

Digitized by Google

Digitized by Google

11. 1. 91

Digitized by Google

D I V I

T H O M A E

A Q U I N A T I S
D O C T O R I S   A N G E L I C I

O R D I N I S   P R AE D I C A T O R U M

O P E R A.

E D I T I O   A L T E R A   V E N E T A

ad plurima exempla comparata, & emendata.

A C C E D U N T

Vita, ſeu Elogium eius a Jacobo Echardo diligentiſſime concinnatum,
& Bernardi Mariae de Rubeis in ſingula Opera
Admonitiones præviæ.

T O M U S   V I C E S I M U S Q U I N T U S

complectens Supplementum Partis tertiae Summae Theologicae.



V E N E T I I S,   M D C C L V I.

Cudebat SIMON OCCHI
EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

Digitized by Google

FR. JO. FRAN. BERNARDI MARIAE

D E R U B E I S

ORDINIS PRAEDICATORUM

ADMONITIO PRAEVIA.

De imperitia in Hiſtoriæ factis, inepte ac falſo imputata Sancto Thomæ Aquinati.

C A P U T I.

Methodum in Hiſtoriæ factis recenſendis a Sancto Thoma Aquinate ſervatam ſcite declarant, ac vendicant Noſtrates, aliique Viri docti. Validiores quæ agi poſſunt, indicantur vindiciæ.

I. Hiſtoriæ Eccleſiaſticæ facta ſuis in Operibus non raro enarrat, aut indicat Sanctus Thomas, quæ ſeveriore tandem criſi cum diſcuſſa fuerint, aut dubia inventa ſunt, aut certe falſa. Hinc vero ab audacioribus quibuſdam Criticis hominibus *de Hiſtoriæ imperitia* Aquinas accuſatus. Egregias vindicias egerunt Noſtrates, aliiqui Viri docti, quas minime ſuggeſſit nimia erga Sanctiſſimum Doctorem obſervantia, ſed utique Methodus prudentiſſima expoſcebat, quam ſibi in hiſce rebus propoſuit ſervandam Sapientiſſimus Thomas.

Hanc noviſſime ad examen vocavit criminationem *Michael a Sancto Joſeph*, Hiſpanæ Jeſu Redemptoris Familiæ alumnus, in *Bibliographia Critica-Sacra, & Profana*, Parte IV. Verbo, *Sanctus Thomas de Aquino*. Ait vero pag. 408. „ *Critici* accuſationes Divo Thomæ intentant ex *Hiſtoriæ*,
„ & *Chronologiæ* parum accurata cognitione, quam in illius *Scriptis* depre-
„ hendere ſe credunt, deſumptas. Sed illas efficaciter jam refutarunt Vi-
„ ri graves, & eruditi e Sacra Dominicanorum Familia: & præſertim *P.*
„ *Joannes Nicolajus* in ſuis laudatiſſimis Annotationibus ad Textum San-
„ cti Thomæ, *P. Natalis Alexander* Tomo III. Hiſt. Eccl. Diſſert. I. Secu-
„ lo II. *Cardinalis Raimundus Capiſucchius*, Controverſia VII. Quæſt. uni-
„ ca, *Jacobus Echard* Tomo II. de Scriptoribus Ord. Præd. pag. 345. *Gra-*
„ *veſonus* de Vita Chriſti Diſſert. XXI. §. 2. & in Triade Diſſertationum
„ Diſſert. II..... Noviſſime R. P. *Hyacinthus Sagura* in ſua Critica, Diſcur-
„ ſu VII. §. 5. *De vera intelligentia Notitiarum hiſtoricarum, quæ in Operi-*
„ *bus Angelici Doctoris inveniuntur*, exacte ac prudenter de hac re diſſe-
„ rit. "

De *Hyacintho Segura*, ejuſque laudato Opere, hæc addiſcimus ab eodem Michaele a Sancto Joſeph, Parte IV. citata: „ *Segura Hyacinthus*, Hiſpa-
„ nus Alonenſis, Sacri Ordinis Prædicatorum, liberalium artium ac Sacræ

„ Theologiæ Lector, Vir claro ingenio præditus, & omnimoda ſelectaque „ eruditione excultus, ſtylo brevi, ſed minime perfunctorio, modeſtoque „ & accurato criterio, ac dictione perſpicua & inaffectata, ſcripſit in gratiam præſertim ſtudioſæ juventutis, materna ſcilicet lingua, Opus inſcriptum (latine:) *Cynoſura Critica, cum regulis certioribus ad diſcernendum verum a falſo in Hiſtoria.* “

Quod attinet *ad Hiſtorias*, quæ in Sancti Thomæ Operibus recenſitæ leguntur; laudati Scriptoris judicium eſt apud eumdem Michaelem loco prius citato: „ Quamquam *Hiſtoriæ*, ac proinde etiam *Chronologiæ* cognitione „ Theologus indigeat, ne ejus ignoratione in varios errores labatur, ut „ ſcite more ſuo dixit *Canarienſis Epiſcopus*, (Melchior Canus;) tamen „ ipſius muneris non eſt, ſingula facta hiſtorica accurate diſcutere; præ- „ ſertim ubi non *de Hiſtoria*, ſed *de doctrina theologica* ex profeſſo tra- „ ctat. Tunc enim culpandus dumtaxat eſſet Theologus, ſi facta *dubia*, „ *incerta*, aut *fabuloſa*, tamquam vera & explorata admitteret, ſuoque „ ſuffragio comprobaret. Bene tamen poſſet, prorſus irreprehenſibiliter, ni- „ hil *de veritate*, aut *falſitate factorum* decernens, ipſa ut vera permittere: „ & permiſſa ſolum hiſtoriæ veritate, quid *ſub tali hypotheſi theologice di- „ cendum ſit*, tradere ac docere.... *Facta hiſtorica*, quæ attinguntur a *Di- „ vo Thoma*, ab ipſo communiter non admittuntur, ſed *ſolum permittun- „ tur*: non probantur, ſed dumtaxat non rejiciuntur, ut dubio aut argu- „ mento propoſito locus relinquatur; & quæ dari poſſit, *ſuppoſita veritate*, „ reſponſio vel ſolutio deſignetur. Hunc modum procedendi ſatis eſſe An- „ gelico Præceptori familiarem, ſufficienter norunt, qui ipſius ſcripta ac- „ curate verſarunt.... Neque aliquis putet, *inutilem eſſe hanc procedendi „ methodum*: nam ex quorumdam falſorum permiſſione magis perſpicua red- „ ditur veritatis expoſitio, (ac veræ doctrinæ uſus indicatur.).... *Si be- „ ne Divi Thomæ* mens perſcrutetur, & contextus verborum perpendatur, „ ne unum quidem locum invenire erit, cui *tradita regula* applicari non „ poſſit: dicique non queat ſatis probabiliter, Divum Thomam *non abſo- „ lute*, ſed *tantum hypothetice* fuiſſe locutum *de hoc*, *vel illo facto hiſtorico*. „ Secus tamen ſentiendum eſt, cum Divus Thomas concluſionem aliquam, „ aut ſententiam ſuam *facto hiſtorico* probat: tunc enim credendum eſt, il- „ lum *facti veritati* aſſenſum præbuiſſe, illudque ut verum in ſuæ Doctri- „ næ confirmationem allegaſſe. “ Sunt enim facta certiſſima: ſunt etiam, de quibus varie ſentire, prudentibus, doctiſque Viris licet.

II. Hanc ſine dubio ab Aquinate methodum paſſim ſervatam, comperiat quiſque in ejuſdem Operibus verſatus: eademque ex methodo validiſſimas circa *facta hiſtorica quædam*, quæ dubia ſunt, aut etiam falſa, promi vindicias nemo non videt. Exempla nonnulla, quæ objiciuntur, liceat diligentius expendere: quæ ſane mihi videntur evincere, non ſolum Thomam hiſtorica facta, quæ legebat, enarraſſe, & ex *hypotheſi factorum* egregias tradidiſſe theologicas doctrinas; verum etiam in ipſis factis recenſendis uſum eſſe criterio, ac ſatis indicare falſitatem ſe in aliquibus olfeciſſe, aut deprehendiſſe. Validiores iſtas, quas propono, Sancti Thomæ vindicias jam aggredior.

Digitized by Google

CAPUT II.

Præcipuas duas affert Sanctus Thomas Patrum ſententias de tempore cædis puerorum Innocentium, quas conciliare ſtudet cum ſacræ Scripturæ textu. Animadverſiones. Cur tertiam aliam prætermiſerit? Hiſtorica quædam facta ab aliis invecta refert. Falſitatem in aliquibus deprehenſam indicat.

I. PRimum profero exemplum, quod *tempus cædis Innocentium parvulorum*, ab Herode Magno Judæorum Rege juſſæ, ſpectat. Thomæ verba ſunt III. P. Qu.XXXVI. Art. VI. ad 3. „ Dicendum, quod de *apparitione ſtel-*
„ *læ, quæ apparuit Magis*, eſt duplex opinio. *Chryſoſtomus* enim ſuper Mat-
„ thæum, & *Auguſtinus* in Sermone Epiphaniæ, dicunt: quod *ſtella Magis*
„ *apparuit per biennium ante Chriſti nativitatem:* & tunc præmeditantes, &
„ ſe ad iter præparantes, *a remotiſſimis partibus* Orientis pervenerunt ad
„ Chriſtum *tertiadecima die a ſua nativitate*. Unde & Herodes ſtatim poſt
„ receſſum Magorum, videns ſe ab eis illuſum, mandavit occidi pueros *a*
„ *bimatu, & infra*: dubitans ne tunc Chriſtus natus eſſet, quando ſtella ap-
„ paruit, *ſecundum quod audierat a Magis*. Alii verò dicunt, *ſtellam appa-*
„ *ruiſſe primo, cum Chriſtus natus eſt*. Et ſtatim Magi, viſa ſtella, iter ar-
„ ripientes, *longiſſimum* iter *in tredecim diebus* peregerunt: partim quidem
„ adjuti divina virtute, partim autem Dromedariorum velocitate. Et hoc
„ dico, ſi venerunt *ex extremis partibus Orientis*. Quidam autem dicunt,
„ eos veniſſe *de regione propinqua*, unde fuerat Balaam, cujus doctrinæ ſe-
„ ctatores fuerunt: dicuntur autem *ab Oriente* veniſſe, quia terra illa eſt
„ ad orientem partem terræ Iudæorum. Et ſecundum hoc Herodes, *non*
„ *ſtatim recedentibus Magis*, ſed *poſt biennium* pueros interfecit. Vel quia
„ *dicitur* interim accuſatus, Romam veniſſe: vel aliquorum periculorum
„ terroribus agitatus, a cura interficiendi puerum interim deſtitiſſe: vel
„ quia potuit credere, Magos fallaci ſtellæ viſione deceptos, poſtquam
„ non invenerunt quem natum putaverant, erubuiſſe ad ſe venire, ut *Au-*
„ *guſtinus* dicit in *Libro de Conſenſu Evangeliſtarum*. Ideo autem non ſo-
„ lum *bimos* pueros interfecit, ſed etiam *infra:* quia, ut *Auguſtinus* dicit in
„ quodam Sermone Innocentium, timebat ne puer cui ſidera famulantur,
„ ſpeciem ſuam paullo ſupra ætatem, vel infra transformaret. "

Suam in hoc loco peritiam ſine dubio prodit Aquinas, tum quia Veterum expoſitiones, quæ ferebantur, accurate enarrat, invectaſque hiſtoricas narrationes colligit omnes: tum quia ſuas addit animadverſiones, queis nonnullas aut magis declarat, aut emendat: tum denique quod omnes cum Sacræ Scripturæ Textu conciliat. Similem ſervat methodum in Commentario *in Evangelium Matthæi*. Inter cauſas, quæ pro dilatione cædis *poſt duos annos* legebat apud Auctores, affert nonnullas in Summa Theologica prætermiſſas. Verba ſunt: „ Alii autem dicunt, quod *iſti non ſunt oc-*
„ *ciſi eodem anno*, ſed *poſt duos annos*. Sed quare tantum diſtulit? *Triplex*
„ ratio redditur a diverſis. *Una* eſt, quia a principio putabat, quod Magi
„ fuiſſent decepti, & quod nihil inveniſſent: ſed poſtquam audivit multa
„ verba de Chriſto a Zacharia, & Simeone, & Anna, tunc motus fuit ad
„ quærendum. *Alii dicunt*, quod hoc fecit ex cautela: timebat enim, ne
„ puerum quem quærebat, parentes occultarent; unde primo voluit eos aſ-
„ ſecurare. *Alii*, quod occupatione impeditus, quia miſit poſt Magos uſque
„ ad *Tarſum Ciliciæ*, & fecit incendi naves eorum. *Item* fuit occupatus,
„ quia citatus fuit Romæ, accuſatus a ſuis: & ſic poſt reverſionem, ince-
„ pit ſævire. " Hæc refert Aquinas, quæ legebat apud *diverſos*, quin alterum præferat alteri, ſuumque faciat: & hæc prima vindiciarum ejus optima ratio.

II. Non-

II. Nonnullas addere præſtat animadverſiones in eas, quas pro ſententia priore affert ille *Auguſtini*, & *Chryſoſtomi* auctoritates. Sub *Auguſtini* nomine *Sermonem* citat *in Epiphania Domini*: illum nempe, qui incipit, *Sicut dies hodiernus*, ac proſtat in Aſcetarum Sammauræorum Pariſienſium Editione Tomo V. in Appendice num. CXXXI. Indicata ab Aquinate verba ſunt num. 3. *Ferme biennio viſa eſt.... Dicit aliquis: illam Stellam biennio apparuiſſe, unde monſtratur? Evangelici verba recolamus.... A bimatu & infra occidit infantes... Quare a bimatu, & infra occidi parvulos juſſerit? Evangeliſta non tacens: Secundum tempus, inquit, quod exquiſierat a Magis. Ecce, unde oſtenditur, non tunc primum apparuiſſe ſtellam, quando natus eſt Chriſtus.... ſed biennii tempore prænuntiatione fulſiſſe ſiderea.* Editorum adnotatio eſt: Sermonem iſtum *Lovanienſibus* fuiſſe *dubium*, *ſuppoſititium Verlino*, & *Vindingo*: ac ipſos demum *primos* eſſe, qui illum in Appendice collocaverint. Pro *Auguſtiniano* ipſum habuit Thomas cum cæteris, qui ætate ſua litteris ac eruditione florebant: ineptumque foret, Aquinatem ita ſentientem de imperitia notare.

Laudat etiam *Joannem Chryſoſtomum*. Is vero ait Homilia VII. in Matthæum num. 3. *Videtur mihi ſtella diu ante apparuiſſe: quia enim multum temporis in itinere inſumpturi erant Magi; ut nato ſtatim adeſſent..... ſtella multum antea ſeſe oſtendit*. Sive integri, ſive incompleti *biennii*, quod Chriſti nativitatem præceſſerit, ratio ſumitur ex itineris longinquitate. Thomæ ſatis fuit, definitum abs Chryſoſtomo tempus indicare. Item in Opere in Matthæum, quod *Imperfectum* dicitur, ac Sanctiſſimo Patri olim adjudicabatur, legimus Homilia II. *Proficiſcentibus autem eis, per biennium apparuit ſtella*. Hæc noverat, allegabatque eccleſiaſtica monumenta peritiſſimus Thomas.

III. Duplex Veterum innoteſcit opinio: aliorum prima, qui *bimatum* in Scriptura expreſſum ducunt a biennio ante Chriſti nativitatem: aliorum altera, qui numerant ipſum, ſive completum, ſive incompletum, ab ipſa nativitate. Tertia jam viget interpretatio: Stellam apparuiſſe nato Domino, Magorum iter ſpatio dierum tredecim confici potuiſſe, eorumque poſt receſſum infantes occiſos: veritum autem Herodem, ne fortaſſis antea natus eſſet Rex Judæorum, quam illi ſtellam vidiſſent, ea ſibi arte conſulendum putaſse, ut laxatis crudelitatis fibulis interficerentur pueri *jam bimi*. Hanc ſententiam ſilet Aquinas. Cur eam vero indicaret, quæ ſua ætate nondum excogitata fuiſse videtur?

Veluti novam interpretationem affert, ac declarat Baronius ad Annum I. Chriſti num. XXXII. ſibique gratulatur, quod ea verba, *A bimatu & infra*, ſic intellexerit, quemadmodum pridem expoſuerat unus *Cornelius Janſenius*, *Epiſcopus Gandavenſis*. Quid etiam? quod Viri docti eam judicarunt minus probabilem, ac reſutarunt. Ita *Cornelius a Lapide* in Commentario: ubi ſecundam ab Aquinate memoratam opinionem adprobans: *Herodem non ſtatim*, (inquit) *nec eodem anno, quo venere & abiere Magi, occidiſſe infantes: ſed anno ſequenti, qui eſt ſecundus a nato Chriſto, ideoque infantes bimulos occidiſſe*. Teſtis adducitur *Epiphanius*, cujus hæc verba ſunt Hæreſi LI. Alogorum num. X. „ Quippe 33. *anno* Herodis natus eſt Dominus: ejuſ-
„ demque (*anno*) 35. venerunt Magi: deinde 37. *Imperii anno* moritur He-
„ rodes. “ Et num. IX. præcedente: „ Herodes animo reputans, poſtquam
„ Magi alia via diſceſſerunt, in illa infantium turba deprehendi puerulum
„ illum, atque interfici poſse crediderat; quotquot in agro Bethleemitico
„ forent, *a bimatu & infra* juſſit occidi. Ex quo quis non videat tum,
„ cum Magi venerunt, *bimulum* fuiſse puerum? “ Par eſt *Euſebii* ſententia in Chronico, ubi *anno poſt Chriſtum natum ſecundo* adnotatum legimus: *Herodes cum Chriſti nativitatem Magorum indicio cognoviſset, univerſos in Beth-*

leem

Digitized by Google

Item pueros juſſit interfici. Hæc indicare operæ pretium fuit, ut innoteſceret pro ſua Thomam peritia noviſſe in ea, qua de agimus, re Veterum ſententias & chronologiæ modos: neque vero munus ejus erat, accuratiores chronotaxes conficere, quas Viris doctiſſimis poſt ſecula tandem debemus.

IV. Cur vero *ad biennium* poſt natum Chriſtum *Innocentium* cædem diſtulerit Herodes, ut ſecunda relata ſententia tenet, diverſas cauſas afferunt diverſi, ex hiſtoriis dubio procul ineptis ac falſis deſumptas. Eas Thomas recitat omnes in *Commentario in Matthæum*, aliquas tantum *in Summa Theologica*. Ita vero legebat ipſe in Gloſſa: „ Veriſimile eſt, *poſt* „ *annum*, *& quatuor dies* a nativitate Chriſti Herodem in pueros deſæviſ- „ ſe. Quod forſan ideo diſtulit, quia *Romam profectus eſt*, vel ibi *accuſa-* „ *tus*, vel ut Romanos conſuleret ſuper his, quæ de Chriſto dicebantur.“ Legebat etiam apud *Petrum Comeſtorem* in Hiſtoria Scholaſtica Capite XI. „ Herodes cum de nece puerorum diſponeret, *citatus eſt* per epiſtolam ab „ Auguſto Cæſare, *ut Romam iret*, accuſationi filiorum reſponſurus. Ta- „ men *Joſephus* dicit, quod Alexandrum filium ſuum ſecum Romam tra- „ xerit.... Qui cum iter faceret per Ciliciam, audiens *naves Tharſenſium* „ *Magos traduxiſſe*, in ſpiritu vehementi combuſſit naves Tharſis. (Roma „ reverſus,) confirmatus in regno certius, quam prius; mittens occidit „ omnes pueros &c. “

Hæc eadem habet *Lucas Tudenſis* in Chronico, quod ætate Thomæ elucubrabat: eademque narrat *Vincentius Bellovacenſis*, ex Petro Comeſtore deſumpta, in Speculo Hiſtor. Libro VII. Capite XCIII. Sed his omnibus cautior Thomas, ea quidem ipſa refert veluti ab aliis enarrata, non adprobat. Hinc mirari quammaxime ſubit, *Franciſcum Bivarium* in Commentariis *in Fl. Lucii Dextri chronicon* ſcribere potuiſse: *Sanctum Thomam approbare quod multi dicunt, quod Herodes interim accuſatus Romam ierit*.

V. Quinimo in ejuſcemodi Hiſtoriis, quæ ferebantur, fabulam & falſitatem olfeciſse, aut deprehendiſse Sanctum Doctorem, gravia ſunt indicia. Ac primo *incendium navium Tharſis*, quibus vehi debuerant *Magi*, quod in Commentario in Matthæum memoratur, prætermiſsum eſt *in Summa Theologica*, quam extremis vitæ annis doctior effectus Thomas elucubravit.

Cauſam illam dilationis, *quia accuſatus Herodes*, *Romam ire debuit*, commentum vocat Baronius ad Annum Chriſti I. num. XLVIII. *omnino confictum*. Falſum id eſſe ait *Joſephi teſtimonio*: „ Conſtat quippe (ex Libro „ XVI. Antiquit. Capite VII. VIII. & IX.) *Herodem* tempore Regni ſui „ *Romam bis conceſſiſſe*. Primo quidem *non accuſatus a Filiis*, ſed potius „ ipſe *accuſaturus filios*, illuc ſe contulit. indeque in Palæſtinam reverſus „ .... Cæſaream in honorem Cæſaris dedicavit. “ Hæc vero juxta chronologicos Uſſerii calculos contigerunt anno X. & XI. ante æram vulgarem: „ quod certe tempus tempori Natalis Domini aptari non poteſt. Et „ multo minus *poſterior ejuſdem Romam adventus*, cujus idem *Joſephus* (ibi- „ dem Capite XIII.) meminit, ut recte intuenti veritas ſe ante oculos of- „ fert. “ Hanc Romanam Herodis profectionem *tertiam* vocat Uſſerius, ac illigat cum *anno octavo ante æram vulgarem*, ac ſine dubio etiam ante verum Chriſti natalem.

Ineptam vidiſſe Thomam cauſam hanc, ex prædicta profectione Romana ſumptam, colligo ex comparatione ipſius *Commentarii in Matthæum* cum *Summa Theologica*. Loco priore ait: *Item fuit occupatus, quia citatus fuit Romæ, accuſatus a ſuis*. Ait vero poſteriore in loco: *Vel quia dicitur interim accuſatus, Romam veniſſe*. Modus eſt loquendi, qui Thomam indicat, hiſtoriolam quidem ab aliis narratam recitare ſe voluiſſe, ſed ineptam, ac falſo

falſo dilatæ Innocentium cædi adplicatam ſine dubio noviſſe. Non ita caute ante Aquinatem ſcripſerat Hugo de Sancto Caro: *Diſtulit*, inquiens, *poſt annum, & quatuor menſes: quia intermedio tempore Romam profectus eſt, accuſatus a filiis ſuis*. His quæ narrabat, fidem tribuiſſe videtur ille :. at Aquinas, *dicitur*, ait, fide omni ſua prudentiſſime ſuſpenſa. Poſt Aquinatem minus etiam cautus eamdem cauſam narrat Nicolaus de Lyra: *Fuit Herodes impeditus ab exequutione hujus facti, quia citatus eſt ad Curiam Romanam ad petitionem ſuorum filiorum.... Eundo autem Romam, & remanendo in Curia, & redeundo in Judæam appoſuit annum, & amplius*.

Paucis verbis cauſa illa ab Aquinate indicata, veriſimiliores ipſe *dilationis* rationes adducit, quas promit ex Auguſtino, ineptis falſiſque hiſtoriis minime innixas. Verba ejus deſcripſimus. Auguſtini autem verba ſunt *de Conſenſu Evangeliſtarum* Libro II. Capite XI. „ Si hoc ergo movet, omitto „ dicere, *quot & quantis occupationibus* regia cura diſtendi potuerit, & „ *per plurimos dies* ab illa intentione vel averti omnino, vel impediri. „ Neque enimvero *enumerari poſſunt cauſæ*, quibus hoc potuerit accidere: „ quas tamen multas & magnas eſſe potuiſſe, nemo ita rerum humanarum „ inexpertus eſt, ut aut neget, aut dubitet. Cujus enim cogitationi non „ occurrat, quam *multa alia terribiliora* Regi nuntiari potuerint, ſeu vera, ſeu falſa?.. Ut ergo hæc omittam, illud dico: poſteaquam nihil Herodi *Magi* nuntiaverunt, eum credere potuiſſe, illos *fallaci ſtellæ viſione deceptos*, erubuiſſe ad ſe redire: atque ita eum, timore depulſo, ab inquirendo, & perſequendo puero quieviſſe. “

Interfectos *poſt Matris purgationem* infantes, Auguſtini ſententia eſt. Cauſas iſtas prolixiori temporis dilationi accommodat Sanctus Thomas: hodieque ſunt Viri docti, qui Mariæ purgationem, & quæ in Templo accidere, poſt annum & amplius differunt. Ex Joſepho noverat Aquinas, extremos vitæ annos Herodem inter diſſidia, & anguſtias, curaſque magnas egiſſe. Haud vero diligentiorem inſtituit perquiſitionem *de tempore*, quo vitam poſt natum Chriſtum protraxerit Rex Judæus. Annos utique plures numerabant *Euſebius Cæſarienſis*, *Epiphanius*, & alii: quibus etiam conſentiunt recentes noſtræ ætatis non pauci Scriptores.

CAPUT III.

Joannem Evangeliſtam nubere volentem, vel etiam Sponſum in nuptiis Canæ Galileæ, refert Sanctus Thomas. Hiſtoria, quæcumque ea ſit, expenditur: quæ id unum prodit, nubere illum voluiſſe: eidemque addiderunt alii nuptiarum celebrationem. Hæc ſibi nota fuiſſe indicat Aquinas: cautiuſque ſcribit in Summa Theologica. Utrumque permittit: ac nihilominus Joannis virginitatem, quam Sancti Patres & ipſe commendant, ſuſtineri poſſe oſtendit.

I. IMperitiæ vertitur Aquinati, quod aliquibus in locis enarret, *Joannem Apoſtolum & Evangeliſtam* nubere voluiſſe, ac imo ſponſum fuiſſe in nuptiis Canæ Galileæ. Hanc vocat *Baronius* ad Annum Chriſti XXXI. num. 30. & inſequenti, *hiſtoriam commentitiam, nuper excogitatam, ac ridiculam*.

Verba Thomæ ſunt in Expoſitione *Prologi*, Hieronymo adſcripti, *in Evangelium Joannis*: „ Joannem *de nuptiis, volentem nubere, vocavit Deus*: „ ab illis ſcilicet nuptiis, ad quas eſt invitatus Jeſus cum diſcipulis ſuis, „ ubi mutavit aquam in vinum. “ Cum *Ptolomæo de Luca*, & *Bernardo Guidonis* in alia Diſſertatione, ſive Admonitione adnotavimus: *Poſtillam* hanc a Sancto Thoma *ſcriptam*, *maxime ſuper quinque Capitula*, *ſtylo proprio: reſiduum vero dici reportatum*, *ipſo legente*, *a Fratre Reginaldo ſocio ejus*, *& poſtea ab ipſo Doctore correctum*, *& approbatum*. Sponſum in nuptiis

Canæ

Canæ Galileæ diſerte hoc loco Joannem enuntiat Sanctiſſimus Doctor.
In quarto Sententiarum Libro Diſt. XXVIII. Qu. I. Art. IV. inquirit: *utrum conſenſus, qui facit matrimonium, ſit conſenſus in copulam carnalem*. Negantem ſententiam tenet. Hanc in Argumento proluſorio, *Sed contra*, ſuadet his verbis: *Nullus conſentiens in copulam carnalem eſt virgo mente, & carne: ſed Beatus Joannes Evangeliſta poſt conſenſum nuptialem eſt virgo mente, & carne: ergo non conſenſit in copulam carnalem*. Verba illa, *conſenſus nuptialis*, initas abs Joanne nuptias indicant. Hujuſce Quæſtionis argumentum ampliſſime pertractat *Comes Didacus Rubini* in Diſſertatione Bergomi anno 1751. typis edita adverſus Clariſs. *Jo: Andream Iricum*.
Hae de re agit demum Sanctus Doctor 2. 2. Qu. CLXXXVI. Art. IV. ad 1. „ Dicendum, quod *perfectio* non ſolum paupertatis, ſed etiam *continen-„ tiæ*, introducta eſt per Chriſtum.... Et ne alicui ſpes perveniendi ad „ perfectionem tolleretur, aſſumpſit *ad perfectionis ſtatum* etiam illos, quos „ invenit *matrimonio junctos*. Non autem poterat abſque injuria fieri, quod „ viri uxores delererent; ſicut abſque injuria fiebat, quod omnes divitias „ derelinquerent. Et ideo *Petrum*, quem invenit *matrimonio junctum*, non „ ſeparavit ab uxore; *Joannem* tamen *volentem nubere, a nuptiis revocavit*." Quo in loco animadverte, Joanni tribui voluntatem nubendi: initas ab eo nuptias non dici.

II. Hiſtoriæ, quæ ferebatur, narratio Thomæ innititur. Quæcumque vero ea ſit, unam prodit *Joannis voluntatem nubendi*: nuptias contractas non exprimit. In *Præfatione*, non Auguſtini, ſed incerti Auctoris, quam poſt Eraſmum *Lovanienſes*, & *Aſcetæ Sammauræi* præfixerunt genuino ejuſdem Africani Doctoris Operi in *Evangelium Joannis*, hæc habentur: *Hic eſt Joannes, quem Dominus de fluctivaga nuptiarum tempeſtate vocavit*.
Adnotandum proponit Baronius: *ſic Auguſtinum* (aut alium Auctorem) *dixiſſe, vocatum a nuptiis Joannem; non quod cum uxorem duxerit, eam relinqueret; ſed quod eam prorſus non acceperit*. Priorem ſenſum tuetur Raimundus Capiſucchius Controverſia XIII. inter Selectas Theologicas, Romæ anno 1670. typis editas: at vereor, id aliis Virum doctiſſimum perſuaſurum eſſe.
Alia exſtat *Præfatio*, ſine ullo Auctoris nomine, apud Venerabilem Bedam; ſub nomine vero *Sancti Hieronymi* apud ſequioris ætatis Interpretes: in qua legitur: *Hic eſt Joannes Evangeliſta, unus ex diſcipulis Dei, qui virgo a Deo electus eſt: quem de nuptiis, volentem nubere, vocavit Deus*. Voluntatem, aut conſilium nubendi habes, non ipſas initas nuptias. Ipſius *Bedæ*, qui cœpto octavo ſeculo florebat, verba ſunt Homilia *in die Joannis Apoſtoli, & Evangeliſtæ*, inter Hyemales de Sanctis: „ Hunc (Joan-„ nem) præ omnibus diligit: qui *virgo electus* ab ipſo, virgo in ævum per-„ manſit. Tradunt namque *Hiſtoriæ*, quod *eum de nuptiis, volentem nubere*, „ *vocaverit*: & propterea quem a carnali voluptate retraxerit, potiore ſui „ amoris dulcedine donavit."
Antiquiora eccleſiaſtica Monumenta, quæ rem hanc exhibeant, inveniuntur nulla, præter *apocrypha Apoſtolorum acta* ſub nomine *Abdiæ*, *primi Babyloniorum Epiſcopi*. Typis edita exſtant apud Jo. Albertum Fabricium in *Codice Apocrypho Novi Teſtamenti*, Parte II. Sic autem legimus Libro V. num. XXIII. „ Tu Domine, qui ſervulum tuum *mundum a* „ *conjunctione feminæ* præſtitiſti; te Domine rogo, qui *feſtinanti mihi ad nu-„ ptias in juventute* demonſtraſti te, atque dixiſti: Mihi neceſſarius es „ Joannes, operam tuam quæro. Sed cum juventutis ardore viſus eſſem „ non ſervare præceptum, & diffiſus quod integritatem ſervare vix poſ-„ ſem, *animum ad nuptias appuliſſem*: tu quaſi bonus Dominus, ægritudi-„ nem mihi corporis inferens, caſtigans caſtigaſti me, & morti non tra-

Digitized by Google

,, didiſti. Tertio quoque *ſtudentem nuptiis*, impedimento leviore revocaſti ,, &c. “ Ex hoc fonte id hauſtum Viri docti obſervant, quod brevius ac ſimplicius laudati Scriptores enarrant de *Joannis voluntate nubendi*, ipſoque a nuptiis per Jeſum revocato. Hocce Baronius utitur teſtimonio adverſum nuptias, quæ initæ a Joanne dicuntur: *Quod ſi apocryphis*, inquiens *interdum uti liceat*; *apud Abdiam habetur*, *eumdem Joannem Chriſti perſuaſione numquam conjugium appetiiſſe*.

Sed contractum hujuſmodi conjugium a Joanne, ulla non produnt hiſtorica laudata monumenta, quæcumque ea ſint. Scripturarum Interpretes *voluntatem nubendi*, quam Joanni tributam legebant, intellexere *conſenſum nuptialem*, ipſumque fecerunt *Sponſum in nuptiis Canæ Galileæ*, conjecturis agentes, non ulla hiſtorica fide. Rem patefaciunt ipſi Interpretes. Nicolaum Lyranum ſeligo, cujus hæc verba ſunt ad Caput II. Joannis ℣. 1. ,, Dicitur etiam communiter, quod *iſtæ nuptiæ* (in Cana Galileæ) fuerunt ,, *Joannis Evangeliſtæ*: a quibus eum Chriſtus vocavit ante conſummatio- ,, nem matrimonii per copulam carnis.... *Videtur*, quod *nuptiæ fuerint* ,, *ſuæ*, quia Chriſtus non legitur in aliis nuptiis fuiſſe. Hoc etiam *vide-* ,, *tur* per hoc, quod Mater Jeſu erat ibi, tamquam in nuptiis nepotis ,, ſui. “

Antiquiores addo *Petrum Comeſtorem*, & *Rupertum Abbatem Tuitienſem*, qui hiſtoriam quæ ferebatur, ab Interpretum excogitationibus diſtinguunt. Ait ille in Hiſtoria Scholaſtica Parte II. Capite XXXVIII. ,, Quidam au- ,, tumant, *has nuptias fuiſſe Joannis Evangeliſtæ*. Et ideo vocata eſt Maria, ,, quia matertera ejus: & Dominus, quia conſobrinus ejus. Et dicunt, ,, quod Dominus *eum volentem nubere*, ex his nuptiis vocaverit: quod non ,, eſt certum. “ Alter ait Libro II. Commentariorum in Joannem circa finem: ,, Hunc *Joannem Evangeliſtam*, relictis nuptiis: ipſius enim *iſtas* ,, fuiſſe *nuptias* (in Cana Galileæ,) *opinio* fere omnium eſt: ipſum Domi- ,, num ſequi cœpiſſe arbitramur. Tradunt namque *Hiſtoriæ*, quod eum de ,, nuptiis, *volentem nubere*, vocavit &c. “

III. Hæc omnia pro ſua peritia noverat Sanctus Thomas, tum quod *Hiſtoria* vulgata ferebat, tum *Interpretum additamenta* ad Hiſtoriam. In expoſitione *Prologi*, ſub nomine Hieronymi, *in Evangelium Joannis*, ipſius Evangeliſtæ *voluntatem nubendi* intelligit nuptias initas in Cana Galileæ: eaſdemque in *Commentario Sententiarum* ſatis indicat, ubi *conſenſum nuptialem* juveni Apoſtolo tribuit. Cautiore ſermone utitur in *Summa Theologica*, juxta fidem vulgatæ Hiſtoriæ ſolummodo referens: *Joannem volentem nubere*, *a nuptiis* Jeſum Chriſtum *revocaſſe*.

Cur vero utramque, & hiſtoriam, & adjectam interpretationem, non adhibuiſſet Thomas, ut quæ theologica dogmata illis permiſſis conſona forent, oſtenderet? Jam enim Apoſtoli Joannis fuiſſe nuptias, quæ in Cana Galileæ celebratæ fuerunt, Interpretum *opinio erat*, teſte Ruperto Tuitienſi, *fere omnium*. Hiſtoriam quoque de *Joannis voluntate nubendi*, ejuſque *a nuptiis avocatione*, nobiles Scriptores amplexi fuerant, laudatus *Rupertus*, *Petrus Comeſtor*, *Venerabilis Beda*, *Auctor Prologi in Joannis Evangelium*.

IV. Hiſce vero adverſari videbantur eximia præconia, quibus Joannis virginitatem commendabant Sancti Patres: modumque juſtæ concordiæ proponere, ad Theologum Thomam ſpectabat. Patrum dicta primo loco expendere præſtat. *Sanctus Hieronymus* Libro I. adverſus Jovinianum num. 26. *Petrus Apoſtolus eſt*, (inquit,) *& Joannes Apoſtolus*: *maritus & virgo*. Melchior Canus Libro III. de Locis Theologicis Capite IV. utrumque *Mariti*, & *Virginis* attributum tribui *Joanni* debere cenſet: quod ejus judicium non ita facile adprobaverint alii. Sequitur Hieronymus ibidem: ,, Expo-

,, ſuit

Digitized by Google

„ fuit (generationem Verbi) *virginitas*: quod *nuptiæ* ſcire non poterant.
„ Et ut brevi ſermone multa comprehendam , doceamque cujus privilegii ſit *Joannes*, imo *in Joanne virginitas*; a Domino virgine Mater virgo virgini diſcipulo commendatur. “ Ait etiam in Caput LVI. Iſaiæ : *Talem fuiſſe Eunuchum, quem Jeſus amavit plurimum , Evangeliſtam Joannem, Eccleſiaſticæ tradunt Hiſtoriæ*.

Epiphanius Hæreſi LVIII. contra Valeſios num. 4. *Joannes , & Jacobus , Zebedæi filii . . . . in virginitate perſiſtentes , ac neque membra ſua propriis amputantes manibus , neque copulati nuptiis* . Joannes Chryſoſtomus in Libro de Virginitate Capite LXXXII. *Joannes tum Baptiſta, tum Evangeliſta, uterque Virgo*. Ambroſius de Inſtitutione Virginis Capite VII. num. 50. *Eadem* (Maria Deipara) *poſtea Joanni Evangeliſtæ eſt tradita, conjugium neſcienti*. Caſſianus Collatione XVI. Capite XIV. *Largiorem erga hunc* (Joannem) *ſuperabundantiam amoris expreſſit, quam ei virginitatis privilegium, & carnis incorruptio conferebat*.

Hanc Patrum ſententiam nihilominus pro *evidenti* non habuit Auguſtinus: veluti *congruentem* adoptat. Sic enim ait Tractatu CXXIV. in Evangelium Joannis num. 7. „ Sunt, qui ſenſerint , & hi quidem non contemptibiles *Sacri Eloquii Tractatores* , a Chriſto Joannem Apoſtolum propterea plus amatum, quod *neque uxorem duxerit*, & *ab ineunte pueritia caſtiſſimus vixerit*. Hoc quidem in Scripturis Canonicis *non evidenter* apparet. Verumtamen id quoque multum adjuvat *congruentiam hujus ſententiæ*, quod illa per eum ſignificata eſt (vita) ubi *non erunt nuptiæ* . “ Potuit ergo locum habere tum vulgata hiſtoria *de Joannis voluntate nubendi*; tum Interpretum opinio *de nuptiis ab ipſo Joanne contractis* . Virginitati Joannis magis favere videtur Auguſtinus in Libro de Bono conjugali Capite XXI. num. 26. *Non eſt* , inquiens , *impar meritum continentiæ in Joanne, qui nullas expertus eſt nuptias, & in Abraham qui filios generavit*. Quo tamen in loco intelligendum eſſe *Joannem Baptiſtam* , conjicit Tillemontius Nota I. in Joannem Evangeliſtam: quo etiam de Ioanne Baptiſta intelligi ſolent Tertulliani verba de Monogamia Capite XVII. *Joannes aliqui*, inquiens, *Chriſti Spado*.

Hæc omnia (iterum animadverto) cum noſſet Thomas Aquinas , ſapienter potuit, debuitque Hiſtoriam ſæpedictam permittere, ac opinionem Interpretum, ac utramque cum Joannis virginitate conciliare. Hanc ſummopere commendat & ipſe Sanctiſſimus Doctor in *Expoſitione Prologi* ſub nomine Hieronymi. Ait in Commentario Evangelii Capite XIII. Lectione IV. *Fuit magis dilectus a Chriſto propter tria: primo quidem propter munditiem puritatis, quia virgo eſt electus a Domino* , (Prologi verbis utitur ,) *& virgo in ævum permanſit*. Et Capite XXI. Lectione V. *Eum ſpeciali dilectione præ cæteris dilexit , & hoc propter tria.... Secundo propter munditiæ puritatem, quia virgo fuit*. Et in III. Diſt. XXXI. Qu. II. Art. III. Qu. III. *Joannes magis diligitur, quantum ad ſigna exteriora familiaritatis. & hoc propter quatuor cauſas . . . . tertio propter caſtitatem*. Et in Summa Theologica III. P. Qu. XLV. Art. III. ad 4. *Joannes* (excellens fuit) *in privilegio amoris, quo a Chriſto diligebatur, propter ſuam virginitatem*.

Obvia difficultas eſt: quomodo tam ſublimis virginitas componi queat cum *voluntate nubendi*, quam vulgata Hiſtoria prodit, aut etiam cum *nuptiis initis*, ut opinabantur Interpretes ? Eam depellit Sancti Thomæ doctrina. Initas a Joanne ſi nuptias velis, animadverte, ad eas non requiri *conſenſum in carnalem copulam*, ut ipſe docet in IV. Diſt. XXX. Qu. II. Art. I. Quæſt. II. ad 3. & Diſt. XXVIII. præcedente ſuperius citata. Nimirum *requiritur conſenſus* (verbis utor Franciſci Sylvii III. P. in Suppl. Quæſt. XLVIII. Art. I.) *in poteſtatem illam ſui corporis, alteri traditam in commu-*

nem aſſociationem vitæ, in qua talis copula continetur implicite: ſed non requiritur propoſitum, nec etiam virtuale, ejuſdem copulæ. Hujuſmodi fuit Joſephi conjugium cum Maria Virgine: *& ſic Virgo Mariæ tam animi, quam corporis virginitatem ſemper retinuit.* Vide laudatam Rubini Diſſertationem. Tales etiam fuiſſe Joannis nuptias, inſpirante Deo, ac ſuadente Chriſto, dicendum eſt.

Verum Sanctus Thomas in *Summa Theologica* unam in Joanne indicat *voluntatem nubendi*, aut ſimplex animi conſilium, quod virginitati non obſtat: ab eoque juxta vulgatam Hiſtoriam addit, *revocatum fuiſſe* a Jeſu Chriſto. Hinc etiam Auctores *Præfationum in Evangelium Joannis*, & Venerabilis Beda, qui eam afferunt Hiſtoriam, ſimul enarrant, *Joannem virginem a Deo electum.* Jam vero ſatis innoteſcunt Aquinatis noſtri peritia, criterium, theologica doctrina.

CAPUT IV.

Hiſtoria de Trajani Imperatoris anima, precibus Sancti Gregorii Magni liberata ab inferis, refert Sanctus Thomas: deque modo, quo id fieri potuerit, theologice diſſerit. Latini, & Græci Scriptores, qui factum illud litteris mandarunt. Veluti fabulam explodunt Viri docti. Natalis Alexandri vindiciæ pro Sancto Thoma Aquinate. Satis indicat ipſe Thomas, hiſtoriæ falſitatem ſe deprehendiſſe.

I. VUlgata illa narratio ſequitur *de anima Trajani Imperatoris precibus Sancti Gregorii Magni ab inferis liberata*, quam nimia credulitate excepiſſe Sanctum Thomam Aquinatem inquiunt. Loca profero, ubi hac de re Sanctiſſimus Doctor verba facit. In primo Sententiarum Libro Diſt. XLIII. Quæſt. II. Art. II. inter Argumenta proluſoria num. 2. hæc habentur: *Legitur, quod ad preces Beati Gregorii Dominus Trajanum, Imperatorem idolatram, & ob hoc in inferno damnatum, ab inferis revocavit, & vitæ reſtituit.* In Solutione ad 5. ait ille: „ Dicendum, quod idem eſt de *Tra-*„ *jano*, qui *forte* poſt trecentos annos ſuſcitatus eſt, ac de aliis qui poſt „ unum diem ſuſcitati ſunt. De omnibus enim dicendum eſt, quod *non* „ *finaliter* damnati erant. Præſciebat enim Deus, eos Sanctorum precibus „ a pœnis liberandos, & vitæ reſtituendos: & ſic ex liberalitate bonitatis „ ſuæ ei vitam contulit, quamvis æternam pœnam meruiſſet. “ Auctores infra memorandi ſunt, penes quos hæc *legebantur*.

In quarto Libro Diſt. XLV. Quæſt. II. Art. II. num. 5. Objectio eſt: „ *Da-*„ *maſcenus* in eodem Sermone (*de Mortuis*) narrat, quod Gregorius pro „ Trajano orationem fundens, audivit vocem ſibi divinitus illatam: *Vo-*„ *cem tuam audivi, quod veniam Trajano do.* Cujus rei, ut Damaſcenus „ dicit *in dicto* Sermone, *teſtis eſt Oriens omnis, & Occidens.* “ Reponit Aquinas ad 5. „ Quod *de facto Trajani* hoc modo poteſt *probabiliter* æſtima-„ ri: quod precibus Beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus: & ibi gra-„ tiam conſecutus ſit, per quam remiſſionem peccatorum habuit, & per „ conſequens immunitatem a pœna. Sicut etiam apparet in omnibus illis, „ qui fuerunt miraculoſe a mortuis ſuſcitati: quorum plures conſtat fuiſſe „ idolatras, & damnatos fuiſſe. De omnibus enim ſimiliter dici oportet, „ quod non erant in inferno *finaliter* deputati, ſed ſecundum præſentem „ juſtitiam propriorum meritorum: ſecundum autem ſuperiores cauſas, „ quibus prævidebantur ad vitam revocandi, erat de eis aliter diſponen-„ dum. Vel dicendum *ſecundum quoſdam*, quod anima Trajani *non fuit* „ *ſimpliciter a reatu pœnæ abſoluta*; ſed ejus pœna fuit ſuſpenſa ad tempus, „ ſcilicet uſque ad diem judicii. Nec tamen oportet, quod hoc fiat com-

„ mu-

„ muniter *per ſuffragia:* quia alia ſunt quæ lege communi accidunt, & a-„ lia quæ ſingulariter ex privilegio aliquibus conceduntur. “ Hiſtoriam a *Damaſceno* narratam ſpectat ſolutio prima: altera eidem aptatur hiſtoriæ, quam alii *quidam* referunt. Iſti vero infra innoteſcent.

Pauca demum, quæ ad rem hanc attinent, verba ſunt Sancti Doctoris Quæſt. VI. de Malo Art. VI. ad 8. *Quamvis Trajanus eſſet in loco reproborum, non tamen erat ſimpliciter reprobatus: prædeſtinatum enim erat, quod precibus Gregorii ſalvaretur.* In *Argumento* citatur *Damaſcenus in quodam Sermone de Mortuis.*

II. Præfatam *Trajani* hiſtoriam Aquinas referens, fide nitebatur *Joannis Damaſceni*, qui ætate illa credebatur Auctor *Orationis de iis, qui in fide dormierunt.* Exſtat ea græce, & latine apud Michaelem Lequienum Tomo I. Operum Damaſceni. Hæc habentur num. XVI. „ *Gregorius Dialogus*, „ Senioris Romæ Epiſcopus . . . cum per ſtratam viam aliquando grade-„ retur, dedita opera conſiſtens, intenſiſſimas preces *pro Trajani delictorum condonatione* ad animarum amantem Dominum fudit. Moxque hu-„ juſmodi vocem divinitus emiſſam audivit: *Preces tuas exaudivi, ac Trajano ignoſco: tu vero poſthac cave, ne preces mihi pro impiis offeras.* Quod-„ que hoc verum ſit, atque ab omni criminatione alienum, totus Oriens „ Occidenſque teſtatur. “ Octavo ſeculo florebat *Damaſcenus.*

Orationem hanc ad ſeverum examen vocat Leo Allatius in Diatriba *de Joanne Damaſceno*, quæ apud Lequienum inter Prolegomena primum locum tenet. *Hanc* (inquit ille num. XXVII.) *omnes quotquot poſt Damaſcenum ſcripſere, dummodo illius meminerint, Damaſceno vindicant.* Scriptorum judicia, & ſuſpiciones affert: ac primus ille demum libere pronuntiat, *Orationem* illam Damaſceni non eſſe. Allatio ſuffragatus eſt *Franciſcus Combefiſius* in Auctario Novo Tomo II. Annotatione poſtrema ad *Orationem Hiſtoricam in Feſtum reſtitutionis imaginum;* qui tamen mentem mutavit, (Lequieno adnotante in *Admonitione in Damaſcenicam Orationem*, de qua agimus) quando in Bibliotheca Patrum Concionatoria *Orationem* illam latine edidit, ac præfatione ornavit. Allatii ſententiam propugnat laudatus *Michael Lequienus* tum in Admonitione citata, tum in Diſſertatione Damaſcenica quinta.

Satis mihi fuerit hoc loco animadvertere, ad imperitiam Thomæ Aquinatis referri non poſſe, ſi pro genuino *Damaſceni* fœtu habuerit ille hoc opus: quod omnium fere ad ætatem uſque noſtram judicium fuit. *Veterem Latinam* Orationis *tranſlationem*, quam Sanctus Thomas adhibuit, reperire ſe nuſquam potuiſſe adnotat Lequienus. At in aliis Diſſertationibus noſtris *Thomæ* diligentiam jam oſtendimus, ut *Opera Græcorum Patrum*, quæ latine tranſlata fuerant, perquireret, & conſuleret: aut eadem ut nova tranſlatione a Conſodalibus latio donarentur, curaret.

Seculo nono *Vitam Sancti Gregorii Magni* elucubravit *Joannes*, ex Monacho Caſſinenſi *Diaconus* Romanæ Eccleſiæ. Hiſtoricum *Trajani* factum refert Libro II. num. 44. quod *legerat* (ut ait) *penes Anglorum Eccleſias*: ideſt in Monumentis, quæ in Eccleſiis Anglorum ſervabantur. Quæ lato Sermone narrat, paucis verbis excerpta hæc ſunt: „ Gregorius per *forum* „ *Trajani* procedens, judicii ejus, quo viduam conſolatus fuerat, recor-„ datus, atque miratus eſt. . . . Ad Sancti Petri Baſilicam cum perveniſ-„ ſet, tamdiu *ſuper errore clementiſſimi Principis deflevit*, quouſque reſpon-„ ſum ſequenti nocte ceperit, *ſe pro Trajano fuiſſe auditum: tantum pro* „ *nullo ulterius pagano preces effunderet.* Factum iſtud in dubium vocat Joannes Diaconus. Si quid autem veri inſit, illud ita accipiendum adnotat: ut *Gregorii precibus non fuerit Trajani anima ab inferno liberata, & in paradiſo repoſita, ſed ab inferni ſolummodo cruciatibus liberata; quod videlicet poteſt*

Digitized by Google

poteſt videri credibile &c. Hunc ſine dubio locum Aquinati notum fuiſſe, patefacit Reſponſio ſecunda, quam habet in IV. Diſt. XLV. Quæſt. II. Art. II. ad 5. *Vel dicendum ſecundum quoſdam, quod anima Trajani non fuit ſimpliciter a reatu pœnæ abſoluta: ſed ejus pœna fuit ſuſpenſa ad tempus.* Peritiam Thomæ jam vides.

Brevem aliam *Sancti Gregorii Vitam* Bollandus edidit ad Diem XII. Martii, quam elucubratam ait *ab Auctore Synchrono, ſed Anonymo.* Liberatæ ab inferis animæ Trajani precibus Gregorii Magni refertur Hiſtoria num. XXVII. eodem fere modo, quo eam poſtea Joannes Diaconus narravit. Opus iſtud *Paulo Diacono*, celebri Langobardorum Hiſtoriæ Scriptori, qui ſeculo octavo provecto florebat, adjudicant, ac vindicant *Mabillonius* ſeculo I. Benedictino, & inter Vetera Analecta pag. 498. in Editione Pariſienſi in folio, ac *Editor* doctiſſimus Operum Sanctiſſimi Pontificis Thomo IV. ubi nonnullæ ſolvuntur difficultates, quæ adverſari videntur.

Dubium nihilominus movet *Lequienus* in Præfatione Generali in novam Operum Damaſceni editionem num. XX. „ *Joannes Diaconus*, (in„ quiens) nonniſi *ex Anglorum, & Saxonum traditione* perhibet, Sanctum „ Pontificem dum publice procederet, fuſis ad Deum precibus impetraſ„ ſe, ut *Trajani Imperatoris* anima ab inferni ſupliciis eriperetur: adeo„ que *Joannis ætate*, nulla alia *Romæ*, aut *apud Italos* monumenta exſta„ bant, quibus ea liberatio adſtrueretur. Quo circa in dubium verti poſ„ ſit, num *Vita altera Gregorii brevior*, in qua perinde liberati Trajani „ mentio fit, *Paulo Diacono*, & Monacho Caſſinenſi tribui debeat; cum „ certum ſit Joannem Diaconum adornatam a Paulo Gregorii Vitam præ„ manibus, dum Hiſtoriam ſuam ſcriberet, habuiſſe & conſuluiſſe." Sine dubio *Joannes Diaconus* adornatam a Paulo Vitam ſe conſuluiſſe, ſatis indicat Libro IV. num. XCIX. *Cujus* (Gregorii) *meritum*, inquiens, *quouſque mundi hujus orbita volvitur, ut cum Paulo Viro diſertiſſimo fatear, ſemper accipiet incrementum &c.* At hæc eadem leguntur verba in *Vita breviori*, de qua agimus, in fine: *Cæterum quamdiu mundi hujus orbita volvitur, ejus laudabile meritum ſemper accipit incrementum &c.* Cur ergo Trajani liberationem, quæ in eadem Vita legitur, memoret *Joannes Diaconus* abs ſe deſcriptam *ex Anglorum Monumentis?* Adnotaverim ego: Joannem Libro II. a num. 33. agere *de Anglorum converſione*: & num. 41. *de Gregorii miraculis, quæ penes Anglorum Eccleſias vulgo legebantur.* Quidni *Trajani factum* inter ea miracula locum habuerit? Illud ergo ex *Anglicanis monumentis*, ex quibus alia decerpebat, promere, voluit Joannes: quod cæteroqui in Vita a Paulo adornata, eidemque Joanni nota, exſtabat.

Quidni etiam inter hæc *Anglorum hiſtorica monumenta* locum habeat *Venerabilis Bedæ Vita Sancti Gregorii Magni*, quam Guillelmus Cave recenſet inter ejuſdem Opera anecdota *ex Bibliotheca Collegii Mertonenſis?* Ipſe Joannes in Præfatione memorat, *Sancti Gregorii acta* vulgata jam eſſe *apud Saxones, & apud Langobardos*: apud illos fortaſſe, quæ Beda elucubravit; apud iſtos, quæ Paulus Diaconus compoſuerat. Operum Sancti Gregorii *Editor Sammauræus* adnotat in Præfatione *de Triplici Vita Sancti Gregorii* num. XIII. Specimina quædam *Vitæ*, quæ *Bedæ* tribuitur, & in *Collegio Mertonenſi* adſervatur, curante Mabillonio, accepiſſe a Thoma Gals: agnoviſſeque, Vitam illam eamdem eſſe cum *breviori Pauli Diaconi lucubratione*. Hinc Joanni Diacono perinde fuit *Monumenta Anglicana* citare, ac ipſam *Vitam Pauli Diaconi* inter ea Monumenta repertam. *Baronius* ad Annum DCIV. num. XXX. duos tantum ejus Trajani Hiſtoriæ, quos noverat, Scriptores laudat, Joannem Damaſcenum, & Joannem Diaconum. Scriptores innoteſcunt, quorum fide nitebatur Trajani Imperatoris liberatio ab inferni cruciatibus.

III.

Digitized by Google

III. An vero admitti ea debeat, cum litteris mandata fuerit a Viris laudis præconio digniſſimis? An eamdem crediderit Sanctus Thomas? Quæſtionem primam dirimit *Baronius* loco citato, vulgatam Hiſtoriam rejiciendo, tamquam fabellam excogitatam. Conſentit *Natalis Alexander* Seculo II. æræ Chriſtianæ Diſſertatione I. pluribus oſtendens, factum quod narratur, apertiſſimis repugnare Sancti Gregorii documentis, quæ in ejus Operibus occurrunt. In Eamdem ſententiam concedit Doctiſſimus Aſceta Sammauræus, Operum Sanctiſſimi Pontificis Editor, Tomo IV. in Vita abs ſe concinnata Libro III. Capite X. a num. V. Neque ſolum pro commentitia ipſam habent Hiſtoriam; verum etiam effugia explodunt, a Joanne Diacono excogitata. Scriptores alios, numero plures, & eruditione præſtantes omitto, qui in eamdem fabellam inſurrexerunt. Hæc vero ad notaſſe, mea inter negotia erat.

IV. Ad Sanctum Thomam quod attinet, vindicias primo loco in medium profero, quas egit *Natalis Alexander* loco citato. „ *Sanctus Thomas* non aſſerit poſitive Trajani liberationem ab inferis, precibus Sancti Gregorii impetratam: ſed *ſuppoſita hiſtoria*, quam propter *putatitii Damaſceni* auctoritatem noluit rejicere; nec ipſi accuratius expendere licuit propter librorum penuriam iis temporibus: ea reſpondit, quæ *probabilius* reſponderi poterant. Neque enim ſolet Sanctus Thomas facta hiſtorica expendere, neque id ſibi propoſuit in *Summa*, & aliis Operibus: ſed ſolum quæſtiones theologicas *ſcholaſtica methodo* pertractare. Unde cum argumentis reſpondet, *hiſtorico facto* innixis; ejus reſponſiones *hypotheticæ* ſunt dumtaxat, non *abſolutæ*. Nec poſtulat ſumma, & angelica Sancti Thomæ eruditio, ut hiſtorias omnes ipſum ſciviſſe, exiſtimemus: vel eas quæ paſſim ſuo tempore jactabantur ut veræ, expendere potuiſſe abſque libris, quibus earum probaretur veritas, aut falſitas: vel examinare, ac diſcutere debuiſſe præter ſuum inſtitutum, quo non *Tethicam*, ſed *Scholaſticam* Theologiam tractabat: ſed ſolum ut propugnemus, nihil melius aut ſolidius reſponderi potuiſſe, *ſuppoſita factorum veritate*, quam quod ipſe reſpondit." Paria differunt cæteri Sancti Thomæ Aquinatis vindices.

V. Validiores adhuc mihi videor, vindicias agere poſſe. Hiſtoriam ſcilicet illam credidit numquam Aquinas: eamque, prout ferebatur, commentitiam exiſtimabat. Ac primo meminit ejus inter *objectiones* dumtaxat, quæ fieri ætate illa contra theologicum dogma ſolebant: eadem vero uſus eſt numquam, ut quam tradebat theologicam doctrinam, firmaret. Ipſius deinde hiſtoriæ, quæ objiciebatur, neque *veritatem ſupponit*: cum ſolutiones adhibeat, quæ factum evertunt, prout ferebatur.

Damaſcenus, & *Joannes Diaconus* inquiunt: Gregorium *pro Trajani delictorum condonatione*, aut *ſuper errore ejuſdem*, exauditum fuiſſe: *datamque Trajano veniam*. Hæc non ſolum non adprobat, ſed neque ut vera ſupponit Aquinas: imo tamquam falſa explodit. Id unum præſtat, ut ſi quid contigerit, quod cum ſana doctrina conſonum ſit, dicendum foret: 1. ad *vitam revocatum fuiſſe* Trajanum, adeoque non ipſum *finaliter* damnatum fuiſſe. 2. in vita reſtitutum egiſſe delictorum pœnitentiam. 3. ad hæc ſingularia facta minime requiri *Eccleſiæ ſuffragia*. Quis non videat, vulgatam hiſtoriam documentis Thomæ imminutam, & everſam? Quomodo ergo eam crediderit?

An vero crediderit *ſuſcitationem Trajani*, quam proponit? Minime gentium. Ait enim: *Qui forte. . . . ſuſcitatus eſt*. Dubitationis particulam adhibet, ut illud unum indicet, quod in ea hiſtoria admitti potuiſſet, ſi quid veri ineſſet eidem. Effugium addit Joannis Diaconi: *Animam Trajani*, adnotantis, *non dici ab inferno liberatam, ſed a cruciatibus inferni dumtaxat*.

Sed

Digitized by Google

Sed hocce addit ille effugium, *ſecundum quoſdam* : ſuumque minime facit. Neque præterea *abſolute* hanc ab inferni cruciatibus liberationem admittit; ſed *ad tempus*, *ſcilicet uſque ad diem judicii*, ſi quidem permittenda foret. Ita differentem Thomam prudens quiſque jam probe novit, diligentius vulgatam hiſtoriam expendiſſe, eamque prout ferebatur inficiatum eſſe.

CAPUT V.

Panem azymum in Euchariſtico Sacrificio, graſſante Ebionæorum hæreſi, intermiſſum fuiſſe in Eccleſia Latina, refert alicubi Sanctus Thomas cum ejus ævi Scholaſticis. Commentitiam Hiſtoriam rejiciunt Viri docti. Mabillonii de Sancto Thoma, aliiſque Scholaſticis prudens judicium. Commentum deprehendiſſe videtur Aquinas in Summa Theologica. De nonnullis Epiſtolis agitur, ſub nomine Gregori Magni ab eodem Aquinate citatis.

I. IN quarti Sententiarum libri Diſtinctione XI. agit Sanctus Thomas *de panis azymi, & fermentati uſu in Sacrificio Euchariſtico* juxta Latinæ Eccleſiæ morem, ac diſciplinam. Ait vero Qu. II. Art. II. Quæſt. III.
,, Videtur eſſe diverſitas inter *Græcos*, & *Latinos*. Græci enim de *fermen-*
,, *tato*, Latini de *azymo* conficiunt. Cauſa autem hujuſmodi diverſitatis
,, eſt, quia Dominus *in azymo* confecit, ut ex tribus Evangeliſtis habetur
,, manifeſte : & ita *in primitiva Eccleſia* Apoſtoli celebrabant. Quem mo-
,, rem *Romana Eccleſia* ab Apoſtolis, qui ipſam fundaverunt, accepit . .
,, . . . Sed poſtea, ut *dicit Leo Papa*, imminente hæreſi *Ebionitarum*, qui
,, dicebant ſimul cum Evangelio legalia obſervanda, Sancti Patres, ne eis
,, conſentire viderentur, voluerunt *ad tempus*, inſtinctu Spiritus Sancti,
,, *ex fermentato* confici Sacramentum. Poſtea ceſſante illa hæreſi, *Eccleſia*
,, *Romana* ad priſtinum morem rediit : *Græci* autem ſervare voluerunt
,, morem ad tempus a Patribus introductum; addentes non poſſe confici,
,, niſi ex fermentato. " Ebionem, ejuſque hæreſim poſt excidium Jeroſolymitanum emerſiſſe, Baronius adnotat ad Annum LXXIV. num. VI. Annum vero *octavum Trajani*, & Conſulatum *Candidi*, ac *Quadrati* ſtatuit Chronicon Alexandrinum, ideſt annum Chriſti 105.

Similia antea ſcripſerat *Alexander Alenſis* in Summa, Parte IV. Qu. XXXII. Art. II. Membro III. juxta editionem anno 1482. Norimbergæ curatam : eademque leguntur apud Sanctum Bonaventuram Diſt. XI. Parte II. Art. II. Qu. I. His etiam in locis *Leo Papa* in teſtem adducitur Quo tempore ad priſtinum morem redierit, ſi tamen rediit, Eccleſia Romana, indicare videtur *Martinus Polonus* in Chronico: *Hic* (Alexander I.) *ſtatuit, ut vino aqua miſceretur in Miſſa . . . & ut Oblatio fieret ex azymo*. Romanam Sedem tenuit ille ab anno 108. ad annum uſque 116. Rem hanc ita enarrat Platina: *Oblationem quoque ex azymo*, inquiens, *non ex fermentato, ut antea, fieri mandavit.... ut Ebionæis hæreticis calumniandi occaſio auferretur*. In cauſa calumniæ Ebionæis ablata erraſſe Platina videtur.

II. Hanc hiſtoriam, quam Scholaſtici litteris mandarunt, ad examen vocat *Natalis Alexander* in Hiſtoria Eccleſ. Seculi XI. & XII. Diſſert. XI. Art. III. eamque rejiciendam jubet, utpote *ſummo Veterum ſilentio falſitatis convictam, & abſque ulla probatione ab Auctoribus laudatis aſſertam*. Scripſerat etiam Cardinalis *Joannes Bona* Libro I. Rerum Liturgicar. Capite XXIII. num. V. *Unde hæc prodierit hiſtoria, incertum eſt.... Eam Sanctus Thomas tribuit Leoni Papæ : ſed quis fuerit iſte Leo, non dicit... Apud antiquos Scriptores per mille annos nullum apparet veſtigium*.

Primus non eſt Thomas, qui *Leonem Papam* in teſtem vocaverit. *Primum*

Digitized by Google

num hujus nominis intelligunt aliqui: hujus nominis *Nonum* alii, ſub quo cum Græcis habitæ fuerunt controverſiæ. Nihil tamen ſimile in iis epiſtolis invenitur, quas *Leo IX.* ad Michaelem Cerularium Schiſmaticum ſcripſit: ac epiſtola non apparet ulla *Leonis I.* quæ ſimile quidpiam offerat.

III. An ergo hiſtoriolam cuderint Scholaſtici? Judicium affero *Joannis Mabillonii* in Diſſertatione de azymo, & fermentato Capite V. Verba ſunt in fine: „ Ætate *Veterum Scholaſticorum* circumferebantur *neſcio quæ* „ *Scripta, ſeu decreta Leonis, & Alexandri*, ſpuria certe, ſed nondum no„ tæ falſitatis: quibus adducti Auctores Superiores, varias de azymo ſen„ tentias tenuerunt. Forſan etiam qui dixere, *occaſione hæreſis Ebionicæ* „ cautum fuiſſe, ut ceſſaretur ab azymo, huc inducti ſunt auctoritate „ *Sancti Epiphanii*. Cum enim apud Epiphanium (Hæreſi XXX.) legerent, „ *Ebionæos* erroris notatos, quod myſteria offerrent *in azymo, & aqua ſo*„ *lum*; azymorum uſum ea occaſione rejectum ab Eccleſia fuiſſe putave„ runt. Et quia perſuaſum habebant, morem utendi azymis *apud Latinos* „ a Chriſti exemplo deſcendiſſe; hanc demum invenerunt conciliandæ dif„ ficultatis viam, ut azymum *propter Ebionæos* ab Eccleſia rejectum, ſeu „ intermiſſum dicerent: poſtea vero ceſſante hæreſi prædicta, reſtitu„ tum.“

Æquiſſimum quis non videat Mabillonii judicium. Hinc vero colligitur, Veterum conjecturas de vario panis azymi uſu abiiſſe tandem in hiſtoriam, utique falſam. Exemplum adeſt in *Joanne Evangeliſta*, quem non ſolum nubere voluiſſe, ſed in nuptiis Canæ Galileæ fuiſſe ſponſum narrant. Ad Epiphanii verba quod attinet; nondum ſenſus eorum apud Eruditos compertus eſt. Conſule laudatum *Mabillonium* loco citato Capite X. *Bonam* loco pariter citato, *Martenium* de Antiquis Eccleſiæ Ritibus Libro I. Capite III. Art. VII. num. VIII. *Natalem Alexandrum* loco ſuperius memorato, *Lequienum* in Diſſertatione *Damaſcenica V. num. XXIX.* Colligi namque poſſe putant nonnulli, *fermentatum* panem ante Ebionæam hæreſim in uſu fuiſſe in Eccleſia Latina: alii pro *azymo* pugnant.

IV. Sed hanc Hiſtoriam, quam Thomas junior in *Sententiarum Commentario* recenſuit poſt alios Scholaſticos, ſenior dereliquit in *Summa Theologica*, limatiori extremæ vitæ ejus Opere. Inquirit III. P. Qu. LXXIV. Art. IV. *Utrum hoc Sacramentum debeat confici ex pane azymo*. Digniſſima ſunt animadverſione ejus verba. „ Circa materiam hujus Sacramenti *duo* poſſunt „ conſiderari: ſcilicet *quid ſit neceſſarium*, & *quid conveniens*. Neceſſarium „ quidem eſt, ut ſit *panis triticeus*, ſine quo non perficitur Sacramentum: „ non eſt autem de neceſſitate Sacramenti, quod ſit *azymus, vel fermentatus*, „ quia in unoquoque confici poteſt. *Conveniens* autem eſt, ut unuſquiſque ſer„ vet ritum ſuæ Eccleſiæ in Sacramenti celebratione. Super hoc autem „ ſunt *diverſæ Eccleſiarum conſuetudines*. Dicit enim *Beatus Gregorius* in „ Regiſtro: *Romana Eccleſia offert azymos panes, propterea quod Dominus* „ *ſine ulla commixtione ſuſcepit carnem: ſed Græcæ Eccleſiæ offerunt fermenta*„ *tum, pro eo quod Verbum Patris indutum eſt carne, ſicut fermentum miſce*„ *tur farinæ* ... Et tamen conſuetudo *de pane azymo celebrandi*, melior eſt: „ primo quidem propter inſtitutionem Chriſti &c. Habet tamen & *conſue*„ *tudo Græcorum* aliquam rationem, & *propter ſignificationem*, quam tangit „ Gregorius: & in *deteſtationem hæreſis Nazaræorum*, qui legalia Evange„ lio miſcebant.“

Locum utrumque compara, & expende. Utrobique *Latinæ*, & *Græcæ* Eccleſiæ mores varios, variamque diſciplinam exhibet: ac utrobique cauſam diverſitatis perquirit. Hanc repetit in *Commentario* ex illa Hiſtoria, quæ ferebatur; ſed eam omnino præterit in *Summa*. Addit vero litterales, & myſticas rationes plures: adductamque in *Commentario* nec verbulo in-

Digitized by Google

indicat. Cur vero? Prædictæ ſcilicet hiſtoriæ falſitatem deprehenderat. Hæc autem Thomæ peritia eſt. *Nazarenis*, ſive *Nazaræis*, quos memorat Aquinas, proprios *Ebionitarum* errores imputat *Theodoretus*. Dubius eſt *Epiphanius*, num Chriſtum cum *Ebionitis* purum eſſe hominem dicerent. Non alium eis nævum impingit *Hieronymus*, niſi quod cum crederent in Chriſtum, legis tamen ceremonias tenebant. Conſule Lequienum in Notis ad *Joannis Damaſceni* Librum de Hæreſibus. Ab his ergo ut maxime differrent Chriſtiani Orientales, & Græci, *fermentato pane* uſos eſſe ab initio, conjectura eſt Sancti Thomæ.

V. Verba *Gregorii*, veluti *ex Regiſtro* ſumpta, affert ille. Eadem in aliis locis recitat: in *Catena aurea*, Capite XXVI. Evangelii in Matthæum: & in *Opuſculo contra errores Græcorum*. Combefiſius in Bibliotheca Concionatoria, in Paſſione Domini, ad hunc *Gregorii* locum, in Catena aurea deſcriptum, adnotat in margine: *Nuſquam hæc occurrunt: nec qui Latinorum azyma adverſus Græcos tutati ſunt, umquam produxerunt.*

Labitur Vir doctus. Peritiſſimus *Michael Lequienus* in Diſſertatione Damaſcenica V. num. XLI. nos docet: prædictum Gregorii teſtimonium legi paullo ſuſius in *Tractatu contra Græcos, qui habitus eſt Conſtantinopoli in Aedibus Fratrum Prædicatorum*, anno 1252. Tractatum in lucem emiſit Petrus Stevartius Ingolſtadii anno 1616. Exſtat etiam in Colonienſi, & Lugdunenſi Patrum Bibliotheca, & in Henrici Caniſiii Antiquis Lectionibus Tomo IV. in Editione a Jacobo Baſnagio curata. In ea parte, ubi agitur *de Sacramento Altaris*, teſtimonium Gregorii affertur: „ Audiant Græci
„ ſuper hoc *Beatum Gregorium in Dialogis*, (imo lege *Dialogum*, quo ipſum
„ nomine Græci vocabant:) quæ, & qualia Sacramento detrahentibus re-
„ ſponderit *Græco ſermone*, cum *in Græcia translegatione fungeretur*. Dicit
„ enim: *Solet plane moveri quæſtio, quod in Eccleſia alii fermentatum offe-*
„ *runt, alii panes azymos .... Unde fit, ut Romana Eccleſia offerat ayzmos*
„ *panes, &c.* (ut ſupra) Hæc ſunt verba Gregorii, quæ in *Vita ipſius Græ-*
„ *co ſermone* reperiuntur.

Animadverte 1. Verba illa fruſtra inquiri in *Regeſto Epiſtolarum*. 2. Ab Auctoribus hujuſce Tractatus deſcribi, veluti ſumpta ex *Vita ejus græce ſcripta*. 3. Eadem habuiſſe verba Gregorium, cum *legatione fungeretur* Conſtantinopoli, in aliquo colloquio. Sane *Photius* Cod. CCLII. excerpta refert *Vitæ Sancti hujus Pontificis*. An ergo ex illa ſumpta fuerint ſuperiora verba? Satis eſt, bona & optima fide egiſſe Aquinatem, Gregorii teſtimonium, quod ferebatur, adducentem: tametſi indices, quandoque mendoſos, ſequatur. Jacobum Echardum conſule, diligentiſſime diſſerentem de prædicto *Tractatu*, Tomo I. ad Annum 1252. & Jacobum Baſnagium in Præfatione.

CAPUT VI.

Mendoſus index Silveſtri pro Silverio Romano Pontifice expenditur. Itemque Anglorum Epiſcopi pro Epiſcopo Auguſtodunenſi. Ac demum Helenæ pro Irene Imperatrice.

I. MEndoſi indices occurrunt aliqui in *Summa Theologica*, quibus etiam hiſtoriæ veritas depravatur. Ad examen vocandi ſunt. Ait Thomas 2. 2. Quæſt. CVIII. Art. I. ad 4. *Sylveſter Papa excommunicavit eos, qui eum in exilium miſerunt, ut habetur* 23. *q.* 4. Nempe *Gratiani decretum* citatur, *Cauſa XXIII. Qu. IV. Capite XXX. Guiliſarius*, ut legitur. Quod utique Caput *Silveſtro* tribuebatur in Editionibus ante correctionem juſſu Gregorii XIII. adornatam: in qua *ex tribus vetuſtis exemplaribus* repoſitum eſt nomen *Silverii*, ad univerſæ Eccleſiæ Pontificatum anno 536. evecti. Hujuſce

Digitized by Google

juſce Romani Pontificis tempora ſatis indicat nomen *Guiliſarii*, Capitis illius initium, qui & *Viliſarius*, & *Beliſarius* dictus eſt: *Beliſarius Patricius* videlicet, qui Juſtiniano Imperatori inſerviebat, agebatque contra Gothos in Italia.

Caput illud, quod incipit *Guiliſarius*, deſumptum eſt ex Epiſtola, ſub nomine *Silverii Papæ ad Amatorem Epiſcopum* vulgata. In ea legitur, in exilium *Silverium* miſſum fuiſſe, eique ſuffectum in Sedem Romanam *Vigilium*: quod utique verum. Additur, latam in *Vigilium*, & *Beliſarium*, alioſque complices excommunicationis ſententiam: quod etiam anathema latum in alia legitur *Silverii* Epiſtola ad *Vigilium*. Tum vero ejuſmodi Epiſtolas commentitias eſſe, tum etiam commentitiam, quæ lata dicitur in Vigilium ſententia anathematis, Baronius docet ad Annum DXXXIX. num. V. & Pagius ad eumdem annum num. III. Conſentiunt cæteri Viri docti. Hinc duplex cubat error in citato ab Aquinate loco: primus, qui conſiſtit in mendoſo indice: alter, quo fabuloſa hiſtoria proditur.

Ad primum quod attinet errorem: inquiri merito poteſt, an *Silveſtrum* ſcripſerit Thomas, an potius Amanuenſibus tribui mendum debeat? Conſtat utique, *Gratiani Decreti*, ex quo ſententiam prompſit Aquinas, editiones plures ac etiam Codices Mſs. habuiſſe *Sylveſtrum*; ſed vetuſta quoque exſtitiſſe Mſs. exemplaria, in quibus legitur *Silverius*, ut fidem faciunt peritiſſimi ſub Gregorio XIII. ejuſdem Decreti Editores. Quidni ergo potuerint præſto eſſe Aquinati Codices bonæ notæ, in quibus legeret *Silverium*, non *Silv ſtrum*, & illum exſcriberet, non iſtum? Facillimum quoque fuit, ut *Silverii* nomen, notis compendiariis exaratum, commutaverint in *Silveſtrum*, oſcitantes aut imperiti Librarii, ſicuti *in Decreto*, ita in *Sancto Thoma*. Veriſimillimæ ſunt conjecturæ. *Summæ Theologicæ* Codicem Mſ. ſervat in Tabulario inſigne Brixienſe Canonicorum Capitulum: in quo ſcriptum legitur *Silur pp*: quæ nota compendiaria cur non potius *Silverium* indicet, quam *Silveſtrum*? Codicem diligentiſſime contulit Clariſs. *Carolus Doneda*, curante Humaniſſimo Viro *Hieronymo Verdura*, Neriani Oratorii alumno digniſſimo.

Utut vero ſeſe res habeat de voce: hiſtoriam certe *Aquinas* inducit, quam habent pro commentitia Viri doctiſſimi. Hac de re inſtituere examen non vacat. At mirum non fuerit, fabulam deprehendi potuiſſe, poſt tot ſecula: poſt agnitam ſcilicet, convictamque *Decretalium Epiſtolarum* ſuppoſitionem, quam Thomæ ætate olfecerat nemo: & poſtquam *Silverii*, & *Vigilii* acta ſevero diſcuti potuerunt examine, Veterum monumentorum luce præfulgente, quæ Thomæ ætate ignota erant. Verum enim vero ſolidiſſimam profert doctrinam Aquinas, quam ex illis *Silverii* actis, aliiſque exemplis confirmat ille, ac illuſtrat.

II. Mendoſus alius occurrit index 2. 2. Quæſt. CLXXXIX. Art. I. num. 3. *Sed ſicut Gregorius ſcribit Anglorum Epiſcopo, ut habetur in Decretis, Diſt. 48. ordinate ad ordines accedendum eſt &c.* Hæc ſine dubio Gregorii verba reperiuntur in Epiſtola CXI. Libri VII. Indict. II. juxta Romanam editionem, ſeu in Epiſtola CVI. Libri IX. apud Aſcetam Sammauræum Editorem. In Editione Romana inſcribitur Epiſtola, *Siagrio, Aetherio, Vigilio, & Deſiderio Epiſcopis Galliarum*: in Pariſienſi ſedium nomina efferuntur, *Syagrio Augustodunenſi, Aetherio Lugdunenſi, &c.*

Verba illa ſumpſit Aquinas ex *Decreto Gratiani*: in quo index prædictus diverſimode expreſſus legitur in Codicibus, ac Editionibus. Apud Turrecrematam in Editione, quam Juſtus Fontaninus, Archiepiſcopus Ancyranus, anno 1726. curavit Romæ, hæc ſolum habentur: *B. Gregorius ſcribit, dicens*. Gregoriana correcta editio ſic habet: *Beatus Gregorius ſcribit Syagrio Epiſcopo, & aliis Epiſcopis*. Codices legere Thomas potuit, ubi ſcriptum eſſet: *B. Gregorius Aug. Epiſcopo*: eodemque modo indicem tranſcripſerit.

Digitized by Google

rit. At notam illam *Aug.* legerint alii, & ſcripſerint *Ang.* adeoque expreſſerint, *Anglorum Epiſcopo*; cum legendum foret, *Auguſtodunenſi Epiſcopo*, ideſt *Siagrio*, qui primus in Epiſtolæ Gregorianæ titulo apparet: illum demum *Anglorum Epiſcopum* intellexerint *Auguſtinum* notiſſimum, *ad Anglos* convertendos miſſum a Sanctiſſimo Gregorio Pontifice.

Ita conjecturas cudere licebat. *Brixienſis* memoratus Codex lectionem aliam habet, animadverſione digniſſimam. In eo non legitur, *Anglorum Epo:* Sed *Magio Epo*. Deforme nomen eſt, quod genuinum, ab Aquinate ſine dubio lectum ſcriptumque, indicat *Siagrii Epiſcopi*. Codicis vetuſtas colligitur ex titulo *Fratris Thomæ*, nondum ſcilicet ſacra donati apotheoſi: *Explicit Summa Secunda Secunde partis Fratris Thome de Aquino Ord. Fratrum Predicatorum*. Accedunt verba. *Et eſt Dni Jacobi de Actis de Mutina Capellani Dni PP. & ejus ſacri Palacii Cauſ. Auditoris*. Apud Ughellum in Epiſcopis Brixienſibus vocatur *Jacobus de Actis*. Correctio in margine proſtat, *de Actis*: quam Codex noſter confirmat. Sub Joanne Papa XXII. munere fungebatur *Auditoris cauſarum ſacri palatii*: adlectuſque fuit in Sedem Brixienſem anno 1335. a Benedicto Papa XII. Laudatum Ughellum conſule.

III. Mendum enorme præferunt Summæ Theologicæ Editiones plures 2. 2. Qu. II. Art. VII. ad 3. Verba ſunt: „ Invenitur etiam in *Hiſtoriis* „ *Romanorum*, quod tempore *Conſtantini Auguſti*, & *Helenæ Matris* „ *ejus*, inventum fuit quoddam ſepulcrum, in quo jacebat homo, au„ ream laminam habens in pectore, in qua ſcriptum erat: *Chriſtus naſce„ tur ex Virgine, & ego credo in eum. O Sol, ſub Helenæ & Conſtantini* „ *temporibus iterum me videbis*. “ Ita legitur in *Romana* ſub Pio V. editione, & *Veneta* Dominici Nicolini anno 1593. & *Antuerpienſi*, (ſeu potius Colonienſi) Coſmæ Morelles anno 1612. & in aliis ejuſdem *Summæ* editionibus ſeorſim curatis. Enormis cubat error in nomine *Helenæ*: quem deterſum video, correctumque in Pariſienſi Editione apud *Sebaſtianum*, & *Gabrielem Cramoiſy* anno 1652. nomine *Irenis* ſubſtituto.

Factum refert Baronius ad Annum DCCLXXX. num. 8. *ex Theophane*, Græco Scriptore, in *Chronographia*, quæ locum habet in Hiſtoria Byzantina pag. 384. in Editione Regia Pariſienſi, & pag. 305. in Veneta. *Irene* mater erat *Conſtantini*, qui *Leonis IV.* Imperatoris filius erat. Eamdem inter Latinos narrat hiſtoriam *Sigebertus Gemblacenſis*, qui ſuam Chronographiam ad annum uſque 1112. perduxit. Verba ſunt ad Annum 782. *Conſtantinopoli quidam laminam auream invenit &c.* Id eveniſſe Theophanes adnotat, *ad longos Thraciæ muros*. Eadem occurrit narratio *ex Sigeberto* ſumpta apud *Vincentium Bellovacenſem*, qui Sancto Thomæ æqualis fuit in Speculo Hiſtoriali Libro XXIV. Capite CLXXII. & apud *Martinum Polonum* in Chronico, quod in annum 1278. perducitur. Præter edita ejuſdem Chronici exemplaria, Codices duos Mſs. conſulere licuit, qui *Conſtantinum*, & *Irenem* habet. Hiſtoriam denique refert *Ptolomeus Lucenſis*, Sancti Thomæ Aquinatis diſcipulus, fidiſſimuſque ſocius ejus, in Hiſtoria Eccl. Libro XIV. Capite XXVII. Teſtem citat *Richardum*. Hunc *Muratorius* in Præfatione ad Opus Ptolomæi vocat *Monachum Cluniacenſem*: ejuſque *Hiſtoriam* pollicetur, ſe luci publicæ daturum. Fidem ſuam liberavit Tomo IV. inter Antiquitates Italiæ medii ævi, ubi ejuſdem *Richardi Chronicon* exſtat typis editum: non integrum ab exordi[illegible], ſed quod reliquum eſt ab Imperio Caroli Magni ad annum uſque [illegible].

Hiſtorias Romanorum citat Sanctus Thomas: fort[illegible] *S[illegible]berti Gemblacenſis Chronographiam*, aut *Richardi Chronicon* ab ipſo etiam Ptolomæo Lucenſi defloratum. Quidni etiam legerit *Vincentium Bellovacenſem*, qui anno circiter 1264. vita mortali migravit. Itemque *Martinum Polonum*? In his *Ire-*

næ

Digitized by Google

ne mater Conſtantini legitur, non *Helena*: illud ergo nomen, non iſtud, legebat, ſcribebatque Sanctus Thomas. Apud Vincentium, & Ptolomæum Imperatricis nomen hoc modo ſcriptum occurrit, *Hyrene*. Conjici fortaſse poteſt, ex ea littera initiali H. occaſionem ſumpſiſse imperitos & oſcitantes Librarios, ut legerent, ſcriptoque mandarent *Helenam*, nomen utique *Irene* notius.

Conjecturis opus non eſt. *Irenem* ſcripſiſse Thomam, Codices Mſs. evincunt. Mihi duo præſto fuerunt. Alter eſt num. CXVII. in Veneta Sancti Marci Bibliotheca, ſtemmate Cardinalis Beſsarionis ornatus: ubi *Hyrene* legitur. Codex alter eſt *Brixienſis*, quem ſuperius memoravimus, nomen *Irenes* habens, ut datis ad me litteris admonuit laudatus Hieronymus Verdura. Similes alios exſtare Codices in Bibliothecis, nullus dubito.

CAPUT VII.

Veterum Hæreticorum nomina, quæ deformata leguntur in aliquibus Sancti Thomæ Operibus, emendantur. Menda ſunt, quæ cauſam habent Librariorum imperitiam. Codex Mſſ. expenſus.

I. HÆreſes, quæ in Eccleſia chriſtiana ortum habuere, recenſet Sanctus Thomas penes omnes in ſuis Operibus, ac refellit. Auctorum, qui eas invexerunt, adeo corrupta alicubi occurrunt nomina, ut mirum ſit plures pluresque curari Editiones potuiſſe, quin ulla cura fuerit de mendis, quæ ſane enormia ſunt, emendandis. Inter Diſsertationes noſtras, quæ numerantur Triginta, ac ſimul junctæ Venetiis prodierunt anno 1750. apud Jo. Baptiſtam Paſquali, de ejuſcemodi ſphalmatis, quibus Opuſculum *de Articulis fidei, & Sacramentis* conſpurcatum eſt, egimus in *Diſſertatione VIII.* Capite II. Argumentum iſtud, ut hæc laboris noſtri pars in *Præviis* etiam *Admonitionibus*, quæ ſingulis novæ Thomæ Operum editionis Voluminibus præmittuntur, locum habeat, iterum eo pertractandum conſilio adſumo, quo Sancti Thomæ Opera impoſterum expurgata edi poſſint, ac menda illa non Aquinati, ſed Librariis tribui debere, certiſſime innoteſcat.

In *Opuſculo*, quod juxta veterem ordinem numeratur *Quintum* in Romana ſub Pio V. editione, agit Aquinas *de Articulis fidei, & Sacramentis Eccleſiæ*. Hæreſes refellit orthodoxæ doctrinæ adverſas, earumque *Auctores* recenſet. In nominibus fœda irrepſiſse ſphalmata, adnotavimus: quæ in Pariſienſi *Opuſculorum* editione anno 1656. deterſa fuerunt ſtudio, & cura *Petri Pelican*, patria & profeſſione *Carnutenſis*, Ordinis Prædicatorum. Novas addere curas noſtras liceat.

In Expoſitione primi Articuli *de Eſſentiæ divinæ unitate*, tertius numeratur error *Atropomonſitar m, ponentium unum Deum; ſed dicentium eum corporeum, & ad modum hum ni corporis formatum*. Monſtroſam rejice vocem: ac repone, *Anthropomorphitarum*. Genuinum nomen habet Aquinas 2. 2. Qu. CLXXXVIII. Art. V. „ In *Collationibus Patrum*, (collatio eſt X. Capite „ IV.) legitur, quod Abbas *Serapion* propter ſimplicitatem incidit in erro- „ rem *Anthropomorphitarum*: idest eorum, qui Deum habere humanam for- „ mam arbitrabantur. “ Idem nomen legitur in *Indice Univerſali in omnia Opera Divi Thomæ de Aquino*, quem concinnavit Petrus Bergomenſis. Opus in lucem prodiit *Bononiæ* anno 1475. *Baſileæ* 1478. *Venetiis* 1497. *Romæ* 1535. & iterum 1570. qua utor Editione.

Contra quartum Articulum, qui *pertinet ad effectum gratiæ, per quam vivificatur Eccleſia a Deo*, excogitatas refert hæreſes plures Aquinas: „ Alii „ vero, (inquiens) qui *Paſſalonitæ* dicuntur, intantum ſilentio ſtudent, „ ut naribus, & labiis digitum apponant. *Paſſalos* enim græce, dicitur *pa-* „ *lus*:

„ *lus:* & *Ranchos* , naſus . “ Legendum Pelicanus jubet ῥύγχος , *Rynchos* : itemque παττalos , *Pattalos* : ac demum , παττα λορυγχιτας , *Pattalorynchitæ* . Primæ vocis recta emendatio eſt: quæ ſequuntur correctiones duæ , ſuperfluæ ſunt. Lexica namque , & Græci Scriptores utrumque habent juxta variam dialectum, *Pattalos* & *Paſſalos*, *Pattalorynchitæ* & *Paſſalorynchitæ* . Sanctus Auguſtinus Hæreſi LXIII. ſic ait : „ *Paſſalorynchitæ* intantum ſilentio „ ſtudent , ut naribus & labiis ſuis digitum apponant , ne vel ipſam taci- „ turnitatem voce præripiant , quando tacendum eſſe ſibi arbitrantur : „ πάσσαλος enim græce dicitur *palus* , & ῥύγχος *naſus* . Cur autem per *pa-* „ *lum* digitum ſignificare maluerint, a quibus hoc nomen compoſitum , ne- „ ſcio: cum græce & dicatur *digitus* δάκτυλος, & poſſint utique *Dactyloryn-* „ *chitæ* multo evidentius nuncupari . “ In Auguſtino legebat Aquinas , *Rynchos* : imperiti Librarii expreſſerunt *Ranchos* . Fuerit etiam typorum mendum.

Ibidem decimus error eſt *Ariſcianiſtarum*, (& in aliis editionibus *Priſcianiſtarum* ,) *& etiam Mathematicorum dicentium : homines fatalibus ſtellis obligatos* . Mendum utrumque corrige , quod irrepſit pro vero nomine *Priſcillianiſtarum :* quos *in Hiſpania* , (ait Auguſtinus Hæreſi LXX.) *Priſcillianus inſtituit*. Cur etiam *Mathematici* dicti fuerint , docet ibidem Sanctus Pater : „ Adſtruunt etiam (inquiens ,) fatalibus ſtellis homines colligatos , ipſum- „ que corpus noſtrum ſecundum duodecim ſigna cœli eſſe compoſitum : ſic- „ ut hi , qui *Mathematici* vulgo appellantur , conſtituentes in capite Arie- „ tem , Taurum in cervice &c. “ Ex hoc fonte ſua hauriebat Sanctus Thomas. Germanum nomen occurrit Libro III. contra Gentes Capite LXXXV. num. 13. *Priſcillianiſtæ hujuſmodi erroris etiam rei fuerunt , ut dicitur in* (Auguſtini) *Libro de Hæreſibus* . Ita ſcilicet in Editione Romana ſub Pio V. & Veneta Dominici Nicolini anno 1593. In Indice Petri Bergomatis V. *Hæreſis* , num. 96. dicuntur *Priſcianiſtæ :* quod eſt indicio , aut imperitis Librariis , aut oſcitantibus Typothetis tribui mendum debere . Præ manibus habeo Venetam *Summæ Theologicæ* editionem anni 1501. in qua *Priſcilianiſtæ* , non geminata Littera L. occurrunt.

Eodem in loco duodecimus numeratur error , quo implicati referuntur *Texerarecochitæ , id ſt Quartodecumani , qui dicunt quartadecima luna Paſchæ eſse celebrandum , quocumque die ſeptimanæ occurreret* . Quis vocabulum ferat opicum , barbarum , deformatumque ? Hæretici appellari debent *Teſſareſcædecatitæ* , τεσσαρεσκαιδεκατῖται , ideſt *Quartodecimani* . Vide Epiphanium Hæreſi L. ac Auguſtinum Hæreſi XXIX. Voces hujuſmodi compendiariis fortaſſe notis exaratas minus recte tum legere , tum tranſcribere potuerunt minus periti Librarii . In Catalogo Hæreticorum , quem concinnavit Bernardus Lutzenburgius , edito Coloniæ anno 1537. cum mendo bis legitur vox illa , *Teſſeradecatitæ*, & *Teſſereſdecaticæ*. Mendoſa proprie non eſt vox , *Quartodecumani :* ſed *Quartodecimanos* Thomam ſcripſiſſe , nullus dubitaverim .

Parte II. *de Sacramentis Eccleſiæ* inter errores catholicæ fidei diſſonos primus recenſetur *Solentianorum , qui baptiſmum in aqua non recipiunt , ſed ſolum baptiſmum ſpiritualem*. Abſonam vocem ſpongia dele . Hæretici dicendi ſunt *Seleuciani* , ſeu *Herminiani* , ut ait Auguſtinus Hæreſi LIX. *ab auctoribus Seleuco , vel Hermia : qui elementorum materiam , de qua factus eſt mundus , non a Deo factam dicunt , ſed Deo coæternam ..... Baptiſmum in aqua non accipiunt* .

Adverſus Auguſtiſſimum Euchariſtiæ Sacramentum ſecundus error eſt *Arrodinicarum , qui offerunt in Sacramento hoc panem & caſeum* . Nomen eſſe *Artotyritarum* , docent Epiphanius Hæreſi XLIX. & Auguſtinus Hæreſi XXVIII. Ita vero errantes homines vocatos adnotat Epiphanius num. 2.

quod

quod ad celebranda myſteria ſua ἄρτον, *arton* (panem,) καὶ τύρον, *tyron* (caſeum) *adhibent*. In *Summa Theologica* III. P. Qu. LXXIV. Art. I. vox eſt *Artotyritarum*: eamdemque ex *Opuſculo*, quod emaculamus, citat Petrus Bergomas in Indice generali, V. *Hæreſis*, num. 55.

Ibidem ſequitur tertius error *Cataphrygum*, *ſeu Preputiatorum*, *qui de ſanguine infantis*, *quem de toto ejus corpore minutis punctorum vulneribus extorquent*, *quaſi Euchariſtiam ſuam conficere perhibentur*, *immiſcentes eum farinæ*, *panemque inde facientes*. Infame & crudele facinus tribuit Auguſtinus de Hæreſibus num. 26. hæreticis, quos vocat *Cataphryges*: & num. 27. hæreticis, quos vocat *Pepuzianos*. Hinc vero corrupta vox *Preputiatorum*. Ab oppido *Pepuza in Phrygia*, quem locum præcipue venerabantur, dictos *Pepuzianos*, admonet Epiphanius Hæreſi XLVIII. num. 14. Impia ſacra prædicta, quæ ipſi peragebant, refert etiam Damaſcenus de Hæreſibus num. 49. Auguſtinum legebat, exſcribebatque Sanctus Thomas: cum eoque affert *Cataphryges*, *& Pepuzianos* III. P. Qu. citata LXXIV. Art. I. Idem nomen in *Opuſculo*, quo de agimus, legebat Petrus Bergomas, ut ejus Index fidem facit.

Idem recurrit mendum in expoſitione ſexti erroris *Preputiatorum*, *qui tantum dant mulieribus principatum*, *ut Sacerdotio quoque apud eos honorentur*. Corrige, & lege, *Pepuzianorum*. His recenſitum errorem tribuunt Auguſtinus loco citato, & Epiphanius Hæreſi XLVIII. num. 2. & Damaſcenus loco jam indicato.

Contra hoc Sacramentum extremæ unctionis (verba ſunt Sancti Thomæ juxta vulgatas editiones) *eſt error Eraconitarum*, *qui feruntur*, *ſuos morientes novo modo quaſi redimere per oleum*, *& balſamum*, *& aquam*, *& invocationibus*, *quas hebraicis verbis dicunt ſuper capita eorum*. Eadem jam ſcripſerat Auguſtinus num. XVI. ubi vero nomine *Heracleonitæ* appellantur ab *Heracleone*. Conſule etiam Epiphanium Hæreſi XXXVI. num. 2. & Damaſcenum num. 36.

Contra Sacramentum Ordinis error exponitur *Arrii*, *qui dicebat*, *Presbyterum ab Epiſcopo non debere diſcerni*. Legendum ſine dubio *Aerii*. Apud Auguſtinum num. LIII. legimus: *Aerianos ab Aerio* (dictos,) *qui cum eſſet Presbyter*, *doluiſſe fertur quod Epiſcopus non potuit ordinari*... *Dicebat enim*, *Presbyterum ab Epiſcopo nulla differentia debere diſcerni*. Hæc verba legebat Thomas. Conſule Epiphanium Hæreſi LXXV. ubi Sectæ Auctor græce ſcribitur Ἀέριος, latine ſcilicet *Aerius*, ſolutis duabus primis vocalibus, non vero Dyphtongi nexu colligatis. Vitiatum nomen occurrit etiam in *Summa Theologica* 2. 2. Qu. CLXXXIV. Art. VI. ad I. „ *Auguſtinus* in Libro „ de Hæreſibus dicit, quod *Arriani* dicebant, Presbyterum ab Epiſcopo „ nulla differentia debere diſcerni. “ At in Auguſtino legebat Aquinas *Aerianos*, non *Arrianos*. Quid? quod in Veneta apud Junctas editione anni 1588. legimus *Africanos*. Jam diſce, ejuſmodi ſphalmatum auctores dici debere Librarios, & Typothetas. *Bernardus Lutzenburgius* adnotat in Catalogo Hæreticorum: *Aerianos* dici, & *Erianos*. Indicat nimirum poſterior vox iſta, duas primas vocales ab imperitis inſtar Dyphtongi acceptas fuiſſe: unde aliquæ etiam editiones præſtant *Ærianos*. Mirum eſt, tot in *Summæ Theologicæ* editionibus, quas curarunt Viri docti, intactum reperiri mendum: quod primus (ut puto) deterſit *Joannes Nicolajus*. Miratio augetur ex eo, quod ipſi Editores margini appoſuerint *Libri de Hæreſibus* ab Auguſtino elucubrati, quem citat Aquinas, *Caput* LIII. in quo *Aeriani* leguntur, non *Arriani*. Ait ibidem Auguſtinus: *Aerium in Arianorum hæreſim lapſum eſſe*, ac propria quoque cudiſſe dogmata. Ait etiam Epiphanius Hæreſi LXXV. num. 1. *Aerium iſtum fuiſſe ſecta penitus Arianum*. Hinc fortaſſe ſuſpicio locum habeat, doctos *Theologicæ Summæ* Editores mutare vocem

Digitized by Google

cem *Arianorum* noluiſſe, propterea quod *Aeriani*, qui Presbyterum non diſcernebant ab Epiſcopo, erant etiam ſecta *Ariani*. Hoc ſenſu vox *Arianorum* utcumque ſuſtineri poteſt: at vox *Arii*, aut *Arrii*, cui prædictus error in *Opuſculo* tribuitur, ratione vindicari nulla poteſt.

II. Jam patet vero *Opuſculi* menda non Aquinati, ſed Librariis, ac etiam Typothetis tribui debere. Argumentum ſequitur peremptorium ex collatione Codicis Mſ. in quo vel indicata ſphalmata non exſtant; vel ſi menda ſint, eo modo ſcripta inveniuntur, ut veram indicent lectionem, ac Librarii culpam ſine dubio prodant. Vetuſtum chartaceum parvum Codicem Mſ. ſervat Veneta noſtra Sanctorum Joannis, & Pauli Bibliotheca, in quo nonnulla continentur *Sancti Thomæ Opuſcula*, aliorum Opuſculis immixta. Codicem miniſtravit Humaniſſimus *Dominicus Maria Berardellus*, Bibliothecæ præfectus. Ipſum ambo ad examen vocavimus, ac diligenter contulimus: licuitque deprehendere, Codicis ejuſdem fide corrigi nonnulla, quæ in Editiones irrepſerunt, menda poſſe: eademque demum ad imperitiam Librariorum ſine dubio pertinere.

Deformi *Atropomonſitarum* vocabulo Codex caret. Prima manu ſcriptum erat, *Antropophetarum*, *alias Antropomorphitarum*: at ſuperinducto calamo vox prior exarata legitur hoc modo, *Antroporphetarum*. Nemo non videt, in Codice qui exſcribebatur, compendio quodam verum nomen *Anthropomorphitarum* ſcriptum fuiſſe: notamque compendiariam non intelligentes, voces deformes exaraſſe Librarios. Genuinum nomen Codicis noſtri Librario notum erat: unde ſcripſit, *alias Antropormorphitarum*.

Paſſalonitæ, qui in Editionibus occurrunt, in Codice vocantur *Paſſalorinche*: ſine dubio, *Paſſaloryncbitæ*. Editiones habent, *Ranchos*, *naſus*: habet Codex, *Rinchos* (*Ryncbos*,) *naſus*; uti recte poſt Auguſtinum ſcripſerat Aquinas. Atvero in hoc Articulo quarto alia ſunt Librarii menda: ſcilicet *Therinthi* pro *Cerintho*, & *Credonis* pro *Cerdone*. Aliquæ editiones præſtant *Cendonem*.

Pro voce *Ariſcianiſtarum*, ſeu *Priſcianiſtarum* legimus in Codice nomen *Piſillianiſtarum*: quod utique nomen eſt *Priſcillianiſtarum*. Sequitur autem enormius in eodem Codice, quam in Editionibus, mendum in Hæreticis, qui ſcribuntur *Texerathobitæ*, *ideſt quarta decimi anni*. Certum ſit, compertumque, ejuſmodi ſphalmata ad imperitos Librarios pertinere.

Solentiani, ideſt *Seleuciani* prætermiſſi ſunt in Codice, in quo ſic legimus: *Primus* (error) *quidem eorum eſt, qui baptiſmum in aqua non recipiunt*. Pro mendoſa voce *Arrodinicarum* legitur alia mendoſa *Artodiniearum*. Primæ litteræ genuinum indicant nomen *Artotyritarum*.

Editiones bis habent *Preputiatos* hæreticos, *Cataphrygibus* junctos. Codex primo loco *Preputiatos* offert: loco altero *Peputianos*, ideſt *Pepuzianos*; quæ germana vox eſt. Alia ſunt in Codice ſphalmata ibidem: *Aquinorum* pro *Aquariis*, & *Oppitarum* pro *Ophitis*. Errant denique Editiones in voce *Eraconitarum*: ſed habet Codex *Eraelonitas*, ideſt *Heracleonitas*. Uti vero in Editionibus, ita in Codice legitur *error Arrii*, qui ad *Aerium* pertinet. Jamvero demonſtratum puto, menda ejuſcemodi ex calamo peritiſſimi Thomæ excidiſſe numquam: eademque aut imperitis, aut oſcitantibus Librariis, ac etiam Typothetis imputari debere. De imperitia Thomæ ſuſpicari, imperitiſſimum & inſaniſſimum foret.

INDEX

INDEX

QUAESTIONUM, ET ARTICULORUM

Quæ in hoc volumine continentur.

SUPPLEMENTI TERTIAE PARTIS SUMMAE THEOLOGICAE

QUAESTIO I.

De partibus pœnitentiæ in ſpeciali, & primo de contritione.

1 *UTrum contritio ſit dolor pro peccatis aſſumptus cum propoſito confitendi.*
2 *utrum ſit actus virtutis.*
3 *utrum attritio poſſit fieri contritio.*

QUAESTIO II.

De obiecto contritionis.

1 *utrum homo debeat conteri de pœnis, & non ſolum de culpa.*
2 *utrum contritio eſſe debeat de originali.*
3 *utrum de omni actuali commiſſo.*
4 *utrum de omni peccato actuali committendo.*
5 *utrum de peccato alieno.*
6 *utrum de ſingulis peccatis mortalibus.*

QUAESTIO III.

De quantitate contritionis.

1 *utrum contritio ſit maior dolor qui eſſe poſſit in natura.*
2 *utrum poſſit eſſe nimis magnus dolor.*
3 *utrum poſſit eſſe maior dolor de uno peccato quam de alio.*

QUAESTIO IV.

De tempore contritionis.

1 *utrum tota iſta vita ſit tempus contritionis.*
2 *utrum expediat continue conteri de peccato.*
3 *utrum animæ ſeparatæ contriſtentur de peccatis.*

QUAESTIO V.

De effectu contritionis.

1 *utrum remiſſio peccatorum ſit effectus contritionis.*
2 *utrum contritio poſſit totaliter auferre reatum pœnæ.*
3 *utrum parva contritio ſufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.*

QUAESTIO VI.

De confeſſione, & eius neceſſitate.

1 *utrum confeſſio ſit neceſſaria ad ſalutem.*
2 *utrum ſit de iure naturali.*
3 *utrum omnes teneantur ad confeſſionem.*
4 *utrum quis poſſit confiteri peccatum, quod non habet.*
5 *utrum teneamur ſtatim confiteri peccatum.*
6 *utrum poſſit cum aliquo diſpenſari, ne homini confiteatur.*

QUAESTIO VII.

De confeſſionis quidditate.

1 *utrum Auguſtinus convenienter confeſſionem definiat, quod confeſſio eſt, per quam morbus latens cum ſpe veniæ aperitur.*
2 *utrum confeſſio ſit actus virtutis.*
3 *utrum ſit actus virtutis pœnitentiæ.*

QUAESTIO VIII.

De miniſtro confeſſionis.

1 *utrum ſit neceſſarium confiteri ſacerdoti.*
2 *utrum liceat in aliquo caſu alteri confiteri quam ſacerdoti.*
3 *utrum aliquis non ſacerdos poſſit audire in confeſſione peccata venialia extra caſum neceſſitatis.*
4 *utrum ſit neceſſarium confiteri proprio ſacerdoti.*

Digitized by Google

5 *utrum poſsit aliquis alteri ſacerdoti confiteri quam proprio, ex privilegio, vel mandato ſuperioris.*
6 *utrum moriens poſsit abſolvi a quolibet ſacerdote.*
7 *utrum pœna temporalis taxetur ſecundum quantitatem culpæ.*

QUAESTIO IX.

De qualitate confeſſionis.

1 *utrum confeſſio poſſit eſſe informis.*
2 *utrum oporteat confeſſionem integram eſſe.*
3 *utrum quis poſſit per alium, vel per ſcriptum confiteri.*
4 *utrum illæ ſexdecim conditiones quæ aſſignantur a magiſtris, requirantur in confeſſione.*

QUAESTIO X.

De effectu confeſſionis.

1 *utrum confeſſio liberet a morte peccati.*
2 *utrum liberet aliquo modo a pœna.*
3 *utrum aperiat paradiſum.*
4 *utrum tribuat ſpem ſalutis.*
5 *utrum confeſsio generalis deleat peccata mortalia oblita.*

QUAESTIO XI.

De ſigillo confeſſionis.

1 *utrum in quolibet caſu teneatur homo celare ea quæ ſunt ſub ſigillo confeſſionis.*
2 *utrum ſigillum confeſsionis ſe extendat ad alia, quam quæ habita ſunt in confeſſione.*
3 *utrum ſolus ſacerdos ſigillum confeſſionis habeat.*
4 *utrum ſacerdos poſſit revelare confeſsionem de licentia confitentis.*
5 *utrum teneatur celare ea quæ etiam aliter novit.*

QUAESTIO XII.

De ſatisfactione, & eius quidditate.

1 *utrum ſatisfactio ſit virtus, vel actus virtutis.*
2 *utrum ſit actus iuſtitiæ.*
3 *utrum definitio ſatisfactionis convenienter aſſignetur ab Auguſtino.*

QUAESTIO XIII.

De ſatisfactionis poſſibilitate.

1 *utrum homo poſſit ſatisfacere Deo.*
2 *utrum unus pro alio poſſit ſatisfacere.*

QUAESTIO XIV.

De qualitate ſatisfactionis.

1 *utrum homo poſſit de uno peccato ſine alio ſatisfacere.*
2 *utrum poſſit ſatisfacere exiſtens extra caritatem de peccatis aliis ſibi prius dimiſſis.*
3 *utrum homini, poſtquam habuerit caritatem, ſatisfactio præcedens incipiat valere.*
4 *utrum opera ſatisfactoria extra caritatem facta ſint alicuius boni meritoria.*
5 *utrum valeant ad mitigationem pœnæ infernalis.*

QUAESTIO XV.

De his, per quæ fit ſatisfactio.

1 *utrum oporteat fieri ſatisfactionem per opera pœnalia.*
2 *utrum flagella quibus punimur a Deo in hac vita, ſint ſatisfactoria.*
3 *utrum convenienter enumerentur opera ſatisfactoria.*

QUAESTIO XVI.

De ſuſcipientibus hoc ſacramentum.

1 *utrum pœnitentia poſſit eſſe in innocentibus.*
2 *utrum in Sanctis qui ſunt in gloria.*
3 *utrum in Angelis bonis, vel malis.*

QUAESTIO XVII.

De poteſtate clavium.

1 *utrum claves debeant eſſe in Eccleſia.*
2 *utrum clavis ſit poteſtas ligandi, ac ſolvendi.*
3 *utrum ſint duæ, vel una tantum.*

QUAESTIO XVIII.

De effectu clavium.

1 *utrum poteſtas clavium ſe extendat ad culpæ remiſſionem.*
2 *utrum ſe extendat ad remiſſionem pœnæ.*
3 *utrum ſacerdos per poteſtatem clavium poſſit ligare.*
4 *utrum ſacerdos poſſit ligare, & ſolvere ſecundum proprium arbitrium.*

QUAESTIO XIX.

De miniſtris clavium.

1 *utrum ſacerdos legalis claves habuerit.*
2 *utrum Chriſtus claves habuerit.*
3 *utrum ſoli ſacerdotes claves habeant.*
4 *utrum ſancti viri non ſacerdotes claves habeant, vel uſum.*
5 *utrum mali ſacerdotes uſum clavium habeant efficacem.*
6 *utrum ſchiſmatici, hæretici, excommunicati, ſuſpenſi, degradati habeant uſum clavium.*

QUAESTIO XX.

De his in quos uſus clavium exerceri poteſt.

1 *utrum ſacerdos poſſit uti clave, quam habet, in quemlibet hominem.*
2 *utrum ſacerdos poſſit ſemper ſuum ſubditum abſolvere.*
3 *utrum aliquis poſſit uti clavibus in ſuum ſuperiorem.*

QUAESTIO XXI.

De excommunicatione.

1 *utrum convenienter definiatur excommunicatio.*
2 *utrum Eccleſia debeat aliquem excommunicare.*
3 *utrum aliquis ſit excommunicandus pro aliquo damno temporali.*
4 *utrum excommunicatio iniuſte lata aliquem habeat effectum.*

QUAESTIO XXII.

De his qui poſſunt excommunicare, & excommunicari.

1 *utrum quilibet ſacerdos poſſit excommunicare.*
2 *utrum non ſacerdos poſſit excommunicare.*
3 *utrum excommunicatus, vel ſuſpenſus poſſit excommunicare.*
4 *utrum aliquis ſeipſum, vel æqualem, vel ſuperiorem poſſit excommunicare.*
5 *utrum aliqua communitas poſſit excommunicari.*
6 *utrum ſemel excommunicatus poſſit iterum excommunicari.*

QUAESTIO XXIII.

De participatione cum excommunicatis.

1 *utrum liceat excommunicato communicare in puris corporalibus.*
2 *utrum participans excommunicato ſit excommunicatus.*
3 *utrum participare excommunicato in caſibus non conceſſis ſit ſemper peccatum mortale.*

QUAESTIO XXIV.

De abſolutione ab excommunicatione.

1 *utrum quilibet ſacerdos poſſit ſuum ſubditum abſolvere ab excommunicatione.*
2 *utrum aliquis invitus poſſit abſolvi.*
3 *utrum poſſit abſolvi ab una excommunicatione, & non ab alia.*

QUAESTIO XXV.

De indulgentia.

1 *utrum per indulgentias poſſit aliquid remitti de pœna ſatisfactoria.*
2 *utrum indulgentiæ tantum valeant, quantum ſonant.*
3 *utrum ſit indulgentia facienda pro temporali ſubſidio.*

QUAESTIO XXVI.

De his qui poſſunt indulgentias facere.

1 *utrum ſacerdos parochialis poſſit indulgentias facere.*
2 *utrum diaconus, vel non ſacerdos poſſit indulgentias facere.*
3 *utrum Epiſcopus poſſit indulgentias facere.*
4 *utrum exiſtens in peccato mortali poſsit indulgentias facere.*

QUAESTIO XXVII.

De his quibus valent indulgentiæ.

1 *utrum indulgentiæ valeant exiſtentibus in peccato mortali.*
2 *utrum valeant religioſis.*
3 *utrum valeant illis qui non faciunt id pro quo dantur.*
4 *utrum valeant illis qui dant.*

QUAESTIO XXVIII.

De ſolemni ritu pœnitentiæ.

1 *utrum aliqua pœnitentia poſſit publicari, vel ſolemnizari.*
2 *utrum ſolemnis pœnitentia poſſit iterari.*
3 *utrum publica pœnitentia ſit imponenda.*

QUAESTIO XXIX.

De ſacramento extremæ unctionis.

1 *utrum extrema unctio ſit ſacramentum.*
2 *utrum ſit unum ſacramentum.*
3 *utrum hoc ſacramentum ſit a Chriſto inſtitutum.*
4 *utrum oleum olivæ ſit conveniens materia huius ſacramenti.*
5 *utrum oporteat oleum eſſe conſecratum.*
6 *utrum materia huius ſacramenti debeat per Epiſcopum conſecrari.*
7 *utrum hoc ſacramentum habeat aliquam formam.*
8 *utrum forma huius ſacramenti debeat proferri per orationem deprecativam.*
9 *utrum prædicta oratio ſit competens forma huius ſacramenti.*

QUAESTIO XXX.

De effectu huius ſacramenti.

1 *utrum extrema unctio valeat ad remiſſionem omnium peccatorum.*
2 *utrum ſanitas corporalis ſit effectus huius ſacramenti.*
3 *utrum hoc ſacramentum imprimat characterem.*

QUAESTIO XXXI.

De miniſtro huius ſacramenti.

1 *utrum laicus poſſit conferre hoc ſacramentum.*
2 *utrum diaconus.*
3 *utrum ſolus Epiſcopus.*

QUAESTIO XXXII.

Quibus hoc ſacramentum conferri debet, & in qua parte.

1 *utrum hoc ſacramentum debeat conferri ſanis.*
2 *utrum in qualibet infirmitate.*
3 *utrum furioſis, & amentibus.*
4 *utrum pueris.*
5 *utrum totum corpus debeat inungi.*
6 *utrum convenienter determinentur partes in quibus inungitur.*
7 *utrum mutilati in prædictis partibus tantum inungi debeant.*

QUAESTIO XXXIII.

De iteratione huius ſacramenti.

1 *utrum hoc ſacramentum debeat iterari.*
2 *utrum in eadem infirmitate debeat iterari.*

QUAESTIO XXXIV.

De ſacramento ordinis.

1 *utrum ordo in Eccleſia eſſe debeat.*
2 *utrum convenienter definiatur.*
3 *utrum ſit ſacramentum.*
4 *utrum eius forma convenienter exprimatur.*
5 *utrum hoc ſacramentum materiam habeat.*

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO XXXV.

De effectu huius ſacramenti.

1 *utrum in ſacramento ordinis gratia gratum faciens conferatur.*
2 *utrum imprimatur character.*
3 *utrum ſacramentum ordinis ſupponat characterem baptiſmalem.*
4 *utrum præſupponat characterem confirmationis.*
5 *utrum character unius ordinis præſupponat characterem alterius.*

QUAESTIO XXXVI.

De qualitate ſuſcipientium.

1 *utrum in ſuſcipientibus hoc ſacramentum requiratur bonitas vitæ.*
2 *utrum requiratur ſcientia totius Scripturæ.*
3 *utrum ex ipſo merito vitæ aliquis ordinis gradus conſequatur.*
4 *utrum promovens ad ordines indignum peccet.*
5 *utrum in peccato exiſtens poſſit ſine peccato uti ordine ſuſcepto.*

QUAESTIO XXXVII.

De diſtinctione ordinum.

1 *utrum ordo debeat in plures diſtingui.*
2 *quot ſint ordines.*
3 *utrum debeant diſtingui per ſacros, & non ſacros.*
4 *utrum actus ordinum convenienter aſſignentur.*
5 *quando ordinum characteres imprimantur.*

QUAESTIO XXXVIII.

De conferentibus hoc ſacramentum.

1 *utrum ſolus Epiſcopus poſſit hoc ſacramentum conferre.*
2 *utrum hæreticus, vel quicumque ab Eccleſia præciſus poſſit hoc ſacramentum conferre.*

QUAESTIO XXXIX.

De impedimentis huius ſacramenti.

1 *utrum ſexus femineus impediat huius ſacramenti ſuſceptionem.*
2 *utrum carentia uſus rationis.*
3 *utrum ſervitus.*
4 *utrum homicidium.*
5 *utrum illegitima nativitas.*
6 *utrum defectus membrorum.*

QUAESTIO XL.

De his quæ annexa ſunt ſacramento ordinis.

1 *utrum ordinati debeant habere coronæ raſuram.*
2 *utrum corona ſit ordo.*
3 *utrum per acceptionem coronæ abrenuntiet aliquis bonis corporalibus.*
4 *utrum ſupra ſacerdotalem ordinem debeat eſſe poteſtas epiſcopalis.*
5 *utrum epiſcopatus ſit ordo.*
6 *utrum ſupra Epiſcopos ſit alia ſuperior poteſtas.*
7 *utrum veſtes miniſtrorum ſint convenienter inſtitutæ.*

QUAESTIO XLI.

De ſacramento matrimonii.

1 *utrum matrimonium ſit de iure naturali.*
2 *utrum cadat ſub præcepto.*
3 *utrum eius actus ſit licitus.*
4 *utrum poſſit eſſe meritorius.*

QUAESTIO XLII.

De matrimonio inquantum eſt ſacramentum.

1 *utrum ſit ſacramentum.*
2 *utrum debuerit inſtitui ante peccatum.*
3 *utrum conferat gratiam.*
4 *utrum carnalis copula ſit de integritate matrimonii.*

QUAESTIO XLIII.

De matrimonio quantum ad ſponſalia.

1 *quid ſint ſponſalia.*
2 *qui poſſint contrahere ſponſalia.*
3 *utrum ſponſalia dirimi poſſint.*

QUAESTIO XLIV.

De matrimonii definitione.

1 *utrum matrimonium ſit in genere coniunctionis.*
2 *utrum convenienter nominetur.*
3 *utrum convenienter definiatur.*

QUAESTIO XLV.

De conſenſu matrimonii.

1 *utrum conſenſus ſit cauſa efficiens matrimonii.*
2 *utrum oporteat conſenſum exprimere per verba.*
3 *utrum conſenſus per verba de futuro faciat matrimonium.*
4 *utrum conſenſus etiam per verba expreſſus, ſi deſit interior conſenſus, faciat matrimonium.*
5 *utrum conſenſus in occulto factus per verba de præſenti faciat matrimonium.*

QUAESTIO XLVI.

De conſenſu, cui advenit iuramentum, vel copula carnalis.

1 *utrum iuramentum conſenſui per verba de futuro expreſſo adiunctum faciat matrimonium.*
2 *utrum copula carnalis eidem conſenſui adveniens faciat matrimonium.*

QUAESTIO XLVII.

De conſenſu coacto.

1 *utrum aliquis conſenſus poſſit eſſe coactus.*
2 *utrum aliqua coactio cadat in conſtantem virum.*
3 *utrum conſenſus coactus tollat matrimonium.*
4 *utrum conſenſus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis.*
5 *utrum conſenſus conditionatus faciat matrimonium.*
6 *utrum aliquis poſſit cogi a patre ad faciendum matrimonium.*

QUAESTIO XLVIII.

De obiecto conſenſus.

1 *utrum conſenſus qui facit matrimonium, ſit conſenſus in carnalem copulam.*
2 *utrum conſenſus propter aliquam cauſam inhoneſtam faciat matrimonium.*

QUAESTIO XLIX.

De bonis matrimonii.

1 *utrum debeat habere aliqua bona, quibus excuſetur.*
2 *utrum ſufficienter bona illa aſſignentur.*
3 *utrum bonum ſacramenti ſit principalius inter alia bona.*
4 *utrum actus matrimonii per prædicta bona a peccato excuſetur.*
5 *utrum ſine eis aliquando excuſari poſſit.*
6 *utrum quando eſt ſine eis, ſit ſemper peccatum mortale.*

QUAESTIO L.

De impedimentis matrimonii in generali.

utrum in matrimonio poſſint eſſe aliqua impedimenta.

QUAESTIO LI.

De impedimento erroris.

1 *utrum error de ſui natura matrimonium impediat.*
2 *utrum omnis error.*

QUAESTIO LII.

De impedimento conditionis ſervitutis.

1 *utrum conditio ſervitutis impediat matrimonium.*
2 *utrum ſervus ſine conſenſu domini ſui poſſit matrimonium contrahere.*
3 *utrum aliquis poſſit ſe ſervum facere, poſtquam uxoratus eſt, ſine conſenſu uxoris.*
4 *utrum nati debeant ſequi conditionem patris, vel matris.*

QUAESTIO LIII.

De impedimento voti, & ordinis.

1 *utrum votum ſimplex dirimat matrimonium.*

Digitized by Google

2 utrum votum ſolemne.
3 utrum ſacer ordo impediat matrimonium.
4 utrum poſt matrimonium poſſit aliquis ordines ſuſcipere.

QUAESTIO LIV.

De impedimento conſanguinitatis.

1 utrum conſanguinitas convenienter definiatur.
2 utrum convenienter diſtinguatur per gradus, & lineas.
3 utrum de iure naturali matrimonium convenienter impediatur per aliquos gradus.
4 utrum gradus matrimonium impedientes poſſint per Eccleſiam taxari.

QUAESTIO LV.

De impedimento affinitatis.

1 utrum affinitas ex matrimonio cauſetur.
2 utrum maneat poſt mortem viri, vel uxoris.
3 utrum cauſetur ex illicito concubitu.
4 utrum ex ſponſalibus.
5 utrum affinitas ſit cauſa affinitatis.
6 utrum affinitas impediat matrimonium.
7 utrum habeat per ſeipſam gradus.
8 utrum gradus affinitatis extendantur, ſicut gradus conſanguinitatis.
9 utrum matrimonium, quod eſt inter conſanguineos, & affines, ſit ſemper per divortium dirimendum.
10 utrum ad dirimendum tale matrimonium ſit procedendum per viam accuſationis.
11 utrum in tali caſu ſit procedendum per teſtes.

QUAESTIO LVI.

De impedimento cognationis ſpiritualis.

1 utrum cognatio ſpiritualis impediat matrimonium.
2 ex qua cauſa contrahatur.
4 utrum tranſeat a viro in uxorem.
5 utrum tranſeat ad filios carnales patris ſpiritualis.

QUAESTIO LVII.

De cognatione legali, quae eſt per adoptionem.

1 quid ſit adoptio.
2 utrum ex ea aliquod vinculum contrahatur matrimonium impediens.
3 inter quas perſonas contrahatur.

QUAESTIO LVIII.

De impedimento frigiditatis, maleficii, furiae, & amentiae.

1 utrum frigiditas matrimonium impediat.
2 utrum maleficium.
3 utrum furia, vel amentia.
4 utrum inceſtus.
5 utrum defectus aetatis.

QUAESTIO LIX.

De diſparitate cultus, quae matrimonium impediat.

1 utrum fidelis poſſit contrahere matrimonium cum infideli.
2 utrum inter infideles poſſit eſſe matrimonium.
3 utrum alter coniugum ad fidem converſus poſſit commorari cum infideli nolente converti.
4 utrum fidelis poſſit infidelem relinquere.
5 utrum eo dimiſſo poſſit alium ducere.
6 utrum propter alia peccata poſſit homo relinquere uxorem, ſicut propter infidelitatem.

QUAESTIO LX.

De uxoricidio.

1 utrum in aliquo caſu liceat occidere uxorem.
2 utrum uxoricidium impediat matrimonium.

QUAESTIO LXI.

De impedimento matrimonii, quod eſt votum ſolemne.

1 utrum alter coniugum, altero invito, poſſit poſt carnalem copulam religionem intrare.
2 utrum ante copulam carnalem poſſit intrare

3 utrum

3 *utrum altero intrante, alter poſſit alteri nubere.*

QUAESTIO LXII.

De impedimento, qud ſupervenit matrimonio conſummato, quod eſt fornicatio.

1 *utrum liceat viro uxorem dimittere cauſa fornicationis.*
2 *utrum ad hoc teneatur.*
3 *utrum proprio iudicio eam dimittere poſſit.*
4 *utrum vir, & uxor ſint æqualis conditionis.*
5 *utrum poſt divortium debeant remanere innupti.*
6 *utrum poſt divortium poſſint reconciliari.*

QUAESTIO LXIII.

De ſecundis nuptiis.

1 *utrum ſecundæ nuptiæ ſint licitæ.*
2 *utrum ſint ſacramentales.*

QUAESTIO LXIV.

De annexis matrimonio, & debiti redditione.

1 *utrum alter coniugum teneatur alteri coniugum debitum reddere.*
2 *utrum aliquando debeat reddere non poſcenti.*
3 *utrum vir, & uxor in hoc ſint æquales.*
4 *utrum unus ſine conſenſu alterius poſſit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur.*
5 *utrum impediat debiti petitionem.*
6 *utrum petens tempore ſacro peccet mortaliter.*
7 *utrum reddere teneatur tempore feſtivo.*

QUAESTIO LXV.

De bigamia.

1 *utrum habere plures uxores ſit contra legem naturæ.*
2 *utrum aliquando fuerit licitum.*
3 *utrum habere concubinam ſit contra legem naturæ.*
4 *utrum accedere ad concubinam ſit peccatum mortale.*
5 *utrum aliquando fuerit licitum habere concubinam.*

QUAESTIO LXVI.

De bigamia, & irregularitate ex ea contracta.

1 *utrum illi bigamiæ, quæ eſt ex hoc quod aliquis duas uxores ſucceſſive habuerit, ſit annexa irregularitas.*
2 *utrum qui duas uxores habuerit ſimul, vel ſucceſſive, irregularitatem contrahat.*
3 *utrum qui non accepit virginem, contrahat irregularitatem.*
4 *utrum bigamia per baptiſmum ſolvatur.*
5 *utrum cum bigamo liceat diſpenſare:*

QUAESTIO LXVII.

De libello repudii.

1 *utrum inſeparabilitas matrimonii ſit de lege naturæ.*
2 *utrum repudiare uxorem poſſit eſſe licitum per diſpenſationem.*
3 *utrum ſub lege Moyſi fuerit licitum.*
4 *utrum liceat uxorem repudiare, & alteram accipere.*
5 *utrum liceat uxorem repudiatam iterum ducere.*
6 *utrum cauſa repudii fuerit odium uxoris.*
7 *utrum omnes cauſæ repudii debuerint ſcribi in libello.*

QUAESTIO LXVIII.

De filiis illegitime natis.

1 *utrum filii qui naſcuntur extra verum matrimonium, ſint illegitimi.*
2 *utrum illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare.*
3 *utrum poſſint legitimari.*

QUAESTIO LXIX.

De his quæ ſpectant ad reſurrectionem, & primo de loco animarum poſt mortem.

1 *utrum animabus defunctorum aſſignentur receptacula*
2 *utrum ſtatim poſt mortem deducantur ad cælum, vel ad infernum.*
3 *utrum exiſtentes in paradiſo, vel in inferno egredi valeant.*
4 *utrum idem ſit ſinus Abrahæ, & limbus.*

5 *utrum*

Digitized by Google

5 *utrum limbus ſit idem quod infernus damnatorum.*
6 *utrum limbus puerorum ſit idem quod limbus patrum.*
7 *utrum debeant tot receptacula diſtingui.*

QUAESTIO LXX.

De qualitate animæ exeuntis a corpore, & pœna ei inflicta ab igne corporeo.

1 *utrum in anima ſeparata remaneant potentiæ ſenſitivæ.*
2 *utrum in ea remaneant actus dictarum potentiarum.*
3 *utrum anima ſeparata poſſit pati ab igne corporeo.*

QUAESTIO LXXI.

De ſuffragiis mortuorum.

1 *utrum ſuffragia facta per unum proſint alteri.*
2 *utrum mortui iuvari poſſint ex operibus vivorum.*
3 *utrum ſuffragia facta per peccatores mortuis proſint.*
4 *utrum facientibus proſint.*
5 *utrum proſint exiſtentibus in inferno.*
6 *utrum proſint exiſtentibus in purgatorio*
7 *utrum pueris exiſtentibus in limbo.*
8 *utrum aliquo modo exiſtentibus in patria.*
9 *utrum oratio, Miſſa, & eleemoſyna proſint.*
10 *utrum indulgentiæ mortuis proſint.*
11 *utrum cultus exequiarum eis proſint.*
12 *utrum ſuffragia magis proſint eis pro quibus ſiunt, quam aliis.*
13 *utrum facta pro multis tantum valeant, ac ſi facta eſſent pro uno.*
14 *utrum tantum illis pro quibus non ſiunt, quantum illis pro quibus ſiunt.*

QUAESTIO LXXII.

De oratione reſpectu Sanctorum qui ſunt in patria.

1 *utrum orationes noſtræ cognoſcantur a Sanctis.*
1 *utrum Sanctos interpellare debeamus.*
3 *utrum ſemper exaudiantur, effuſis pro nobis orationibus.*

QUAESTIO LXXIII.

De ſignis quæ iudicium præcedent.

1 *utrum iudicium præcedent aliqua ſigna.*
2 *utrum ſecundum veritatem Sol, & Luna obſcurari debeant.*
3 *utrum virtutes cælorum movebuntur.*

QUAESTIO LXXIV.

De igne ultimæ conflagrationis.

1 *utrum aliqua mundi purgatio ſit futura.*
2 *utrum per ignem futura ſit.*
3 *utrum ille ignis ſit idem ſpecie cum igne elementari.*
4 *utrum ſit ſuperiores cælos purgaturus.*
5 *utrum elementa ſit conſumpturus.*
6 *utrum omnia elementa ſit purgaturus.*
7 *utrum præcedat iudicium, vel ſequatur.*
8 *utrum per illum ignem conſumendi ſint homines.*
9 *utrum ille ignis reprobos involvet.*

QUAESTIO LXXV.

De reſurrectione.

1 *utrum reſurrectio corporum ſit futura.*
2 *utrum ſit omnium generaliter.*
3 *utrum ſit naturalis, vel miraculoſa.*

QUAESTIO LXXVI.

De cauſa reſurrectionis.

1 *utrum reſurrectio Chriſti ſit cauſa noſtra reſurrectionis.*
2 *utrum vox tubæ.*
3 *utrum Angeli.*

QUAESTIO LXXVII.

De tempore, & modo reſurrectionis.

1 *utrum tempus reſurrectionis debeat differri uſque in finem ſæculi.*
2 *utrum tempus illud ſit occultum.*
3 *utrum fiet noctis tempore.*
4 *utrum reſurrectio ſit futura ſubito, an ſucceſſive.*

QUAE-

QUAESTIO LXXVIII.

De termino reſurrectionis.

1 *utrum mors ſit terminus a quo reſurrectionis in omnibus.*
2 *utrum cineres, vel pulveres.*
3 *utrum illi cineres habeant naturalem inclinationem ad animam.*

QUAESTIO LXXIX.

De conditionibus reſurgentium, & primo de eorum identitate.

1 *utrum corpus reſurgat idem numero.*
2 *utrum idem numero homo.*
3 *utrum oporteat eoſdem pulveres ad eaſdem partes in quibus prius erant, reverti.*

QUAESTIO LXXX.

De integritate corporum reſurgentium.

1 *utrum omnia membra corporis in ipſo reſurgant.*
2 *utrum capilli, & ungues.*
3 *utrum humores.*
4 *utrum illud quod fuit de veritate humanæ naturæ.*
5 *utrum quicquid fuit materialiter in corpore.*

QUAESTIO LXXXI.

De qualitate reſurgentium.

1 *utrum omnes reſurgent in eadem ætate.*
2 *utrum in æquali ſtatura.*
3 *utrum in eodem ſexu.*
4 *utrum in vita animali.*

QUAESTIO LXXXII.

De conditionibus beatorum reſurgentium.

1 *utrum ſancti reſurgant quoad corpora impaſſibiles.*
2 *utrum æqualis impaſſibilitas erit in omnibus.*
3 *utrum illa impaſſibilitas ſenſum in actu a corporibus glorioſis excludat.*
4 *utrum ſint in eis omnes ſenſus in actu.*

QUAESTIO LXXXIII.

De ſubtilitate corporum beatorum.

1 *utrum ſubtilitas ſit proprietas corporum beatorum.*
2 *utrum ratione huius ſubtilitatis poſſit corpus glorioſum eſſe in eodem loco cum alio corpore non glorioſo.*
4 *utrum per miraculum duo corpora poſſint eſſe in eodem loco ſimul.*
4 *utrum duo corpora glorioſa poſſint eſſe ſimul in eodem loco.*
5 *utrum corpus glorioſum æqualem ſibi requirat locum.*
6 *utrum corpus glorioſum ſit palpabile.*

QUAESTIO LXXXIV.

De agilitate corporum beatorum.

3 *utrum corpora glorioſa ſint futura agilia.*
2 *utrum movebuntur.*
3 *utrum movebuntur in inſtanti.*

QUAESTIO LXXXV.

De claritate corporum beatorum.

1 *utrum claritas inerit corporibus glorioſis.*
2 *utrum claritas illa videri poterit ab oculo non glorioſo.*
3 *utrum corpus glorioſum videri poterit a corpore non glorioſo.*

QUAESTIO LXXXVI.

De conditionibus corporum damnatorum reſurgentium.

1 *utrum corpora damnatorum cum ſuis deformitatibus reſurgent.*
2 *utrum eorum corpora erunt incorruptibilia.*
5 *utrum erunt impaſſibilia.*

QUAESTIO LXXVII.

De cognitione quam habebunt reſuſcitati in iudicio reſpectu meritorum, & demeritorum.

1 *utrum cognoſcat quilibet homo in iudicio peccata ſua.*
2 *utrum quilibet poſſit legere conſcientiam alterius.*
3 *utrum omnia merita, & demerita uno intuitu quis videre poterit.*

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO LXXXVIII.

De iudicio generali, tempore, & loco, in quo fiet.

1 *utrum generale iudicium ſit futurum.*
2 *utrum quantum ad diſceptationem fiet per vocalem locutionem.*
3 *utrum fiet tempore ignoto.*
4 *utrum fiet in valle Ioſaphat.*

QUAESTIO LXXXIX.

De iudicantibus, & indicandis in iudicio generali.

1 *utrum aliqui homines iudicaturi ſint cum Chriſto.*
2 *utrum voluntariæ paupertati reſpondeat iudiciaria poteſtas.*
3 *utrum Angeli ſint iudicaturi.*
4 *utrum dæmones exequentur ſententiam iudicis.*
5 *utrum omnes homines appareant in iudicio.*
6 *utrum boni ſint iudicandi.*
7 *utrum mali.*
8 *utrum Angeli.*

QUAESTIO XC.

De forma iudicis venientis ad iudicium.

1 *utrum Chriſtus in forma humanitatis ſit iudicaturus.*
2 *utrum in forma humanitatis glorioſa apparebit.*
3 *utrum Divinitas poſſit a malis ſine gaudio videri.*

QUAESTIO XCI.

De qualitate mundi poſt iudicium.

1 *utrum innovatio mundi ſit futura.*
2 *utrum motus corporum cæleſtium ceſſabit.*
3 *utrum corpora cæleſtia tunc magis fulgebunt.*
4 *utrum elementa maiorem claritatem recipiant.*
5 *utrum animalia, & plantæ remaneant.*

QUAESTIO XCII.

De viſione divinæ eſſentiæ per comparationem ad beatos.

1 *utrum intellectus humanus poſſit pervenire ad videndum Deum per eſſentiam.*
2 *utrum Sancti videbunt Deum oculo corporali.*
3 *utrum videndo Deum videant omnia quæ Deus videt.*

QUAESTIO XCIII.

De Sanctorum beatitudine, & eorum manſionibus.

1 *utrum beatitudo Sanctorum augeatur poſt iudicium.*
2 *utrum gradus beatitudinis appellentur manſiones.*
3 *utrum diverſæ manſiones diſtinguantur penes diverſos gradus caritatis.*

QUAESTIO XCIV.

De modo quo Sancti ſe habebunt erga damnatos.

1 *utrum Sancti pœnas damnatorum videant.*
2 *utrum eis compatiantur.*
3 *utrum de eorum pœnis lætentur.*

QUAESTIO XCV.

De dotibus beatorum.

1 *utrum beatis ſint aſſignandæ aliquæ dotes.*
2 *utrum dos a beatitudine differat.*
3 *utrum Chriſto inſint dotes.*
4 *utrum Angelis.*
5 *utrum dotes convenienter aſſignentur.*

QUAESTIO XCVI.

De aureolis.

1 *utrum aureola differat a præmio eſſentiali.*
2 *utrum differat a fructu.*
3 *utrum fructus ſoli virtuti continentiæ debeatur.*
4 *utrum convenienter aſſignentur tres fructus tribus partibus continentiæ.*
5 *utrum aureola virginibus debeatur.*

6 *utrum*

Digitized by Google

6 utrum Martyribus.
7 utrum Doctoribus.
8 utrum Chriſto.
9 utrum Angelis.
10 utrum corpori humano.
11 utrum convenienter tres aureolæ aſſignentur.
12 utrum aureola virginum ſit potiſſima.
13 utrum unus alio eamdem aureolam excellentius habeat.

QUAESTIO XCVII.

De pœna damnatorum.

1 utrum damnati ſola pœna ignis affligantur in inferno.
2 utrum vermis, quo affligentur, ſit corporalis.
3 utrum fletus, qui erit in damnatis, ſit corporalis.
4 utrum tenebræ eorum ſint corporales.
5 utrum ignis, quo affliguntur, ſit corporalis.
6 utrum ſit eiuſdem ſpeciei cum igne noſtro.
7 utrum ignis ille ſit ſub terra.

QUAESTIO XCVIII.

De voluntate, & intellectu damnatorum.

1 utrum omnis voluntas damnatorum ſit mala.
2 utrum aliquando pœniteant eorum quæ fecerunt.
3 utrum magis vellent eſſe quam non eſſe.
4 utrum vellent non damnatos eſſe damnatos.
5 utrum ipſi habeant Deum odio.
6 utrum ipſi demereri poſſint.
7 utrum poſſint uti ſcientia hic acquiſita.
8 utrum cogitent aliquando de Deo.
9 utrum videant gloriam beatorum.

QUAESTIO XCIX.

De miſericordia, & iuſtitia Dei reſpectu damnatorum.

1 utrum peccatoribus ex divina iuſtitia inferatur pœna æterna.
2 utrum per Dei miſericordiam pœna hominum, & dæmonum terminetur.
3 utrum ſaltem pœna hominum.
4 utrum ſaltem Chriſtianorum.
5 utrum illorum qui opera miſericordiæ fecerunt.

F I N I S.

SUP-

Digitized by Google

XIX _ 1

SUPPLEMENTUM
TERTIAE PARTIS
SUMMAE THEOLOGICAE
D. THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI

Ex eiuſdem Auctoris ſcripto in Quartum Sentent.

COLLECTUM.

QUAESTIO I.

De partibus pœnitentiæ in ſpeciali: & primo de contritione,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ſingulis partibus pœnitentiæ: & primo de contritione; ſecundo de confeſſione; tertio de ſatisfactione. De contritione autem conſideranda ſunt quinque. Primo, quid ſit. Secundo, de quo eſſe debeat. Tertio, quanta eſſe debeat. Quarto de duratione ipſius. Quinto de effectu ipſius.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum convenienter definiatur.

Secundo, utrum contritio ſit actus virtutis.

Tertio, utrum attritio poſſit fieri contritio.

ARTICULUS I.

Utrum contritio ſit dolor pro peccatis aſſumptus &c.

S. Th. IV. diſt. XVII. *quæſt.* II. *art.* I. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod contritio non ſit *dolor pro peccatis aſſumptus, cum propoſito confitendi, & ſatisfaciendi*, ut quidam definiunt. Quia, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. XIV. de civit. Dei (cap. VI.) *dolor eſt de his quæ nobis nolentibus accidunt*. Sed peccata non ſunt huiuſmodi. Ergo contritio non eſt dolor *pro peccatis*.

2. Præterea. Contritio nobis a Deo datur. Sed quod datur, non aſſumitur. Ergo contritio non eſt dolor *aſſumptus*.

3. Præterea. Satisfactio, & confeſſio ſunt neceſſaria ad hoc quod pœna remittatur, quæ in contritione remiſſa non fuit. Sed quandoque tota pœna in contritione remittitur. Ergo non eſt neceſſarium ſemper quod contritus habeat *propoſitum* confitendi & ſatisfaciendi.

Sed contra eſt ipſa definitio.

Reſpondeo dicendum, quod, ut dicitur Eccli. x. 15. *initium omnis peccati*

eſt ſuperbia, per quam homo ſenſui ſuo inhærens, a mandatis divinis recedit. Et ideo oportet quod illud quod deſtruit peccatum, hominem a proprio ſenſu diſcedere faciat. Ille autem qui in ſuo ſenſu perſeverat, rigidus, & durus per ſimilitudinem vocatur; ſicut durum in materialibus dicitur quod non cedit tactui: unde & frangi dicitur aliquis quando a ſuo ſenſu divellitur. Sed inter fractionem, & comminutionem, ſive contritionem in rebus materialibus, unde hæc nomina ad ſpiritualia transferuntur, hoc intereſt, ut dicitur in IV. Meteor. (cap. VII. & IX.) quod frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur; ſed comminui, vel conteri, quando ad partes minimas reducitur hoc quod in ſe ſolidum erat. Et quia ad dimiſſionem peccati requiritur quod affectum peccati homo totaliter dimittat, quem per quamdam continuitatem, & ſoliditatem in ſenſu ſuo habebat; ideo actus ille quo peccatum dimittitur, contritio dicitur per ſimilitudinem. In qua quidem contritione plura poſſunt conſiderari, ſcilicet ipſa ſubſtantia actus, modus agendi, principium, & effectus. Et ſecundum hoc de contritione inveniuntur diverſæ definitiones traditæ. Quantum enim ad ipſam ſubſtantiam actus datur prædicta definitio: & quia actus contritionis eſt actus virtutis, & eſt pars pœnitentiæ ſacramenti; ideo manifeſtatur in prædicta definitione, inquantum eſt actus virtutis, in hoc quod ponitur genus ipſius, ſcilicet *dolor*; & obiectum in hoc quod dicitur *pro peccatis*; & electio, quæ requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicitur *aſſumptus*: ſed inquantum eſt pars ſacramenti, per hoc quod tangitur ordo ipſius ad alias partes, cum dicitur. *cum propoſito confitendi &c.* Alia etiam definitio invenitur, quæ definit contritionem, ſecundum quod eſt actus virtutis tantum; ſed additur ad prædictam definitionem differentia contrahens ipſam ad ſpecialem virtutem, ſcilicet pœnitentiam. Dicit enim, quod *contritio eſt dolor voluntarius pro peccato, puniens in ſe quod dolet ſe commiſiſſe*. In hoc enim quod additur *puniens*, ad ſpecialem virtutem contrahitur. Alia autem definitio invenitur Iſidori (Lib. II. de ſum. bon. cap. XII.) quæ talis eſt: *Contritio, & compunctio eſt humilitas mentis cum lacrymis, veniens de recordatione peccati, & timore iudicii*. Et hæc quidem tangit rationem nominis in hoc quod dicit, *humilitas mentis*: quia ſicut per ſuperbiam aliquis in ſuo ſenſu redditur rigidus; ita per hoc quod a ſuo ſenſu contritus recedit, humiliatur: tangit etiam modum exteriorem in hoc quod dicit, *cum lacrymis*: & principium contritionis in hoc quod dicit, *veniens de recordatione peccati &c.* Alia ſumitur ex verbis Auguſtini (implic. ſup. Pſal. XLVI. ante med.) quæ tangit effectus contritionis, quæ eſt, *Contritio eſt dolor remittens peccatum*. Alia ſumitur ex verbis Gregorii (hom. XXII. in Ezech. a med. & Lib. XXXIII. Moral. cap. XI.) quæ talis eſt: *Contritio eſt humilitas ſpiritus, annihilans peccatum, inter ſpem, & timorem*. Et hæc tangit rationem nominis in hoc quod dicit, quod contritio eſt *humilitas ſpiritus*; & effectum eius in hoc quod dicit, *annihilans peccatum*; & originem in hoc quod dicit, *inter ſpem, & timorem*: nec ſolum ponit cauſam principalem, quæ eſt timor, ſed etiam concauſam, quæ eſt ſpes, ſine qua timor deſperationem facere poſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccata, quando acciderunt, voluntaria fuerunt; tamen quando de eis conterimur, voluntaria non ſunt; & ideo nobis nolentibus accidunt; non quidem ſecundum voluntatem, quam tunc habuimus, cum ea volebamus; ſed ſecundum illam quam nunc habemus, qua vellemus quod numquam fuiſſent.

Ad ſecundum dicendum, quod contritio eſt a Deo ſolo quantum ad formam, qua informatur; ſed quantum ad ſubſtantiam actus eſt ex libero arbitrio, & a Deo, qui cooperatur in omnibus operibus & naturæ, & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis poſſit tota pœna per contritionem dimitti; tamen adhuc neceſſaria eſt confeſſio, & ſatisfactio: tum quia homo non poteſt eſſe certus de ſua contritione, quod fuerit ad totum tollendum ſufficiens: tum etiam quia confeſſio, & ſatisfactio ſunt in præcepto. Unde tranſgreſſor conſtitueretur, ſi non confiteretur, & non ſatisfaceret.

ARTICULUS II. 2

Utrum contritio ſit actus virtutis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod contritio non ſit actus virtutis. Paſſiones enim non ſunt actus virtutum: quia *eis non laudamur, nec vituperamur*, ut dicitur II. Ethic. (cap. V.)

Digitized by Google

v) Sed dolor eſt paſſio. Cum ergo contritio ſit dolor, videtur quod non ſit actus virtutis.

2. Præterea. Sicut contritio dicitur a terendo, ita & attritio. Sed attritio non eſt actus virtutis, ut ab omnibus dicitur. Ergo neque contritio.

Sed contra. Nihil eſt meritorium niſi actus virtutis. Sed contritio eſt actus quidam meritorius. Ergo eſt actus virtutis.

Reſpondeo dicendum, quod contritio ſecundum proprietatem nominis ſui non ſignificat actum virtutis, ſed potius quamdam corporalem paſſionem. Sed hic non quæritur ſic de contritione, ſed de eo ad quod ſignificandum hoc nomen per ſimilitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio propriæ voluntatis ad malum faciendum importat, quantum eſt de ſe, malum ex genere; ita illius voluntatis annihilatio, & comminutio quiddam de ſe importat bonum ex genere: quia hoc eſt deteſtari propriam voluntatem, qua peccatum eſt commiſſum. Et ideo contritio, quæ hoc ſignificat, importat aliquam rectitudinem voluntatis: & propter hoc eſt actus virtutis illius, ſcilicet cuius eſt peccatum præteritum deteſtari, & deſtruere, ſcilicet pœnitentiæ, ut patet ex his quæ in decima quarta diſtinctione dicta ſunt (Lib. IV. Sent. & III. Part. quæſt. lxxxiv.)

Ad primum ergo dicendum, quod in contritione eſt duplex dolor de peccato. Unus in parte ſenſitiva, qui paſſio eſt: & hic non eſt eſſentialiter contritio, prout eſt actus virtutis, ſed magis effectus eius. Sicut enim pœnitentiæ virtus exteriorem pœnam corpori infligit ad recompenſandam offenſam quæ in Deum commiſſa eſt officio membrorum; ita etiam & ipſi concupiſcibili pœnam infert doloris prædicti, quia etiam ipſa ad peccata cooperabatur. Sed tamen hic dolor poteſt pertinere ad contritionem, inquantum eſt pars ſacramenti: quia ſacramenta non ſolum in interioribus actibus, ſed etiam in exterioribus, & in rebus ſenſibilibus nata ſunt eſſe. Alius dolor eſt in voluntate, qui nihil aliud eſt quam diſplicentia alicuius mali, ſecundum quod affectus voluntatis nominantur per nomina paſſionum, ut in III. Sentent. diſtinct. xxvi. (quæſt. 1. art. 5.) dictum eſt. Et ſic contritio eſt dolor per eſſentiam, & eſt actus virtutis pœnitentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod attritio (*a*) dicit acceſſum ad perfectam contritionem: unde in corporalibus dicuntur attrita quæ aliquo modo diminuta ſunt, ſed non adhuc perfecte ſunt comminuta; ſed contrita dicuntur, quando omnes partes tritæ ſunt ſimul per diviſionem ad minima. Et ideo ſignificat attritio in ſpiritualibus quamdam diſplicentiam de peccatis commiſſis, ſed non perfectam; contritio autem perfectam.

ARTICULUS III. 3

Utrum attritio poſſit fieri contritio.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod attritio poſſit fieri contritio. Differt enim contritio ab attritione, ſicut formatum ab informi. Sed fides informis fit formata. Ergo attritio poteſt fieri contritio.

2. Præterea. Materia recipit perfectionem, remota privatione. Sed dolor ſe habet ad gratiam, ſicut materia ad formam, quia gratia informat dolorem. Ergo dolor qui prius erat informis, culpa exiſtente, quæ eſt privatio gratiæ, remota culpa, recipit perfectionem informationis a gratia: & ſic idem quod prius.

Sed contra. Quorum principia ſunt diverſa omnino, eorum unum non poteſt fieri id quod eſt alterum. Sed attritionis principium eſt timor ſervilis, contritionis autem timor (*b*) filialis. Ergo attritio non poteſt fieri contritio.

Reſpondeo dicendum, quod ſuper hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod attritio fit contritio, ſicut fides informis fit formata. Sed hoc, ut videtur, eſſe non poteſt: quia quamvis habitus fidei informis fiat formatus; tamen numquam actus fidei informis fit actus fidei formatæ: quia actus ille informis tranſit, & non manet, veniente caritate. Attritio autem, & contritio non dicunt habitum, ſed actum tantum: habitus autem virtutum infuſarum, qui voluntatem reſpiciunt, non poſſunt eſſe informes, cum caritatem conſequantur, ut in tertio Libro dictum eſt (diſt. xxvii. quæſt. 11. art. ult. quæſt. 3.) Unde antequam gratia infundatur, non eſt habitus, a quo actus contritionis poſtea elicitur. Et ſic nullo modo attritio poteſt fieri contritio. Et hoc alia opinio dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod non

(a) *Ita cum mſſ. melioribus editi paſſim. Al.* non dicit. (b) *Ita paſſim. Duo mſſ.* initialis.

eſt ſimile de fide, & contritione, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod remota privatione a materia, quæ manet perfectione adveniente, formatur materia illa; ſed dolor ille qui erat informis, non manet caritate adveniente: & ideo formari non poteſt.

Vel dicendum, quod materia (a) eſſentialiter non habet originem a forma, ſicut actus habet originem ab habitu, quo formatur. Unde non eſt conveniens materiam informari aliqua forma de novo, qua prius non informabatur; ſed hoc de actu eſt impoſſibile, ſicut impoſſibile eſt quod aliquid idem numero oriatur a principio, a quo prius non oriebatur, quia res ſemel tantum in eſſe procedit.

QUAESTIO II.

De obiecto contritionis, in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de obiecto contritionis.

Circa quod quæruntur ſex.

Primo, utrum debeat homo conteri de pœnis.

Secundo, utrum de peccato originali.

Tertio, utrum de omni actuali commiſſo.

Quarto, utrum de peccato actuali committendo.

Quinto, utrum de peccato alieno.

Sexto, utrum de ſingulis peccatis mortalibus.

ARTICULUS I. 4

Utrum homo debeat conteri de pœnis, & non ſolum de culpa.

S. Th. ubi ſup. art. 2. qu. 1. & ſeq.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod homo debeat conteri de pœnis, & non ſolum de culpa. Auguſtinus enim in Libro de pœnitentia dicit: (hom. ult. inter quinquaginta cap. 11. a princ.) *Nemo vitam æternam deſiderat, niſi eum huius vitæ mortalis pœniteat.* Sed mortalitas vitæ quædam pœna eſt. Ergo pœnitens etiam de pœnis debet conteri.

2. Præterea. Dicit Magiſter (IV. diſt xvi.) ex verbis Auguſtini (alius Auctoris in Lib. de vera & falſa pœnitent. cap. xiv. ante med.) quod pœnitens debet dolere ex hoc quod virtute ſe privavit. Sed privatio virtutis quædam pœna eſt. Ergo contritio eſt dolor etiam de pœnis.

Sed contra. Nullus tenet illud de quo dolet. Sed pœnitens ſecundum ſuum nomen pœnam tenet. Ergo non dolet de pœna: & ſic contritio, quæ eſt dolor pœnitentialis, non eſt de pœna.

Reſpondeo dicendum, quod contritio importat, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 1.) alicuius duri, & integri comminutionem. Hæc autem integritas, & duritia invenitur in malo culpæ: quia voluntas, quæ eſt ipſius cauſa in eo qui male agit, in ſuis terminis ſtat, nec præcepto legis cedit: & ideo huius mali diſplicentia *contritio* per ſimilitudinem dicitur. Hæc autem ſimilitudo non poteſt adaptari ad malum pœnæ: quia pœna ſimpliciter dicit diminutionem. Et ideo de malis pœnæ poteſt eſſe dolor, ſed non contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod pœnitentia ſecundum Auguſtinum debet eſſe de hac mortali vita, non ratione ipſius mortalitatis, niſi pœnitentia large dicatur omnis dolor, ſed ratione peccatorum, ad quæ ex infirmitate huius vitæ deducimur.

Ad ſecundum dicendum, quod ille dolor quo quis dolet de amiſſione virtutis per peccatum, non eſt eſſentialiter ipſa contritio, ſed eſt principium eius: ſicut enim aliquis movetur ad appetendum aliquid propter bonum quod inde expectat; ita movetur ad dolendum de aliquo propter malum quod inde conſecutus eſt.

ARTICULUS II. 5

Utrum contritio debeat eſſe de peccato originali.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod contritio eſſe debeat de peccato originali. De peccato enim actuali conteri debemus, non ratione actus, inquantum eſt ens quoddam, ſed ratione deformitatis: quia actus ſecundum ſuam ſubſtantiam bonum quoddam eſt, & a Deo. Sed peccatum originale habet deformitatem, ſicut & actuale. Ergo etiam de eo conteri debemus.

2. Præterea. Per peccatum originale homo fuit a Deo averſus, quia pœna eius erat carentia divinæ viſionis. Sed quilibet

(a) *Ita editi omnes cum plurimis mſſ. Duo mſſ.* materia eſſentiæ non habet &c.

bet debet diſplicere ſe fuiſſe a Deo averſum. Ergo homo debet habere diſplicentiam peccati originalis; & ſic debet de eo conteri.

Sed contra. Medicina debet eſſe proportionata morbo. Sed peccatum originale ſine noſtra voluntate contractum eſt. Ergo non requiritur quod per actum voluntatis, qui eſt contritio, ab ipſo purgemur.

Reſpondeo dicendum, quod contritio eſt dolor, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 1. & 2.) reſpiciens, & quodammodo comminuens voluntatis duritiem. Et ideo ſolum de illis peccatis poteſt eſſe quæ ex duritia noſtræ voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale noſtra voluntate non eſt inductum, ſed ex vitiatæ naturæ origine contractum, ideo de ipſo non poteſt eſſe contritio, proprie loquendo, ſed diſplicentia tantum, vel dolor.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio non eſt de peccato ratione ſubſtantiæ actus tantum, quia ex hoc non habet rationem mali; neque iterum ratione deformitatis tantum, quia deformitas de ſe non dicit rationem culpæ, ſed quandoque importat pœnam. Debet autem de peccato eſſe contritio, inquantum importat utramque deformitatem ex actu voluntatis provenientem: & hoc non eſt in peccato originali: & ideo de eo non eſt contritio.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum: quia averſio voluntatis eſt illa cui debetur contritio.

ARTICULUS III. 6

Utrum de omni actuali peccato debeamus conteri.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod non de omni actuali peccato commiſſo a nobis debeamus conteri. Quia contraria contrariis curantur. Sed quædam peccata per triſtitiam committuntur, ſicut acedia, & invidia. Ergo medicina eorum non debet eſſe triſtitia, quæ eſt contritio, ſed gaudium.

2. Præterea. Contritio eſt actus voluntatis, qui non poteſt eſſe de eo quod cognitioni non ſubiacet. Sed quædam peccata ſunt, quæ in cognitione non habemus, ſicut oblita. Ergo de eis non poteſt eſſe contritio.

3. Præterea. Per voluntariam contritionem delentur illa quæ per voluntatem committuntur. Sed ignorantia voluntarium tollit, ut patet per Philoſophum III. Ethic. (cap. 1.) Ergo de his quæ per ignorantiam accidunt, non debet eſſe contritio.

4. Præterea. De illo peccato non debet eſſe contritio quod per contritionem non tollitur. Sed quædam peccata non tolluntur per contritionem, ſicut venialia, quæ adhuc poſt contritionis gratiam manent. Ergo non de omnibus peccatis præteritis debet eſſe contritio.

Sed contra. Pœnitentia eſt medicina contra omnia peccata actualia. Sed pœnitentia non eſt aliquorum, quorum non ſit contritio, quæ eſt prima pars eius. Ergo & de omnibus peccatis debet eſſe contritio.

Præterea. Nullum peccatum dimittitur, niſi quis iuſtificetur. Sed ad iuſtificationem requiritur contritio, ut prius dictum eſt (quæſt. præc. art. 1.) Ergo de quolibet peccato conteri oportet.

Reſpondeo dicendum, quod omnis actualis culpa ex hoc contingit quod voluntas legi Dei non cedit, vel eam tranſgrediendo, vel omittendo, vel præter eam agendo. Et quia durum eſt quod habet potentiam ut non facile patiatur, ideo in omni actuali peccato duritia quædam eſt voluntatis. Et propter hoc ſi debeat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminuentem remittatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (in corp. & art. præc. ad 1.) contritio opponitur peccato ex parte illa qua ex electione voluntatis procedit non ſequentis imperium divinæ legis, non autem ex parte eius quod eſt in peccato materiale: & hoc eſt illud ſuper quod cadit voluntatis electio. Cadit autem voluntatis electio non ſolum ſuper actus aliarum virium, quibus voluntas ad ſuum finem utitur, ſed etiam ſuper actum proprium ipſius voluntatis. Voluntas enim vult ſe velle aliquid. Et ſic electio voluntatis cadit ſuper dolorem illum, ſive triſtitiam, quæ invenitur in peccato invidiæ, & huiuſmodi, ſive dolor ille ſit in ſenſu, ſive in ipſa voluntate. Et ideo illis peccatis contritionis dolor opponitur.

Ad ſecundum dicendum, quod oblivio de aliquo poteſt eſſe dupliciter: aut ita quod totaliter a memoria exciderit; & tunc non poteſt aliquis inquirere illud: aut ita quod partim a memoria exciderit, & partim maneat; ſicut cum reco-

Digitized by Google

lo me aliquid audiviſſe in generali, ſed neſcio quid in ſpeciali, & tunc requiro in memoria ad recognoſcendum. Et ſecundum hoc etiam aliquod peccatum poteſt eſſe oblitum dupliciter: aut ita quod in generali memoria maneat, ſed non in ſpeciali; & tunc debet cogitare homo ad inveniendum peccatum, quia de quolibet peccato mortali tenetur homo ſpecialiter conteri. Si autem invenire non poſſit, iuſta adhibita diligentia, ſufficit de eo conteri, ſecundum quod in notitia tenetur; & debet homo non ſolum de peccato, ſed de oblivione eius dolere, quæ ex negligentia contingit. Si autem peccatum omnino a memoria excidit, tunc ex impotentia faciendi excuſatur a debito; & ſufficit generalis contritio de omni eo in quo Deum offendit. Sed quando impotentia tollitur, ſicut cum ad memoriam revocatur peccatum, tunc tenetur homo ſpecialiter conteri; ſicut etiam pauper, qui non poteſt ſolvere quod debet, excuſatur; & tamen tenetur, cum primo poterit.

Ad tertium dicendum, quod ſi ignorantia omnino voluntatem tolleret male agendi, excuſaret, & non eſſet peccatum; ſed quandoque non totaliter tollit voluntatem. & tunc a toto non excuſat, ſed a tanto: & ideo de peccato per ignorantiam commiſſo debet homo conteri.

Ad quartum dicendum, quod poſt contritionem de mortali poteſt remanere veniale ſed non poſt contritionem de veniali: & ideo de venialibus etiam debet eſſe contritio eo modo quo & pœnitentia, ſicut ſupra dictum eſt (IV. diſt. xvi. quæſt. ii. art. 2. quæſt. 2. & III. Part. quæſt. lxxxvii. art. 1.)

ARTICULUS IV. 7

Utrum de peccatis futuris quis debeat conteri.

S. Th. IV. diſt. xvi. *quæſt.* i. *art.* 2. *quæſt.* 4. *& quæſt.* ii. *art.* 2. *quæſt.* 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri. Contritio enim eſt actus liberi arbitrii. Sed liberum arbitrium magis ſe extendit ad futura quam ad præterita: quia electio, quæ eſt actus liberi arbitrii, eſt de contingentibus futuris, ut dicitur in III. Ethic. (cap. ii. & iii.) Ergo contritio magis eſt de peccatis futuris quam de præteritis.

2. Præterea peccatum aggravatur ex conſequenti effectu: unde Hieronymus dicit (id hab. implic. Baſil. in Lib. de vera virginit. parum ante med.) quod pœna Arii nondum eſt determinata: quia adhuc eſt poſſibile aliquos per eius hæreſim corruere, quibus corruentibus eius pœna augetur: & ſimiliter eſt de illo qui iudicatur homicida, ſi letaliter percuſſerit, etiam antequam percuſſus moriatur. Sed in illo intervallo medio debet peccator conteri de peccato. Ergo non ſolum ſecundum quod habet quantitatem ex præterito actu, ſed etiam ſecundum quod habet quantitatem ex futuro: & ſic contritio reſpicit futurum.

Sed contra. Contritio eſt pars pœnitentiæ. Sed pœnitentia ſemper reſpicit præterita. Ergo & contritio: & ſic non eſt de peccato futuro.

Reſpondeo dicendum, quod in omnibus motoribus, & mobilibus ordinatis ita eſt quod motor inferior habet motum proprium, & præter hoc ſequitur in aliquo motum ſuperioris motoris; ſicut patet in motu planetarum, qui præter motus proprios ſequuntur motum primi orbis. In omnibus autem virtutibus moralibus primus motor eſt ipſa prudentia, quæ dicitur auriga virtutum. Et ideo quælibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiæ. Et ideo cum pœnitentia ſit quædam virtus moralis, quia eſt pars iuſtitiæ, cum actu proprio conſequitur prudentiæ motum. Proprius autem actus eius eſt in obiectum proprium, quod eſt peccatum commiſſum. Et ideo actus eius proprius, & principalis, ſcilicet contritio, ſecundum ſuam ſpeciem reſpicit tantum peccatum præteritum; ſed ex conſequenti reſpicit peccatum futurum, ſecundum quod habet aliquid de actu prudentiæ adiunctum; & tamen in illud futurum ſecundum rationem propriæ ſpeciei non movetur. Et propter hoc ille qui conteritur, dolet de peccato præterito, & cavet futurum. Sed non dicitur eſſe contritio de peccato futuro, ſed magis cautio, quæ eſt pars prudentiæ contritioni adiuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur eſſe de contingentibus futuris, ſecundum quod eſt de actibus, ſed non ſecundum quod eſt de obiectis actuum: quia homo poteſt cogitare ex libero arbitrio de rebus præteritis, & neceſſariis; ſed tamen ipſe actus cogita-

gitationis, ſecundum quod ſub libero arbitrio cadit, contingens futurum eſt. Et ſic etiam actus contritionis contingens futurum eſt, ſecundum quod ſub libero arbitrio cadit; ſed obiectum eius poteſt eſſe præteritum.

Ad ſecundum dicendum, quod ille effectus conſequens, qui peccatum aggravat, iam in actu præceſſit velut in cauſa: & ideo quando commiſſum eſt, totam ſuam quantitatem habuit; & ex effectu conſequente non accreſcit ei aliquid quoad culpæ rationem, quamvis accreſcat quoad pœnam accidentalem, ſecundum quoad plures habebit rationes dolendi in inferno de pluribus malis ex ſuo peccato conſecutis. Et ſic loquitur Hieronymus (Baſilius.) Unde non oportet quod contritio ſit niſi de peccatis præteritis.

ARTICULUS V. 8

Utrum homo debeat conteri de peccato alieno.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod homo debeat conteri de peccato alieno. Non enim petit aliquis indulgentiam niſi de peccato de quo contritus eſt. Sed de peccatis alienis indulgentia petitur in Pſal. XVIII. 13. *Ab alienis parce ſervo tuo*. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

2. Præterea. Homo ex caritate debet diligere proximum ſicut ſeipſum. Sed propter dilectionem ſui & de malis ſuis dolet, & bona deſiderat. Ergo cum teneamur proximo deſiderare bona gratiæ, ſicut & nobis, videtur quod debeamus de culpis eius dolere, ſicut & de noſtris. Sed contritio nihil eſt aliud quam dolor de peccatis. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

Sed contra. Contritio eſt actus pœnitentiæ virtutis. Sed nullus pœnitet niſi de his quæ ipſe fecit. Ergo nullus conteritur de peccatis alienis.

Reſpondeo dicendum, quod illud idem conteritur quod prius durum, & integrum fuit. Unde oportet quod contritio pro peccato ſit in eodem in quo peccati duritia præceſſit. Et ſic de alienis peccatis non eſt contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod ab alienis peccatis ſibi parci Propheta precatur, inquantum ex conſortio peccatorum aliquis per conſenſum aliquam immunditiam contrahit; ſicut ſcriptum eſt Pſal. XVII. 27. *Cum perverſo perverteris*.

Ad ſecundum dicendum, quod de peccatis aliorum dolere debemus; non tamen oportet quod de eis conteramur; quia non omnis dolor de peccato præterito eſt contritio, ut patet ex dictis (in corp. & art. 2. hu. quæſt.)

ARTICULUS VI. 9

Utrum de ſingulis peccatis mortalibus requiratur contritio.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod non requiratur de ſingulis peccatis mortalibus contritio. Eſt enim motus contritionis in iuſtificatione in inſtanti. Sed in inſtanti non poteſt homo recogitare ſingula peccata. Ergo non oportet quod ſit contritio de ſingulis peccatis.

2. Præterea. Contritio debet eſſe de peccatis, ſecundum quod avertunt a Deo: quia converſio ad creaturam ſine averſione a Deo contritionem non requirit. Sed omnia peccata mortalia in averſione conveniunt. Ergo contra omnia ſufficit una contritio.

3. Præterea. Plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem, quam actuale, & originale. Sed unus baptiſmus delet omnia actualia, & originale. Ergo una contritio generalis delet omnia peccata mortalia.

Sed contra. Diverſorum morborum diverſæ ſunt medicinæ: quia *non ſanat oculum, quod ſanat calcaneum*, ut dicit Hieronymus (ſup. illud Marci IX. *Hoc genus dæmoniorum*.) Sed contritio eſt medicina ſingularis contra unum mortale. Ergo non ſufficit una communis de omnibus.

Præterea. Contritio explicatur per confeſſionem. Sed oportet ſingula peccata mortalia confiteri. Ergo & de ſingulis conteri.

Reſpondeo dicendum, quod contritio poteſt conſiderari dupliciter, ſcilicet quantum ad ſui principium, & quantum ad terminum. Et dico principium contritionis cogitationem, qua quis cogitat de peccato, & dolet, etſi non dolore contritionis, ſaltem dolore attritionis. Terminus autem contritionis eſt quando dolor ille iam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quod de ſingulis peccatis, quæ quis in memoria habet, conteratur; ſed quantum ad terminum ſufficit quod ſit una communis

munis de omnibus : tunc enim ille motus agit in vi omnium diſpoſitionum præcedentium.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis omnia mortalia conveniant in averſione; tamen differunt in cauſa, & modo averſionis, & quantitate elongationis a Deo: & hoc eſt ſecundum diverſitatem converſionis.

Ad tertium dicendum, quod baptiſmus agit in virtute meriti Chriſti, qui habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata: & propterea unus ſufficit contra omnia peccata. Sed in contritione cum merito Chriſti requiritur actus noſter: & ideo oportet quod ſingulis peccatis reſpondeat ſingillatim, cum non habeat infinitam virtutem ad contritionem.

Vel dicendum, quod baptiſmus eſt ſpiritualis generatio; ſed pœnitentia quantum ad contritionem, & alias ſui partes eſt ſpiritualis quædam ſanatio per modum cuiuſdam alterationis. Patet autem in generatione corporali alicuius, quæ eſt cum corruptione, quod una generatione removentur omnia accidentia contraria rei generatæ, quæ erant accidentia rei corruptæ; ſed in alteratione removetur tantum unum accidens accidenti contrarium, ad quod terminatur alteratio. Et ſimiliter unus baptiſmus ſimul delet omnia peccata, novam vitam inducendo; ſed pœnitentia non delet omnia peccata, niſi ad ſingula feratur: & ideo oportet de ſingulis conteri, & confiteri.

QUAESTIO III.

De quantitate contritionis,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de quantitate contritionis.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum contritio ſit maior dolor qui eſſe poſſit in natura.

Secundo, utrum poſſit eſſe nimis magnus contritionis dolor.

Tertio, utrum debeat eſſe maior dolor de uno peccato quam de alio.

ARTICULUS I. 10

Utrum contritio ſit maior dolor qui eſſe poſſit in natura.

S. Thom. ubi ſup. art. 3. quæſt. 1. & ſeq.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod contritio non ſit maior dolor qui eſſe poſſit in natura. Dolor enim eſt ſenſus læſionis. Sed aliquæ læſiones magis ſentiuntur quam læſio peccati, ſicut læſio vulneris. Ergo non eſt maximus dolor contritio.

2. Præterea. Ex effectu ſumimus iudicium de cauſa. Sed effectus doloris ſunt lacrymæ. Cum ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales de peccatis, quas tamen emittit de morte amici, vel de percuſſione, vel aliquo huiuſmodi; videtur quod contritio non ſit dolor maximus.

3. Præterea. Quanto aliquid plus habet de admixtione contrarii, tanto eſt minus intenſum. Sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum: quia contritus gaudet de liberatione, de ſpe veniæ, & de multis huiuſmodi. Ergo dolor eius eſt minimus.

4. Præterea. Dolor contritionis diſplicentia eſt quædam. Sed multa ſunt quæ magis diſplicent contrito quam peccata ſua præterita: non enim vellet pœnam inferni ſuſtinere potius quam peccare; nec iterum ſuſtinuiſſe omnes pœnas temporales, aut etiam ſuſtinere: alias pauci invenirentur contriti. Ergo dolor contritionis non eſt maximus.

Sed contra. Secundum Auguſtinum (Lib. XIV. de civ. Dei cap. VII. & IX.) *omnis dolor in amore fundatur*. Sed amor caritatis, in quo fundatur dolor contritionis, eſt maximus. Ergo & dolor contritionis eſt maximus.

Præterea. Dolor eſt de malo. Ergo de magis malo debet eſſe maior dolor. Sed culpa eſt magis malum quam pœna. Ergo dolor de culpa, qui eſt contritio, excedit omnem alium dolorem.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. 1. art. 2. ad 1.) in contritione eſt duplex dolor. Unus eſt in ipſa voluntate, qui eſt eſſentialiter ipſa contritio, quæ nihil aliud eſt quam diſplicentia præteriti peccati: & talis dolor in contritione excedit omnes alios dolores. Quia quantum aliquid placet, tantum contrarium eius diſplicet: finis

Digitized by Google

finis autem ultimus ſuper omnia placet, cum omnia propter ipſum deſiderentur: & ideo peccatum, quod a fine ultimo avertit, ſuper omnia diſplicere debet. Alius dolor eſt in parte ſenſitiva, qui cauſatur ex primo dolore vel ex neceſſitate naturæ, ſecundum quod vires inferiores ſequuntur motum ſuperiorum, vel ex electione, ſecundum quod homo pœnitens in ſe ipſo hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat: & neutro modo oportet quod ſit maximus dolor: quia vires inferiores moventur vehementius ab obiectis propriis quam ex redundantia ſuperiorum virium. Et ideo quanto operatio ſuperiorum virium eſt propinquior obiectis inferiorum, tanto magis ſequuntur eorum motum. Et ideo maior dolor eſt in ſenſitiva parte ex læſione ſenſibili, quam ſit ille qui in ipſam redundat ex ratione: ſimiliter maior, qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante, quam qui redundat ex ratione conſiderante ſpiritualia. Unde dolor in ſenſitiva parte ex diſplicentia rationis proveniens de peccato, non eſt maior dolor aliis doloribus qui in ipſa ſunt: & ſimiliter nec dolor qui eſt voluntarie aſſumptus: tum quia non obedit affectus inferior ſuperiori ad nutum, ut tanta, & talis paſſio ſequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat ſuperior: tum etiam quia paſſiones a ratione ſumuntur in actibus virtutum ſecundum menſuram quamdam; quam quandoque dolor qui eſt ſine virtute, non ſervat, ſed excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut dolor ſenſibilis eſt de ſenſu læſionis, ita dolor interior eſt de cognitione alicuius nocivi. Et ideo quamvis læſio peccati ſecundum exteriorem ſenſum non percipiatur, tamen percipitur eſſe maxima ſecundum ſenſum interiorem rationis.

Ad ſecundum dicendum, quod corporales immutationes immediate conſequuntur ad paſſiones ſenſitivæ partis, & eis mediantibus ad affectiones appetitivæ ſuperioris. Et inde eſt quod ex dolore ſenſibili, vel etiam ſenſibili nocivo citius defluunt lacrymæ corporales quam de dolore ſpirituali contritionis.

Ad tertium dicendum, quod gaudium illud quod pœnitens de dolore habet, non minuit diſplicentiam, quia ei non contrariatur, ſed auget, ſecundum quod omnis operatio augetur per propriam delectationem, ut dicitur in X. Ethic. (cap v.) ſicut qui delectatur in addiſcendo aliquam ſcientiam, melius addiſcit; & ſimiliter qui gaudet de diſplicentia, vehementiorem diſplicentiam habet. Sed bene poteſt eſſe quod illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem ſenſitivam reſultantem.

Ad quartum dicendum, quod quantitas diſplicentiæ de aliqua re debet eſſe ſecundum quantitatem malitiæ ipſius. Malitia autem in culpa mortali menſuratur ex eo in quem peccatur, inquantum eſt ei indigna; & ex eo qui peccat, inquantum eſt ei nociva. Et quia homo debet magis Deum quam ſeipſum diligere, ideo plus debet odire culpam, inquantum eſt offenſa Dei, quam inquantum eſt nociva ſibi. Eſt autem nociva ſibi principaliter, inquantum ſeparat ipſum a Deo: & ex hac parte ipſa ſeparatio a Deo, quæ pœna quædam eſt, magis debet diſplicere quam ipſa culpa, inquantum hoc nocumentum inducit: quia quod propter alterum oditur, minus oditur: ſed minus quam culpa, inquantum eſt offenſa in Deum. Inter omnes autem pœnas malitiæ attenditur quidam ordo ſecundum quantitatem nocumenti. Et ideo cum hoc ſit maximum nocumentum, quo maximum bonum privatur, erit inter pœnas maxima ſeparatio a Deo. Eſt etiam alia quantitas malitiæ accidentalis, quam oportet in diſplicentia attendere, ſecundum rationem præſentis, & præteriti: quia quod præteritum eſt, iam non eſt: unde habet minus de ratione malitiæ, & bonitatis. Et inde eſt quod plus refugit homo ſuſtinere aliquid mali in præſenti, vel in futuro, quam horreat de præterito. Unde nec aliqua paſſio animæ directe reſpondet præterito, ſicut dolor reſpondet præſenti malo, & timor futuro. Et propter hoc de duobus malis præteritis illud magis abhorret animus, cuius maior effectus in præſenti remanet, vel in futurum timetur, etiamſi in præterito minus fuerit. Et quia effectus præcedentis culpæ non ita percipitur quandoque, ſicut effectus præteritæ pœnæ, tum quia culpa perfectius ſanatur quam quædam pœna, tum quia defectus corporalis magis eſt manifeſtus quam ſpiritualis; ideo etiam homo bene diſpoſitus quandoque magis in ſe percipit horrorem præcedentis pœnæ, quam præcedentis culpæ, quamvis magis eſſet paratus pati eamdem pœnam, quam committere eamdem culpam. Eſt etiam conſiderandum in comparatione culpæ, & pœnæ, quod quædam pœnæ habent inſeparabiliter coniun-

iunctam Dei offenſam , ſicut ſeparatio a Deo ; quædam etiam addunt perpetuitatem, ſicut pœna inferni . Ergo pœna illa quæ offenſam annexam habet , eodem modo cavenda eſt , ſicut etiam culpa ; ſed illa quæ perpetuitatem addit , eſt magis quam culpa ſimpliciter fugienda . Si tamen ab eis ſeparetur ratio offenſæ , & conſideretur tantum ratio pœnæ , minus habent de malitia quam culpa , inquantum eſt offenſa Dei : & propter hoc minus debent diſplicere .

Sciendum eſt etiam, quod quamvis talis debeat eſſe contriti diſpoſitio ; non tamen de eis tentandus eſt : quia affectus ſuos homo non de facili menſurare poteſt : & quandoque illud quod minus diſplicet , videtur magis diſplicere , quia eſt propinquius nocumento ſenſibili , quod magis eſt nobis notum .

ARTICULUS II. 11

Utrum poſſit eſſe nimis magnus contritionis dolor .

AD ſecundum ſic proceditur . Videtur quod non poſſit eſſe nimis magnus contritionis dolor . Nullus enim dolor poteſt eſſe immoderatior quam ille qui proprium ſubiectum deſtruit . Sed dolor contritionis, ſi eſt tantus quod mortem, vel corruptionem corporis inducat , eſt laudabilis . Dicit enim Anſelmus (implic. in Lib. Meditat. verſ. fi.) *Utinam ſic impinguentur viſcera animæ meæ , ut medullæ corporis mei exſiccentur* : & Auguſtinus dicit (alius Auctor Lib. de contrit. cordis cap. x. ad fi.) *ſe eſſe dignum oculos cæcare plorando* . Ergo dolor contritionis non poteſt eſſe nimius .

2. Præterea . Dolor contritionis ex amore caritatis procedit . Sed amor caritatis non poteſt eſſe nimius . Ergo nec dolor contritionis .

3. Sed contra . Omnis virtus moralis corrumpitur per ſuperabundantiam , & defectum . Sed contritio eſt actus virtutis moralis, ſcilicet pœnitentiæ , cum ſit pars iuſtitiæ . Ergo poteſt eſſe ſuperfluus dolor de peccatis .

Reſpondeo dicendum , quod contritio ex parte doloris qui eſt in ratione , ſcilicet diſplicentiæ , quo peccatum diſplicet , inquantum eſt offenſa Dei , non poteſt eſſe nimia ; ſicut nec amor caritatis , quo intenſo talis diſplicentia intenditur , poteſt eſſe nimius . Sed quantum ad dolorem ſenſibilem poteſt eſſe nimia , ſicut etiam exterior corporis afflictio poteſt eſſe nimia . In his autem omnibus debet accipi pro menſura conſervatio ſubiecti, & bonæ habitudinis ſufficientis ad ea quæ agenda incumbunt : & propter hoc dicitur Rom. xii. 1. *Rationabile* ſit *obſequium veſtrum* .

Ad primum ergo dicendum , quod Anſelmus deſiderabat ex pinguedine devotionis medullas corporales exſiccari, non quantum ad humorem naturalem , ſed quantum ad deſideria, & concupiſcentias corporales . Auguſtinus autem quamvis dignum ſe cognoſceret amiſſione exteriorum oculorum propter peccatum , quia quilibet peccator non ſolum æterna , ſed etiam temporali morte dignus eſt ; non tamen volebat ſibi oculos cæcare .

Ad ſecundum dicendum , quod ratio illa procedit de dolore qui eſt in ratione .

Tertia autem procedit de dolore ſenſitivæ partis .

ARTICULUS III. 12.

Utrum debeat eſſe maior dolor de uno peccato quam de alio .

AD tertium ſic proceditur . Videtur quod non debeat eſſe maior dolor de uno peccato quam de alio . Hieronymus enim (epiſt. xxvii. cap. vii. in med.) collaudat Paulam de hoc quod *minima peccata ſicut magna plangebat* . Ergo non eſt magis dolendum de uno quam de alio .

2. Præterea . Motus contritionis eſt ſubitus . Sed non poteſt eſſe unus motus ſubitus intenſior ſimul , & remiſſior . Ergo contritio non debet eſſe maior de uno quam de alio peccato .

3. Præterea . De peccato præcipue eſt contritio, ſecundum quod a Deo avertit . Sed in averſione omnia peccata mortalia conveniunt : quia omnia tollunt gratiam, qua anima Deo coniungitur . Ergo de omnibus peccatis mortalibus æqualis debet eſſe contritio .

Sed contra . Deuteronom. xxv. 2. dicitur : (a) *Secundum menſuram peccati erit & plagarum modus* . Sed in contritione peccatis plagæ commenſurantur : quia contritio habet propoſitum ſatisfaciendi annexum . Ergo contritio magis debet eſſe de uno peccato quam de alio .

Præterea . De hoc debet homo conte-

ri

(a) *Vulgata* pro menſura peccati .

ri quod debuit vitare. Sed homo deberet magis vitare unum peccatum quam aliud: quia gravius eſt, ſi neceſſitas alterum faciendi incumberet. Ergo & ſimiliter debet de uno, ſcilicet graviori, magis quam de alio dolere.

Reſpondeo dicendum, quod de contritione dupliciter poſſumus loqui. Uno modo ſecundum quod ſigillatim ſingulis peccatis reſpondet: & ſic quantum ad dolorem ſuperioris affectus requiritur quod de maiori peccato quis doleat magis: quia ratio doloris eſt magis in uno quam in alio, ſcilicet offenſa Dei: ex magis enim inordinato actu Deus magis offenditur: ſimiliter etiam cum maiori culpæ maior pœna debeatur, etiam dolor ſenſitivæ partis, ſecundum quod pro peccato ex electione aſſumitur, quaſi pœna peccati, debet eſſe maior de maiori peccato; ſecundum autem quod ex impreſſione ſuperioris appetitus naſcitur in inferiori, attenditur quantitas doloris ſecundum diſpoſitionem partis inferioris ad recipiendam impreſſionem a ſuperiori, & non ſecundum quantitatem peccati. Alio modo poteſt accipi contritio, ſecundum quod eſt ſimul de omnibus peccatis, ſicut in actu iuſtificationis: & hæc quidem contritio vel ex ſingulorum conſideratione peccatorum procedit; & ſic quamvis ſit actus unus, tamen diſtinctio peccatorum virtute manet in ipſo: vel ad minus habet propoſitum de ſingulis cogitandi annexum: & ſic etiam habitualiter eſt magis de uno quam de alio.

Ad primum ergo dicendum, quod Paula non laudatur de hoc quod de omnibus peccatis doleret æqualiter; ſed quia de parvis peccatis tantum dolebat, ac ſi eſſent magna, per comparationem ad alios qui de peccatis dolent; ſed ipſa multo amplius de maioribus doluiſſet.

Ad ſecundum dicendum, quod in illo contritionis motu ſubitaneo, quamvis non actualiter diſtinctio intentionis reſpondens diverſis peccatis inveniri poſſit; tamen invenitur ibi eo modo, ſicut dictum eſt (in corp.) & etiam alio modo, ſecundum quod ſingula peccata ordinem habent ad illud de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, ſcilicet offenſam Dei. Qui enim aliquod totum diligit, potentia diligit partes etiam eius, quamvis non actu: & hoc modo, ſecundum quod habent ordinem ad totum, quaſdam plus, quaſdam minus diligit; ſicut qui aliquam communitatem diligit, virtute ſingulos diligit plus, & minus, ſecundum eorum ordinem in bono communi. Et ſimiliter qui dolet de hoc quod Deum offendit, de diverſis implicite dolet diverſimode, ſecundum quod plus, vel minus per ea Deum offendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale a Deo avertat, & gratiam tollat; tamen quoddam plus elongat quam aliud, inquantum habet maiorem diſſonantiam ex ſua inordinatione ad ordinem divinæ bonitatis, quam aliud.

QUAESTIO IV.

De tempore contritionis,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de tempore contritionis.

Circa quod tria quæruntur.

Primo, utrum tota vita hæc ſit contritionis tempus.

Secundo, utrum expediat continue de peccato dolere.

Tertio, utrum poſt hanc vitam animæ de peccatis conterantur.

ARTICULUS I. 13

Utrum tota hæc vita ſit contritionis tempus.

S. Th. IV. diſt. XXXVII. *quæſt.* II. *art.* 4. *quæſt.* I. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non tota hæc vita ſit contritionis tempus. Sicut enim de peccato commiſſo debet eſſe dolor, ita & pudor. Sed non per totam vitam durat pudor de peccato: quia, ſicut dicit Ambroſius (Lib. II. de pœnit. cap. VII. a med.) *non habet quod erubeſcat cui peccatum dimiſſum eſt*. Ergo videtur quod nec contritio, quæ eſt dolor de peccato.

2. Præterea. I. Ioan. IV. 18. dicitur, quod *perfecta caritas foras mittit timorem, quia timor pœnam habet*. Sed dolor etiam pœnam habet. Ergo in ſtatu perfectæ caritatis non poteſt dolor contritionis manere.

3. Præterea. De præterito non poteſt eſſe dolor, qui proprie eſt de malo præſenti, niſi ſecundum quod aliquid de peccato præterito in præſenti manet. Sed quandoque pervenitur ad aliquem ſtatum in hac vita in quo nihil de peccato præterito

Digitized by Google

terito manet, neque diſpoſitio, neque culpa, neque reatus aliquis. Ergo non oportet ulterius de illo peccato dolere.

4. Præterea. Rom. VIII. 28. dicitur, quod *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, etiam peccata, ut dicit Gloſſa (Auguſt. Lib. de corrept. & grat. cap. IX. a med.) Ergo non oportet poſt remiſſionem peccati quod de ipſo doleant.

5. Præterea. Contritio eſt pars pœnitentiæ contra ſatisfactionem diviſa. Sed non oportet ſemper ſatisfacere. Ergo nec oportet de peccato ſemper conteri.

Sed contra. Auguſtinus in Lib. de pœnitent. (ſeu alius Auctor de vera & falſa pœnit. cap. XIII.) dicit, quod *ubi dolor finitur, deficit pœnitentia; ubi deficit pœnitentia, nihil relinquitur de venia*. Ergo videtur, cum oporteat veniam conceſſam non perdere, quod oporteat ſemper de peccato dolere.

Præterea. Eccli. V. 5 dicitur: (a) *De propitiato peccato noli eſſe ſine metu*. Ergo homo ſemper debet dolere ad peccatorum propitiationem habendam.

Reſpondeo dicendum, quod in contritione, ut dictum eſt (quæſt. III. art. I.) eſt duplex dolor: unus rationis, qui eſt deteſtatio peccati a ſe commiſſi; alius ſenſitivæ partis, qui ex iſto conſequitur. Et quantum ad utrumque contritionis tempus eſt totius vitæ præſentis ſtatus. Quamdiu enim eſt aliquis in ſtatu viæ, deteſtatur incommoda, quibus a perventione ad terminum viæ retardatur, vel impeditur. Unde cum per peccatum præteritum vitæ noſtræ curſus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum, recuperari non poteſt; oportet quod ſemper in vitæ hujus tempore ſtatus contritionis maneat, quantum ad peccati deteſtationem. Similiter etiam quantum ad ſenſibilem dolorem, qui ut pœna a voluntate aſſumitur: quia enim homo pœnam æternam peccando meruit, & contra æternum Deum peccavit, debet pœna æterna in temporalem mutata, ſaltem dolor in toto hominis æterno, ideſt in ſtatu hujus vitæ, manere. Et propter hoc dicit Hugo de Sancto Victore (tract. VI. Sum. Sent. cap. XI. a med.) quod *Deus abſolvens hominem a culpa, & pœna æterna, ligat eum vinculo perpetuæ deteſtationis peccati*.

Ad primum ergo dicendum, quod erubeſcentia reſpicit peccatum, ſolum inquantum habet turpitudinem: & ideo poſtquam peccatum quantum ad culpam remiſſum eſt, non manet pudori locus; manet autem dolori, qui non ſolum de culpa eſt, inquantum habet turpitudinem, ſed etiam inquantum habet nocumentum annexum.

Ad ſecundum dicendum, quod timor ſervilis, quem caritas foras mittit, oppoſitionem habet ad caritatem ratione ſervitutis, quia pœnam reſpicit; ſed dolor contritionis ex caritate cauſatur, ut dictum eſt (quæſt. III. art. 2.) & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis per pœnitentiam peccator redeat ad gratiam priſtinam, & immunitatem a reatu pœnæ; numquam tamen redit ad priſtinam dignitatem innocentiæ: & ideo ſemper ex præterito peccato aliquid in ipſo manet.

Ad quartum dicendum, quod ſicut non debet homo facere mala, ut veniant bona; ita non debet gaudere de malis, quia ex eis occaſionaliter proveniunt bona divinitus a gratia, vel providentia agente: quia illorum bonorum peccata cauſa non fuerunt, ſed magis impedimenta; ſed divina providentia ea cauſavit, & de ea debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

Ad quintum dicendum, quod ſatisfactio attenditur ſecundum pœnam taxatam, quæ pro peccatis injungi debet: & ideo poteſt terminari, ut non oporteat ulterius ſatisfacere. Hæc autem pœna præcipue proportionatur culpæ ex parte converſionis, ex qua finitatem habet. Sed dolor contritionis reſpondet culpæ ex parte averſionis, ex qua habet quamdam infinitatem: unde & contritio ſemper debet manere: nec eſt inconveniens, ſi remoto poſteriori, manet prius.

ARTICULUS II. 14

Utrum expediat continue de peccato dolere.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non expediat continue de peccato dolere. Expedit enim quandoque gaudere, ut patet Philipp. IV. ubi ſuper illud, *Gaudete in Domino ſemper*, dicit Gloſſa (ord.) quod „ neceſſarium „ eſt gaudere. " Sed non eſt poſſibile gaudere ſimul, & dolere. Ergo non expedit

(a) *Ita cum veteri exemplo a Theologis adhibito, & Vulgata editi paſſim, Nicolaius, aliique:* De propitiatu peccatorum &c.

pedit continue de peccato dolere.

2. Præterea. Illud quod eſt de ſe malum, & fugiendum, non eſt aſſumendum, niſi quatenus eſt neceſſarium ut medicina ad aliquid, ſicut patet de uſtione, & ſectione vulneris. Sed triſtitia de ſe mala eſt: unde dicitur Eccli. xxx. 24. *Triſtitiam longe expelle a te*: & ſubditur cauſa: *Multos enim occidit triſtitia, & non eſt utilitas in illa*: hoc etiam Philoſophus dicit in VII. Ethicorum (cap. XIII. & XIV.) & in X. (cap. V.) Ergo non debet amplius dolere de peccato, niſi quatenus ſufficit ad peccatum delendum. Sed ſtatim poſt primam contritionis triſtitiam peccatum deletum eſt. Ergo non expedit ulterius dolere.

3. Præterea. Bernardus dicit (ſerm. XI. in Cant. cap. II.) *Dolor bonus eſt, ſi continuus non ſit: mel enim abſynthio eſt admiſcendum*. Ergo videtur quod non expedit continue dolere.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit (alius Auctor Lib. de vera & falſa pœnit. cap. XIII. in fi.) *Semper doleat pœnitens, & de dolore gaudeat*.

Præterea. Actus in quibus conſiſtit beatitudo, expedit ſemper continuare, quantum poſſibile eſt. Sed huiuſmodi eſt dolor de peccato: quod patet Matth. V. 5. *Beati qui lugent*. Ergo expedit dolorem continuare, quantum poſſibile eſt.

Reſpondeo dicendum, quod hæc eſt conditio in actibus virtutum inventa quod non poteſt in eis accipi ſuperfluum, & diminutum, ut in II Ethic. probatur (cap. VI. & VII.) Unde cum contritio, quantum ad id quod eſt diſplicentia quædam in appetitu rationis, ſit actus pœnitentiæ virtutis, numquam poteſt ibi eſſe ſuperfluum, ſicut nec quantum ad intenſionem, ita nec quantum ad durationem, niſi ſecundum quod actus unius virtutis impedit actum alterius magis neceſſarium pro tempore illo. Unde (*a*) quanto magis homo continue in actibus huius diſplicentiæ eſſe poteſt, tanto melius eſt: dummodo actibus aliarum virtutum vacet ſuo tempore, ſecundum quod oportet. Sed paſſiones poſſunt habere ſuperfluum, & diminutum & quantum ad intentionem, & quantum ad durationem. Et ideo ſicut paſſio doloris, quem voluntas aſſumit, debet eſſe moderate intenſa; ita debet moderate durare, ne ſi nimis duret, homo in deſperationem, & puſillanimitatem, & huiuſmodi vitia labatur.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium ſæculi impeditur per dolorem contritionis; non autem gaudium quod de Deo eſt, quia habet ipſum dolorem pro materia.

Ad ſecundum dicendum, quod illud Eccli. de triſtitia ſæculi loquitur: & Philoſophus loquitur de triſtitia quæ eſt paſſio, qua moderate utendum eſt, ſecundum quod expedit ad finem ad quem aſſumitur.

Ad tertium dicendum, quod Bernardus loquitur de dolore qui eſt paſſio.

ARTICULUS III. 15

Utrum etiam poſt hanc vitam animæ de peccatis conterantur.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod etiam poſt hanc vitam animæ de peccatis conterantur. Amor enim caritatis diſplicentiam de peccato cauſat. Sed poſt hanc vitam manet in animabus caritas & quantum ad actum, & quantum ad habitum: quia *caritas numquam excidit*, ut dicitur I. Corinth. XIII. 8. Ergo manet diſplicentia de peccato commiſſo, quæ eſſentialiter eſt contritio.

2. Præterea. Magis eſt dolendum de culpa quam de pœna. Sed animæ in purgatorio dolent de pœna ſenſibili, & de dilatione gloriæ. Ergo multo magis dolent de culpa ab eis commiſſa.

3. Præterea. Pœna purgatorii ſatisfactoria eſt de peccato. Sed ſatisfactio habet efficaciam ex vi contritionis. Ergo contritio manet poſt hanc vitam.

Sed contra. Contritio eſt pars pœnitentiæ ſacramenti. Sed ſacramenta non manent poſt hanc vitam. Ergo nec contritio.

Præterea. Contritio poteſt eſſe tanta quod deleat & culpam, & pœnam. Si ergo animæ in purgatorio conteri poſſent, poſſet vi contritionis earum reatus pœnæ eis dimitti, & ita a pœna ſenſibili liberari: quod eſt falſum.

Reſpondeo dicendum, quod in contritione tria conſideranda ſunt. Primum eſt contritionis genus, quod eſt dolor; ſecundum eſt contritionis forma, quæ eſt actus virtutis gratia informatus; tertium eſt contritionis efficacia, quæ eſt actus meritorius, & ſacramentalis, & quodammodo ſatisfactorius. Animæ igitur poſt hanc vitam, quæ in patria ſunt, contritionem habere non poſſunt, quia ca-

(*a*) *Ita ex vit. cod. paſſim. Al.* quantumcumque homo continue,

Digitized by Google

carent dolore propter gaudii plenitudinem. Illæ vero quæ ſunt in inferno, carent contritione: quia etſi dolorem habeant, deficit tamen in eis gratia dolorem informans. Sed illæ quæ in purgatorio ſunt, habent dolorem de peccatis gratia informatum, ſed non meritorium, quia non ſunt in ſtatu merendi. In hac autem vita omnia tria prædicta inveniri poſſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non cauſat iſtum dolorem niſi in illis qui doloris capaces ſunt; ſed plenitudo gaudii in beatis omnem capacitatem doloris excludit: & ideo quamvis caritatem habeant, tamen contritione carent.

Ad ſecundum dicendum, quod animæ in purgatorio dolent de peccatis; ſed ille dolor non eſt contritio, quia deeſt ei contritionis efficacia.

Ad tertium dicendum, quod pœna illa quam animæ in purgatorio ſuſtinent, non poteſt proprie dici ſatisfactio, quia ſatisfactio opus meritorium requirit; ſed largo modo dicitur ſatisfactio pœnæ debitæ ſolutio.

QUAESTIO V.

De effectu contritionis,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de effectu contritionis.

Circa quod tria quæruntur.

Primo, utrum peccati remiſſio ſit contritionis effectus.

Secundo, utrum contritio poſſit totaliter tollere reatum pœnæ.

Tertio, utrum parva contritio ſufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

ARTICULUS I. 16

Utrum remiſſio peccati ſit contritionis effectus.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod peccati remiſſio non ſit contritionis effectus. Solus enim Deus peccata remittit. Sed contritionis nos ſumus aliqualiter cauſa, quia actus noſter eſt. Ergo contritio non eſt cauſa remiſſionis.

2. Præterea. Contritio eſt actus virtutis. Sed virtus ſequitur peccati remiſſionem: quia virtus, & culpa non ſunt ſimul in anima. Ergo contritio non eſt cauſa remiſſionis culpæ.

3. Præterea. Nihil impedit a perceptione Euchariſtiæ niſi culpa. Sed contritus ante confeſſionem non debet accedere ad Euchariſtiam. Ergo nondum eſt conſecutus remiſſionem culpæ.

Sed contra eſt quod dicitur in Gloſſa ſuper illud Pſal. l. *Sacrificium Deo ſpiritus contribulatus &c.* „ Contritio cordis „ eſt ſacrificium in quo peccata ſolvun„ tur. "

Præterea. Virtus, & vitium eiſdem cauſis corrumpuntur, & generantur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed per inordinatum amorem cordis peccatum committitur. Ergo per dolorem ex amore caritatis ordinato cauſatum ſolvitur: & ſic peccatum contritio delet.

Reſpondeo dicendum, quod contritio poteſt dupliciter conſiderari, vel inquantum eſt pars ſacramenti, vel inquantum eſt actus virtutis: & utroque modo eſt cauſa remiſſionis peccati; ſed diverſimode: quia inquantum eſt pars ſacramenti, primo operatur ad remiſſionem peccati inſtrumentaliter, ſicut & de aliis ſacramentis in 1. diſt. IV. Sent. (quæſt. 1. art. 4.) patet; inquantum autem eſt actus virtutis, ſic eſt quaſi cauſa materialis remiſſionis peccati: eo quod diſpoſitio eſt quaſi neceſſitas ad iuſtificationem; diſpoſitio autem reducitur ad cauſam materialem, ſi accipiatur diſpoſitio quæ diſponit materiam ad recipiendum; ſecus autem eſt de diſpoſitione agentis ad agendum, quia illa reducitur ad genus cauſæ efficientis.

Ad primum ergo dicendum, quod ſolus Deus eſt cauſa efficiens principalis remiſſionis peccati; ſed cauſa diſpoſitiva poteſt etiam eſſe ex nobis; & ſimiliter etiam cauſa ſacramentalis: quia formæ ſacramentorum verba ſunt a nobis prolata, quæ habent virtutem inſtrumentalem gratiam inducendi, qua peccata remittuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod peccati remiſſio uno modo præcedit virtutem, & gratiæ infuſionem, & alio modo ſequitur: & ſecundum hoc quod ſequitur, actus a virtute elicitus poteſt eſſe cauſa aliqua remiſſionis peccati.

Ad tertium dicendum, quod diſpenſatio Euchariſtiæ pertinet ad miniſtros Eccleſiæ: & ideo ante remiſſionem peccati per miniſtros Eccleſiæ non debet aliquis ad Euchariſtiam accedere, quamvis ſit ſibi culpa quoad Deum remiſſa.

A R-

ARTICULUS II. 17

Utrum contritio poſſit totaliter tollere reatum pœnæ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod contritio non poſſit totaliter tollere reatum pœnæ. Quia ſatiſfactio, & confeſſio ordinantur ad liberationem a reatu pœnæ. Sed nullus ita perfecte conteritur quin oporteat eum confiteri, & ſatiſfacere. Ergo contritio numquam eſt tanta quod deleat reatum totum.

2. Præterea. In pœnitentia debet eſſe quædam recompenſatio pœnæ ad culpam. Sed aliqua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cum oporteat ad debitam pœnæ recompenſationem ut *per quæ peccat quis, per hæc & torqueatur* (Sap. XI. 17.) videtur quod numquam poſſit pœna talis peccati per contritionem abſolvi.

3. Præterea. Dolor contritionis eſt finitus. Sed pro aliquo peccato, ſcilicet mortali, debetur pœna infinita. Ergo nullo modo poteſt eſſe tanta contritio quod totam pœnam deleat.

Sed contra eſt quod Deus plus affectum cordis acceptat quam exteriorem actum. Sed per exteriores actus abſolvitur homo a pœna, & culpa. Ergo & ſimiliter per cordis affectum, qui eſt contritio.

Præterea. Exemplum huius de latrone habetur, cui dictum eſt (Lucæ XXIII. 43.) *Hodie mecum eris in paradiſo*, propter unicum pœnitentiæ actum.

Utrum autem totus reatus per contritionem ſemper tollatur, ſupra diſt. XIV. (Lib. IV. quæſt. II. art. I. quæſt. 2. & III. P. quæſt. LXXXVI. art. 4.) quæſitum eſt, ubi hoc ipſum de pœnitentia quærebatur.

Reſpondeo dicendum, quod intenſio contritionis poteſt attendi dupliciter. Uno modo ex parte caritatis, quæ diſplicentiam cauſat: & ſic contingit tantum intendi caritatem in actu quod contritio inde ſequens merebitur non ſolum culpæ amotionem, ſed etiam abſolutionem ab omni pœna. Alio modo ex parte doloris ſenſibilis, quem voluntas in contritione excitat. Et quia illa etiam pœna quædam eſt, tantum poteſt intendi quod ſufficiet ad deletionem culpæ, & pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis non poteſt eſſe certus quod contritio ſua ſit ſufficiens ad deletionem pœnæ, & culpæ: & ideo tenetur confiteri, & ſatiſfacere; maxime cum contritio vera non fuerit, niſi propoſitum confitendi habuiſſet annexum; quod debet ad effectum reduci etiam propter præceptum, quod eſt de confeſſione datum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut gaudium interius redundat etiam ad exteriores corporis partes; ita etiam dolor interior ad exteriora membra derivatur: unde dicitur Proverb. XVII. 22. *Spiritus triſtis exſiccat oſſa*.

Ad tertium dicendum, quod dolor contritionis, quamvis ſit finitus quantum ad intenſionem, ſicut etiam & pœna peccato mortali debita finita eſt; habet tamen infinitam virtutem ex caritate, qua informatur: & ſecundum hoc poteſt valere ad deletionem culpæ, & pœnæ.

ARTICULUS III. 18

Utrum parva contritio ſufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod contritio parva non ſufficiat ad deletionem magnorum peccatorum. Quia contritio eſt medicina peccati. Sed corporalis medicina, quæ ſanat corporalem morbum minorem, non ſufficit ad ſanandum maiorem. Ergo minima contritio non ſufficit ad delendum maxima peccata.

2. Præterea. Supra dictum eſt (quæſt. III. art. 3.) quod oportet de maioribus peccatis magis conteri. Sed contritio non delet peccatum, niſi ſit ſecundum quod oportet. Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

Sed contra. Quælibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia ſimul ſtare cum ea non poteſt. Sed quælibet contritio eſt gratia gratum faciente informata. Ergo quantumcumque ſit parva, delet omnem culpam.

Reſpondeo dicendum, quod contritio, ut ſæpe dictum eſt (quæſt. I. art. 2. ad I. & quæſt. III. & IV. art. I.) habet duplicem dolorem. Unum rationis, qui eſt diſplicentia peccati commiſſi: & hic poteſt eſſe parvus, adeo quod non ſufficiet ad rationem contritionis; ut ſi minus diſpliceret ei peccatum quam debeat diſplicere ſeparatio a fine; ſicut etiam amor poteſt eſſe ita remiſſus quod non ſufficit ad rationem caritatis. Alium dolorem habet in ſenſu: & parvitas huius non impedit rationem contritionis: quia non ſe habet eſſentialiter ad contritionem, ſed quaſi ex accidente ei adiungitur;

tur ; & iterum non eſt in potentia noſtra. Sic ergo dicendum, quod quantumcumque parvus ſit dolor, dummodo ad contritionis rationem ſufficiat, omnem culpam delet.

Ad primum ergo dicendum, quod medicinæ ſpirituales habent efficaciam infinitam ex virtute infinita, quæ in eis operatur. Et ideo illa medicina, quæ ſufficit ad curationem peccati parvi, ſufficit etiam ad curationem magni; ſicut patet de baptiſmo, quo & magna, & parva ſolvuntur: & ſimile eſt de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ſequitur ex neceſſitate quod unus homo plus doleat de maiori peccato quam de minori, ſecundum quod magis repugnat amori, qui dolorem cauſat; ſed ſi unus alius haberet tantum de dolore pro maiori, quantum ipſe habet pro minori, ſufficeret ad remiſſionem culpæ.

QUAESTIO VI.

De confeſſione, quoad eius neceſſitatem, in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de confeſſione, de qua ſex ſunt conſideranda. Primo de confeſſionis neceſſitate. Secundo de eius quidditate. Tertio de ipſius miniſtro. Quarto de qualitate eius. Quinto de eius effectu. Sexto de eius ſigillo.

Circa primum quæruntur ſex.

Primo, utrum confeſſio ſit neceſſaria ad ſalutem.

Secundo, utrum confeſſio ſit de iure naturali.

Tertio, utrum omnes ad confeſſionem teneantur.

Quarto, utrum licite aliquis poſſit confiteri peccatum quod non habet.

Quinto, utrum ſtatim quis confiteri teneatur.

Sexto, utrum poſſit cum aliquo diſpenſari ne homini confiteatur.

ARTICULUS I. 19

Utrum confeſſio ſit neceſſaria ad ſalutem.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod confeſſio non ſit neceſſaria ad ſalutem. Sacramentum enim pœnitentiæ propter remiſſionem culpæ ordinatum eſt. Sed culpa per gratiæ infuſionem ſufficienter remittitur. Ergo ad pœnitentiam de peccato agendam non eſt neceſſaria confeſſio.

2. Præterea. Peccatum quod ex alio contractum eſt, ex alio debet habere medicinam. Ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commiſit, oportet ex ſeipſo tantum habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur pœnitentia. Ergo confeſſio non eſt de neceſſitate pœnitentiæ.

3. Præterea. Aliquibus eſt peccatum remiſſum ſine hoc quod confeſſi legantur, ſicut patet de Petro, & Magdalena, & de Paulo. Sed non eſt minoris efficaciæ gratia remittens peccatum nunc, quam tunc fuerit. Ergo nec nunc de neceſſitate ſalutis eſt quod homo confiteatur.

4. Præterea. Confeſſio ad hoc exigitur in iudicio, ut ſecundum quantitatem culpæ pœna infligatur. Sed homo poteſt pœnam ſibiipſi infligere maiorem quam etiam ab alio ſibi infligatur. Ergo videtur quod confeſſio non ſit de neceſſitate ſalutis.

Sed contra. Boetius in Libro I. de conſol. (proſa IV. in princ.) dicit: *Si opem medicantis expectas, oportet quod morbum detegas*. Sed de neceſſitate ſalutis eſt quod homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo & de neceſſitate ſalutis eſt quod morbum per confeſſionem detegat.

Præterea. In iudicio ſæculari non eſt idem iudex, vel actor, & reus. Sed iudicium ſpirituale eſt ordinatius. Ergo peccator, qui eſt reus, non debet eſſe ſuiipſius iudex, ſed ab alio iudicari debet: & ita oportet quod confiteatur.

Reſpondeo dicendum, quod paſſio Chriſti, ſine cuius virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur, in nobis operatur per ſacramentorum ſuſceptionem, quæ ex ipſa efficaciam habent. Et ideo ad culpæ remiſſionem & actualis, & originalis requiritur ſacramentum Eccleſiæ, vel actu ſuſceptum, vel ſaltem voto, quando articulus neceſſitatis, non contemptus, ſacramentum excludit: & per conſequens illa ſacramenta quæ ordinantur contra culpam, cum qua ſalus eſſe non poteſt, ſunt de neceſſitate ſalutis: & ideo ſicut baptiſmus, quo deletur originale peccatum, eſt de neceſſitate ſalutis; ita & pœnitentiæ ſacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quod baptiſmum

nuum petit, ſe miniſtris Eccleſiæ ſubiicit, ad quos pertinet diſpenſatio ſacramenti; ita etiam per hoc quod confitetur peccatum ſuum, ſe miniſtro Eccleſiæ ſubiicit, ut per ſacramentum pœnitentiæ ab eo diſpenſatum remiſſionem conſequatur: qui congruum remedium adhibere non poteſt, niſi peccatum cognoſcat, quod fit per confeſſionem peccantis. Et ideo confeſſio eſt de neceſſitate ſalutis eius, qui in peccatum mortale actuale cecidit.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiæ infuſio ſufficit ad culpæ remiſſionem; ſed poſt culpam remiſſam adhuc eſt peccator debitor pœnæ temporalis; ſed ad gratiæ infuſionem conſequendam ordinata ſunt gratiæ ſacramenta, ante quorum ſuſceptionem vel actu, vel propoſito aliquis gratiam non conſequitur, ſicut in baptiſmo patet: & ſimile eſt de confeſſione: & ulterius per confeſſionis erubeſcentiam, & vim clavium, quibus ſe confitens ſubiicit, & ſatisfactionem iniunctam, quam ſacerdos moderatur ſecundum qualitatem criminum ſibi per confeſſionem innoteſcentium, pœna temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quod operatur confeſſio ad pœnæ remiſſionem, non habet quod ſit de neceſſitate ſalutis: quia pœna iſta eſt temporalis, ad quam poſt culpæ remiſſionem aliquis remanet ligatus: unde ſine hoc quod in præſenti vita expiaretur, eſſet via ſalutis: ſed habet quod ſit de neceſſitate ſalutis ex hoc quod ad remiſſionem culpæ modo prædicto operatur.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum quod ex altero contractum eſt, ſcilicet originale, poteſt omnino ab extrinſeco remedium habere, ut in parvulis patet; ſed peccatum actuale, quod ex ſe ipſo quiſque commiſit, non poteſt expiari, niſi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non ſufficit ad peccatum expiandum ex ſeipſo, ſicut ſufficienter peccatum commiſit: eo quod peccatum ex parte converſionis eſt finitum, ex qua parte peccator in ipſum reducitur; ſed ex parte averſionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quod peccati remiſſio ab alio incipiat: quia *quod eſt ultimum in generatione, eſt primum in reſolutione*, ut dicitur in III. Eth. (cap. III. a med.) Et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.

Ad tertium dicendum, quod etſi non legatur eorum confeſſio, potuit tamen fieri: multa enim facta ſunt quæ non ſunt ſcripta.

Et præterea, Chriſtus habet poteſtatem excellentiæ in ſacramentis: unde ſine his quæ ad ſacramentum pertinent; potuit rem ſacramenti conferre.

Ad quartum dicendum, quod ſatisfactio non ſufficeret ad expiandam pœnam peccati ex quantitate pœnæ quæ in ſatisfactione imponitur, ſed ſufficit, inquantum eſt pars ſacramenti virtutem ſacramentalem habens: & ideo oportet quod per diſpenſatores ſacramentorum imponatur: & ideo neceſſaria eſt confeſſio.

ARTICULUS II. 20

Utrum confeſſio ſit de iure naturali.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod confeſſio ſit de iure naturali. Adam enim, & Cain non tenebantur niſi ad præcepta legis naturæ. Sed reprehenduntur de hoc quod peccatum ſuum non ſunt confeſſi. Ergo confeſſio peccati eſt de iure naturali.

2. Præterea. Præcepta illa quæ manent in veteri lege, & nova, ſunt de iure naturali. Sed confeſſio fuit in veteri lege, ut dicitur Iſaiæ XLIII. 26. *Narra, ſi quid habes, ut iuſtificeris*. Ergo eſt de iure naturali.

3. Præterea. Iob non erat ſubiectus niſi legi naturali. Sed ipſe peccata confitebatur: quod patet per hoc quod dicitur Iob XXXI. 33. *Si abſcondi ut homo peccatum meum*. Ergo eſt de iure naturali.

Sed contra. Iſidorus dicit (Lib. V. Etymolog. cap. IV.) quod ius naturale eſt idem apud omnes. Sed confeſſio non eſt eodem modo apud omnes. Ergo non eſt de iure naturali.

Præterea. Confeſſio fit ei qui habet claves. Sed claves Eccleſiæ non ſunt de iure naturali inſtitutæ. Ergo nec confeſſio.

Reſpondeo dicendum, quod ſacramenta ſunt quædam fidei proteſtationes: unde oportet ea fidei eſſe proportionata. Fides autem eſt ſupra cognitionem rationis naturalis: unde & ſacramenta ſunt ſupra rationis naturalis dictamen. Et quia *ius naturale eſt quod non opinio genuit, ſed innata quædam vis inſeruit*, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) ideo ſacramenta non ſunt de iure naturali, ſed de iure divino, quod eſt

eſt ſupra naturale ; quod quandoque etiam naturale dicitur, ſecundum quod cuilibet rei illud eſt naturale, quod ei a ſuo creatore imponitur; tamen proprie dicuntur naturalia quæ ex principiis naturæ cauſantur. Supra autem naturam ſunt quæ ipſe Deus ſibi reſervat, ſive naturæ miniſterio operanda, ſive in operationibus miraculorum, ſive in revelationibus myſteriorum, ſive in inſtitutionibus ſacramentorum. Et ſic confeſſio, quæ neceſſitatem ſacramentalem habet, non de iure naturali eſt, ſed de divino.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam vituperatur ex hoc quod peccatum ſuum coram Deo non recognovit: confeſſio enim quæ fit Deo per recognitionem peccati, eſt de iure naturali: nunc autem loquimur de confeſſione quæ fit homini.

Vel dicendum, quod confiteri peccatum in caſu eſt de iure naturali, ſcilicet cum quis in iudicio conſtitutus a iudice interrogatur: tunc enim non debet peccator mentiri: de quo Adam, & Cain vituperantur. Sed confeſſio quæ fit homini ſponte ad remiſſionem peccatorum conſequendam a Deo, non eſt de iure naturali.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta legis naturæ manent eodem modo in lege Moyſi, & in nova lege. Sed confeſſio quamvis aliqualiter eſſet in lege Moyſi, non tamen eodem modo ſicut in lege nova, nec ſicut in lege naturæ: in lege enim naturæ ſufficiebat recognitio peccati interior apud Deum; ſed in lege Moyſi oportebat aliquo ſigno exteriori peccatum proteſtari, ſicut per oblationem hoſtiæ pro peccato, ex quo & homini innoteſcere poterat eum peccaſſe; non autem oportebat ut ſpeciale peccatum a ſe commiſſum manifeſtaret, aut peccati circumſtantias, ſicut in nova lege oportet.

Ad tertium dicendum, quod Iob loquitur de illa abſconſione peccati quam facit deprehenſus peccatum negando, aut excuſando, ut ex Gloſſa (ord. Greg. Lib. XXII. Moral. cap. IX.) ibidem haberi poteſt.

ARTICULUS III. 21

Utrum omnes ad confeſſionem teneantur.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non omnes ad confeſſionem teneantur. Quia, ſicut dicit Hieronymus (ſuper illud Iſ. III. *Peccatum ſuum* &c.) *pœnitentia eſt ſecunda tabula poſt naufragium*. Sed aliqui poſt baptiſmum naufragium non ſunt paſſi. Ergo neceis competit pœnitentia; & ſic nec confeſſio, quæ eſt pœnitentiæ pars.

2. Præterea. Confeſſio facienda eſt iudici in quolibet foro. Sed aliqui ſunt qui non habent hominem iudicem ſupra ſe. Ergo nec tenentur ad confeſſionem.

3. Præterea. Aliquis eſt qui non habet peccata niſi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri. Ergo non quilibet tenetur ad confeſſionem.

Sed contra eſt quia confeſſio contra ſatisfactionem, & contritionem dividitur. Sed omnes tenentur ad contritionem, & ſatisfactionem. Ergo & omnes tenentur ad confeſſionem.

Præterea. Hoc patet ex Decret. de pœnit. & remiſſ. (cap. XII.) ubi dicitur, quod *omnes utriuſque ſexus, cum ad annos diſcretionis pervenerint, tenentur peccata confiteri*.

Reſpondeo dicendum, quod ad confeſſionem dupliciter obligamur. Uno modo ex iure divino, ex hoc ipſo quod eſt medicina: & ſecundum hoc non omnes tenentur ad confeſſionem, ſed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt per baptiſmum. Alio modo ex præcepto iuris poſitivi: & ſic tenentur omnes ex inſtitutione Eccleſiæ edita in Conc. generali (ſcilicet Lateran. IV. gener. XII. can. XXI.) ſub Innocentio III. tum ut quilibet peccatorem ſe recognoſceret, quia *omnes peccaverunt, & egent gratia Dei:* (Rom. III. 23.) tum ut cum maiori reverentia ad Euchariſtiam accedatur: tum etiam ut Eccleſiarum rectoribus ſui ſubditi innoteſcant, ne lupus intra gregem lateat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo in hac mortali vita poſt baptiſmum naufragium evadere poſſit, quod eſt peccatum mortale; non tamen evadere poteſt venialia, quibus ad naufragium diſponitur, contra quæ etiam pœnitentia ordinatur: & ideo manet pœnitentiæ locus etiam in illis qui non mortaliter peccant, & per conſequens confeſſionis.

Ad ſecundum dicendum, quod nullus eſt qui non habeat iudicem Chriſtum, cui per ſuum Vicarium confiteri debet: qui quamvis eo inferior ſit, inquantum prælatus eſt; tamen eſt eo ſuperior, inquantum peccator eſt ipſe, & ille Chriſti miniſter.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod ex vi ſacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, ſed ex inſtitutione Eccleſiæ, quando non habet alia quæ confiteatur.

Vel poteſt dici ſecundum quoſdam, quod ex Decretali prædicta (in 2. arg. *Sed cont.*) non obligantur niſi illi qui habent peccata mortalia: quod patet ex hoc quod dicit, quod debent omnia peccata confiteri: quod de venialibus intelligi non poteſt, quia nullus omnia confiteri poteſt: & ſecundum hoc ille qui non habet mortalia, non tenetur ad confeſſionem venialium; ſed ſufficit ad præceptum Eccleſiæ implendum, ut ſe ſacerdoti repræſentet, & ſe oſtendat abſque conſcientia mortalis eſſe; & hoc ei pro confeſſione reputatur.

ARTICULUS IV. 22

Utrum aliquis licite poſſit confiteri peccatum quod non habet.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod aliquis licite poſſit confiteri peccatum quod non habet. Quia, ut dicit Gregorius (Lib. XII. Regiſtr. epiſt. xxxi. ad interrog. x. ante med.) *bonarum mentium eſt ibi culpam agnoſcere, ubi culpa non eſt*. Ergo ad bonam mentem pertinet ut de illis culpis ſe accuſet quas non commiſit.

2. Præterea. Aliquis per humilitatem reputat ſe deteriorem aliquo, qui eſt manifeſtus peccator; & in hoc eſt commendandus. Sed quod corde quis æſtimat, licet ore confiteri. Ergo licite poteſt confiteri ſe habere gravius peccatum quam habeat.

3. Præterea. Aliquis aliquando dubitat de peccato aliquo, utrum ſit mortale, vel veniale: & talis debet de illo, ut videtur, confiteri ut de mortali. Ergo aliquis debet confiteri aliquando peccatum quod non habet.

4. Præterea. Satisfactio ex confeſſione ordinatur. Sed aliquis poteſt ſatisfacere de peccato quod non commiſit. Ergo etiam poteſt confiteri peccatum quod non fecit.

Sed contra. Quicumque dicit ſe feciſſe quod non fecit, mentitur. Sed nullus in confeſſione mentiri debet; cum omne mendacium ſit peccatum. Ergo nullus debet confiteri peccatum quod non fecit.

Præterea. In iudicio exteriori non debet aliquod crimen alicui impingi, quod non poteſt per teſtes idoneos probari. Sed teſtis in foro pœnitentiæ eſt conſcientia. Ergo aliquis non debet ſe accuſare de peccato quod in conſcientia ſua non habet.

Reſpondeo dicendum, quod per confeſſionem debet pœnitens ſe confeſſori ſuo manifeſtare. Ille autem qui aliud ſacerdoti de ſe loquitur quam in ſua conſcientia habeat, ſive bonum, ſive malum, non ſe ſacerdoti manifeſtat, ſed magis occultat: & ideo non eſt idonea confeſſio; ſed ad hoc quod ſit idonea, requiritur quod os cordi concordet, ut ſolum hoc os accuſet quod conſcientia tenet.

Ad primum ergo dicendum, quod agnoſcere culpam ubi non eſt, poteſt eſſe dupliciter. Uno modo, ut intelligatur quantum ad ſubſtantiam actus; & ſic non eſt verum: non enim ad bonam mentem pertinet, ſed ad errantem, ut ſe actum aliquem commiſiſſe agnoſcat quem non commiſit. Alio modo quantum ad conditionem actus; & ſic verum eſt quod Gregorius dicit: quia iuſtus in actu qui de ſe bonus eſt, formidat ne aliquis defectus ex parte ſua fuerit: & ſic dicitur Iob ix.28. *Verebar omnia opera mea*. Et ideo ad bonam mentem etiam pertinet ut hanc formidinem, quam corde tenet, lingua accuſet.

Et per hoc etiam patet ſolutio ad ſecundum: quia iuſtus, qui eſt vere humilis, non reputat ſe deteriorem quantum ad perpetrationem actus, qui ſit peior ex genere; ſed quia timet ne in his quæ bene agere videtur, per ſuperbiam gravius delinquat.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquis dubitat de aliquo peccato, an ſit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente: quia qui aliquid committit, vel omittit, in quo dubitat eſſe peccatum mortale, peccat mortaliter, diſcrimini ſe committens: & ſimiliter periculo ſe committit qui de hoc quod dubitat eſſe mortale, negligit confiteri; non tamen debet aſſerere illud mortale eſſe, ſed dubitative loqui, & iudicium ſacerdotis expectare, cuius eſt diſcernere inter lepram, & lepram.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod homo ſatisfacit pro peccato quod non commiſit, non incurrit mendacium; ſicut cum quis confitetur peccatum quod non credit ſe feciſſe: ſi autem dicat peccatum quod non fecit, dum credit ſe feciſſe, non mentitur: & ideo non pec-

cat, ſi eo modo dicat, ſicut eſt in corde ſuo.

ARTICULUS V.

Utrum ſtatim teneatur quis confiteri.

S. Th. IV. diſt. XVII. *quæſt.* III. *art.* I. *quæſt.* 4.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſtatim teneatur quis confiteri. Dicit enim Hugo de Sancto Victore (implic. Lib. I. de anim. cap. x. & Lib. II. de ſacram. part. XIV. cap. XVIII. cir med.) *Si neceſſitas non eſt, quæ prætendatur, contemptus non excuſatur.* Sed quilibet tenetur vitare contemptum. Ergo quilibet tenetur ſtatim confiteri, cum poteſt.

2. Præterea. Quilibet tenetur plus facere ad evadendum morbum ſpiritualem quam ad evadendum morbum corporalem. Sed aliquis infirmus corporaliter non ſine detrimento ſalutis medicum requirere tardat. Ergo videtur quod non poſſit eſſe ſine detrimento ſalutis quod aliquis ſacerdoti, cuius copiam habet, non ſtatim de peccato confiteatur.

3. Præterea. Illud quod ſine termino debetur, ſtatim debetur. Sed ſine termino debet homo confeſſionem Deo. Ergo tenetur ad ſtatim.

Sed contra. In Decret. (cap. *Omnis utriuſque ſexus* de pœnit. & remiſ.) ſimul datur tempus determinatum de confeſſione, & de Euchariſtiæ perceptione. Sed aliquis non peccat, ſi non percipiat Euchariſtiam ante tempus a iure determinatum. Ergo nec peccat, ſi ante tempus illud non confiteatur.

Præterea. Quicumque illud omittit ad quod ex præcepto tenetur, peccat mortaliter. Si ergo aliquis non ſtatim confiteatur, quando habet copiam ſacerdotis, ſi ad ſtatim confitendum tenetur, peccaret mortaliter, & eadem ratione alio tempore, & ſic deinceps; & ita multa peccata mortalia homo incurreret pro una pœnitentiæ dilatione: quod videtur inconveniens.

Reſpondeo dicendum, quod cum propoſitum confitendi ſit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propoſitum quando ad contritionem tenetur, ſcilicet quando peccata memoriæ occurrunt, præcipue cum in periculo mortis exiſtit, aut in aliquo articulo, in quo ſine peccati remiſſione oporteat eum peccatum incurrere; ſicut cum tenetur ſacerdos ad celebrandum, ſi non deſit copia ſacerdotis, confiteri tenetur, aut ſi
23 deſit, ſaltem conteri tenetur, & habere propoſitum confitendi, copia ſacerdotis oblata. Sed ad confeſſionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter. Uno modo per accidens, ſcilicet quando ad aliquid tenetur quod non poteſt ſine peccato facere, niſi confeſſus: tunc enim confiteri tenetur: ſicut ſi debeat Euchariſtiam percipere, ad quam nullus poſt peccatum mortale niſi confeſſus accedere debet, copia ſacerdotis oblata, & neceſſitate non urgente: & inde venit obligatio, qua Eccleſia omnes obligat ad ſemel in anno confitendum: quia inſtituit ut ſemel in anno, ſcilicet in Paſchate, omnes ſacram Communionem accipiant; & ideo ante tempus illud omnes confiteri tenentur. Alio modo obligatur aliquis ad confeſſionem per ſe: & ſic videtur eſſe eadem ratio de confeſſione, & de baptiſmo differendo: quia utrumque eſt ſacramentum neceſſitatis. Ad baptiſmum autem percipiendum non tenetur aliquis ſtatim poſtquam habet propoſitum baptiſmi, ita quod peccet mortaliter, niſi ſtatim baptizetur: nec eſt aliquod tempus determinatum, ultra quod ſi baptiſmum differat, peccatum mortale incurrat; ſed poteſt contingere quod in dilatione baptiſmi mortale erit peccatum, vel non erit; & hoc penſandum eſt ex cauſa dilationis: quia, ſicut dicit Philoſophus in VIII. Phyſic. (implic. tex. 15.) voluntas non retardat facere aliquod opus volitum niſi propter aliquam cauſam rationabilem. Unde ſi cauſa dilationis baptiſmi mortale peccatum annexum habeat, utpote ſi propter contemptum, vel aliquid huiuſmodi; ſi baptiſmum differat, dilatio erit peccatum mortale, alias non. Et ideo idem videtur eſſe de confeſſione, quæ non eſt maioris neceſſitatis quam baptiſmus. Et quia ea quæ ſunt de neceſſitate ſalutis, tenetur homo in hac vita implere; ideo ſi periculum mortis immineat, etiam per ſe loquendo, obligatur aliquis ad confeſſionem faciendum tunc, vel baptiſmum ſuſcipiendum. Et propter hoc etiam Iacobus ſimul præceptum edidit de confeſſione facienda, & de extrema unctione ſuſcipienda. (Iacobi v.) Et ideo videtur probabilis illorum opinio qui dicunt, quod non tenetur homo ad ſtatim confitendum, quamvis periculoſum ſit differre. Alii autem dicunt, quod tenetur contri-

tus

tus ad ſtatim confitendum, debita opportunitate oblata, ſecundum rectam rationem. Nec obſtat quod Decretalis terminum præfigat ut ſemel in anno confiteatur: quia Eccleſia non indulget dilationi, ſed prohibet negligentiam in maiori dilatione. Unde per Decretalem illam non excuſatur a culpa dilationis quantum ad forum conſcientiæ, ſed excuſatur a pœna quantum ad forum Eccleſiæ, ut non privetur debita ſepultura, ſi morte præventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur nimis durum: quia præcepta affirmativa non obligant ad ſtatim, ſed ad tempus determinatum: non quidem ex hoc quod tunc commode impleri poſſunt: quia tunc ſi non daret aliquis eleemoſynam de ſuperfluo, quandocumque pauper monſtraretur, peccaret mortaliter, quod falſum eſt: ſed ex hoc quod tempus neceſſitatem urgentem adducit. Et ideo non oportet quod ſi ſtatim oblata opportunitate non confiteatur, etiamſi maior opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter, ſed quando ex articulo temporis neceſſitas confeſſionis inducitur. Nec hoc eſt ex indulgentia Eccleſiæ, quod non teneatur ad ſtatim, ſed ex natura præcepti affirmativi: unde ante Eccleſiæ ſtatutum etiam minus tenebatur. Quidam vero dicunt, quod ſæculares non tenentur ante quadrageſimale tempus confiteri, quod eſt eis pœnitentiæ tempus; ſed religioſi tenentur ad ſtatim, quia totum tempus eſt ei pœnitentiæ tempus. Sed hoc nihil eſt: quia religioſi non tenentur ad alia quam alii homines, niſi ad quæ ex voto ſe obligaverunt; cuiuſmodi non eſt confeſſio.

Ad primum ergo dicendum, quod Hugo loquitur de illis qui ſine ſacramento decedunt.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt de neceſſitate ſalutis corporalis ut ſtatim medicus quæratur, niſi quando neceſſitas curationis incumbit: & ſimiliter eſt de morbo ſpirituali.

Ad tertium dicendum, quod retentio rei alienæ invito domino contrariatur præcepto negativo, quod obligat ſemper, & ad ſemper: & ideo tenetur ſemper ad ſtatim reddendum. Secus eſt autem de impletione præcepti affirmativi, quod obligat ſemper, ſed non ad ſemper: unde non tenetur aliquis ad ſtatim implendum.

ARTICULUS VI. 24

Utrum poſſit cum aliquo diſpenſari ne confiteatur.

S. Th. IV. Sentent. diſt. XVII. *quæſt.* III. *art.* I. *quæſt.* 5.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod poſſit cum aliquo diſpenſari ne confiteatur homini peccata. Præcepta enim quæ ſunt de iure poſitivo, ſubiacent diſpenſationi prælatorum Eccleſiæ. Sed confeſſio eſt huiuſmodi, ut ex dictis patet (art. 3. hu. quæſt.) Ergo poteſt diſpenſari cum aliquo ut non confiteatur.

2. Præterea. Illud quod ab homine inſtitutum eſt, poteſt etiam ab homine diſpenſationem recipere. Sed confeſſio non legitur a Deo inſtituta, ſed ab homine. Iac. v. 16. *Confitemini alterutrum peccata veſtra*. Habet autem Papa poteſtatem diſpenſandi in his quæ per Apoſtolos inſtituta ſunt, ſicut patet de bigamis. Ergo etiam poteſt cum aliquo diſpenſare ne confiteatur.

Sed contra. Pœnitentia, cuius pars eſt confeſſio, eſt ſacramentum neceſſitatis, ſicut baptiſmus. Cum ergo in baptiſmo nullus diſpenſare poſſit, nec in confeſſione aliquis diſpenſare poterit.

Reſpondeo dicendum, quod miniſtri Eccleſiæ inſtituuntur in Eccleſia divinitus fundata. Et ideo inſtitutio Eccleſiæ præſupponitur ad operationem miniſtrorum, ſicut opus creationis præſupponitur ad opus naturæ. Et quia Eccleſia fundatur in fide & in ſacramentis: ideo ad miniſtros Eccleſiæ, novos articulos fidei edere, aut editos removere, aut nova ſacramenta inſtituere, aut inſtituta removere non pertinet; ſed hoc eſt poteſtatis excellentiæ, quæ ſoli debetur Chriſto, qui eſt Eccleſiæ fundamentum. Et ideo ſicut Papa non poteſt diſpenſare ut aliquis ſine baptiſmo ſalvetur; ita nec quod ſalvetur ſine confeſſione, ſecundum quod obligat ex ipſa vi ſacramenti; ſed poteſt diſpenſare in confeſſione, ſecundum quod obligat ex præcepto Eccleſiæ, ut poſſit aliquis diutius confeſſionem differre quam ab Eccleſia inſtiturum ſit.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta divini iuris non minus obligant quam præcepta iuris naturalis: unde ſicut non poteſt diſpenſari in iure na-

Digitized by Google

turali, ita nec in iure poſitivo divino.

Ad ſecundum dicendum, quod præceptum de confeſſione non eſt ab homine primo inſtitutum, quamvis ſit a Iacobo promulgatum; ſed a Deo inſtitutionem habuit, quamvis expreſſa ipſius inſtitutio non legatur; tamen quædam præfiguratio ipſius invenitur in hoc quod Ioanni confitebantur peccata ſua, qui baptiſmo ipſius ad gratiam Chriſti præparabantur; & in hoc quod Dominus ſacerdotibus leproſos tranſmiſit: qui quamvis non eſſent novi Teſtamenti ſacerdotes, tamen in eis novi Teſtamenti ſacerdotium ſignabatur.

QUAESTIO VII.

De confeſſionis quidditate, in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de quidditate confeſſionis: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum Auguſtinus convenienter definiat confeſſionem.

Secundo, utrum confeſſio ſit actus virtutis.

Tertio, utrum confeſſio ſit actus pœnitentiæ virtutis.

ARTICULUS I. 25

Utrum Auguſtinus convenienter definiat confeſſionem.

S. Thom. ubi ſup. art. 2. quæſt. 1. & ſeq.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Auguſtinus inconvenienter definiat confeſſionem, dicens (colligitur ex comm. in Pſal. lxvi. a med.) *Confeſſio eſt per quam morbus latens ſpe veniæ aperitur*. Morbus enim contra quem confeſſio ordinatur, peccatum eſt. Sed peccatum aliquando eſt apertum. Ergo non debuit dicere *morbum latentem* eſſe, cuius confeſſio eſt medicina.

2. Præterea. Principium pœnitentiæ eſt timor. Sed confeſſio eſt pars pœnitentiæ. Ergo non debuit pro cauſa confeſſionis ponere *ſpem*, ſed magis timorem.

3. Præterea. Illud quod ſub ſigillo ponitur, non aperitur, ſed magis clauditur. Sed peccatum quod quis confitetur, ſub ſigillo confeſſionis ponitur. Ergo non aperitur in confeſſione peccatum, ſed magis clauditur.

4. Præterea. Inveniuntur aliæ quædam definitiones ab iſta differentes. Gregorius enim dicit (hom. xl. in Evang. parum à princ.) quod *confeſſio eſt peccatorum deteſtatio, & ruptio vulneris*. Quidam vero dicunt, quod *confeſſio eſt coram ſacerdote legitima peccatorum declaratio*. Quidam autem dicunt ſic: *Confeſſio eſt ſacramentalis delinquentis accuſatio ex erubeſcentia, & per claves Eccleſiæ ſatisfactoria, obligans ad peragendam pœnitentiam iniunctam*. Ergo videtur quod præaſſignata definitio, cum non omnia contineat quæ in his continentur, inſufficiens ſit.

Reſpondeo dicendum, quod in actu confeſſionis plura conſideranda occurrunt. Primo ipſa ſubſtantia actus, ſive genus eius, quod eſt manifeſtatio quædam. Secundo de quo fiat, ſcilicet de peccato. Tertio cui fiat, ſcilicet ſacerdoti. Quarto cauſa eius, ſcilicet ſpes veniæ. Quinto effectus eius, ſcilicet abſolutio a parte pœnæ, & obligatio ad aliam partem exſolvendam. In prima ergo definitione Auguſtini tangitur & ſubſtantia actus in *apertione*; & de quo fit confeſſio, cum dicitur *morbus latens*; & cauſa in *ſpe veniæ*: & in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quinque aſſignatis, ut cuilibet inſpicienti patet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſacerdos aliquando ſciat eius peccatum ut homo, non tamen ſcit ut Chriſti vicarius; ſicut etiam iudex aliquando ſcit aliquid ut homo, quod neſcit ut iudex: & quantum ad hoc per confeſſionem aperitur.

Vel dicendum, quod quamvis actus exterior in aperto ſit, actus tamen interior, qui principium eſt actus exterioris, in occulto eſt: & ideo oportet quod per confeſſionem aperiatur.

Ad ſecundum dicendum, quod confeſſio præſupponit caritatem, qua quis vivus efficitur, ut in littera dicetur (4. IV. diſt. xviii.) Contritio autem eſt, in qua datur caritas; timor autem ſervilis, qui eſt ſine ſpe, eſt prævius ad caritatem; ſed habens caritatem magis movetur ex ſpe quam ex timore. Et ideo cauſa confeſſionis ponitur potius ſpes quam timor.

Ad tertium dicendum, quod peccatum in qualibet confeſſione aperitur ſacer-

cerdoti, & clauditur aliis confeſſionis ſigillo.

Ad quartum dicendum, quod non oportet in qualibet definitione omnia tangere quæ ad rem definitam concurrunt. Et ideo inveniuntur quædam definitiones, ſive aſſignationes datæ penes unam cauſam, quædam penes aliam.

ARTICULUS II. 26

Utrum confeſſio ſit actus virtutis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod confeſſio non ſit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis eſt de iure naturali: quia *ad virtutes apti ſumus a natura*, ut Philoſophus dicit in II. Ethic. (cir. princ. Lib.) Sed confeſſio non eſt de iure naturali. Ergo non eſt actus virtutis.

2. Præterea. Actus virtutis magis convenire poteſt innocenti quam ei qui peccavit. Sed confeſſio peccati, de qua loquimur, non poteſt innocenti convenire. Ergo non eſt actus virtutis.

3. Præterea. Gratia quæ eſt in ſacramentis, aliquo modo differt a gratia quæ eſt in virtutibus, & donis. Sed confeſſio eſt pars ſacramenti. Ergo non eſt actus virtutis.

Sed contra. Præcepta legis ſunt de actibus virtutum. Sed confeſſio cadit ſub præcepto. Ergo eſt actus virtutis.

Præterea. Non meremur niſi actibus virtutum. Sed confeſſio eſt meritoria, quia *cælum aperit*, ut in littera (IV. diſt. XVII.) Magiſter dicit. Ergo videtur quod ſit actus virtutis.

Reſpondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquid dicatur actus virtutis, ut prius dictum eſt (implic. art. præc. ad 3. & IV. diſt XV. quæſt. III. art. 1. quæſt. 2. & 1. 2. quæſt. XVIII. art. 6. & 7 & 2. 2. quæſt. lxxx. & quæſt. lxxxv. art. 3. & quæſt. CIX. art. 3.) ſufficit quod in ſui ratione aliquam conditionem implicet quæ ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia quæ ad virtutem requiruntur, importet confeſſio; tamen importat ex ſuo nomine manifeſtationem alicuius quod in conſcientia tenet aliquis: ſic enim ſimul in unum os, & cor conveniunt. Si enim quis aliquid proferat ore quod corde non teneat, non eſt confeſſio, ſed fictio. Hæc autem conditio ad virtutem pertinet ut aliquis ore confiteatur quod corde tenet. Et ideo confeſſio eſt bonum ex genere, & eſt actus virtutis; ſed tamen poteſt male fieri, niſi aliis debitis circumſtantiis veſtiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad confeſſionem modo debito faciendam, ut oportet, & cuius oportet, & quando, in generali inclinat ratio naturalis: & ſecundum hoc confeſſio eſt de iure naturali. Sed determinatio circumſtantiarum, quando, & quomodo, & quid confiteri oporteat, & cui, hoc eſt ex inſtitutione iuris divini in confeſſione, de qua loquimur. Et ſic patet quod ius naturale inclinat ad confeſſionem, mediante iure divino, quo circumſtantiæ determinantur; ſicut etiam in omnibus eſt quæ ſunt de iure poſitivo.

Ad ſecundum dicendum, quod illius virtutis cuius obiectum eſt peccatum commiſſum, quamvis habitum poſſit innocens habere, tamen actum non habet, innocentia permanente. Et ideo etiam confeſſio peccatorum, de qua nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis ſit actus virtutis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia ſacramentorum, & gratia virtutum ſit alia, & alia; non tamen ſunt contrariæ, ſed diſparatæ: & ideo non eſt inconveniens ut idem ſit actus virtutis, ſecundum quod ex libero arbitrio gratia informato procedit; & ſit ſacramentum, vel pars ſacramenti, ſecundum quod eſt medicina in remedium peccati ordinata.

ARTICULUS III. 27

Utrum confeſſio ſit actus pœnitentiæ virtutis.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod confeſſio non ſit actus pœnitentiæ virtutis. Quia actus illius virtutis eſt quæ eſt cauſa eius. Sed cauſa confeſſionis eſt ſpes veniæ, ut ex definitione inducta (art. 1. hu. quæſt.) apparet. Ergo videtur quod ſit actus ſpei, & non pœnitentiæ.

2. Præterea. Verecundia eſt pars temperantiæ. Sed confeſſio ex erubeſcentia operatur, ut ex præaſſignata definitione (art. 1. hu. quæſt.) apparet. Ergo eſt actus temperantiæ, & non pœnitentiæ.

3. Præterea. Actus pœnitentiæ innititur divinæ miſericordiæ. Sed confeſſio magis innititur ſapientiæ propter veritatem, quæ in ipſa eſſe debet. Ergo non eſt actus pœnitentiæ.

4. Præterea. Ad pœnitentiam movet ar-

articulus de iudicio propter timorem, qui pœnitentiæ origo eſt. Sed ad confeſſionem movet articulus de vita æterna, quæ eſt propter ſpem veniæ. Ergo non eſt actus pœnitentiæ.

5. Præterea. Ad virtutem veritatis pertinet ut oſtendat ſe quis talem qualis eſt. Sed hoc facit confitens. Ergo confeſſio eſt actus virtutis quæ dicitur veritas, & non pœnitentia.

Sed contra. Pœnitentia ordinatur ad deſtructionem peccati. Sed ad hoc idem ordinatur confeſſio. Ergo eſt actus pœnitentiæ.

Reſpondeo dicendum, quod hoc in virtutibus conſiderandum eſt, quod quando ſupra obiectum virtutis additur ſpecialis ratio boni, & difficilis, requiritur ſpecialis virtus; ſicut magni ſumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter ſumptus mediocres, & donationes pertineant ad liberalitatem, ut patet in II. Ethic. (cap. VII. ante med.) & in IV. (cap. I.) Et ſimiliter eſt in confeſſione veri, quæ quamvis ad veritatis virtutem pertineat abſolute, tamen ſecundum quod aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit. Et ideo dicit Philoſophus in IV. Ethicor. (cap. VII. ante med.) quod confeſſio quæ fit in iudiciis, non pertinet ad veritatis virtutem, ſed magis ad iuſtitiam. Et ſimiliter confeſſio beneficiorum Dei in laudem divinam non pertinet ad virtutem veritatis, ſed ad virtutem latriæ. Et ita etiam confeſſio peccatorum, ad remiſſionem eorum conſequendam, non pertinet elicitive ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, ſed ad virtutem pœnitentiæ; imperative autem ad multas virtutes pertinere poteſt, ſecundum quod in finem multarum virtutum trahi poteſt confeſſionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes eſt confeſſionis cauſa, non ſicut eliciens, ſed ſicut imperans.

Ad ſecundum dicendum, quod erubeſcentia in illa definitione non ponitur quaſi cauſa confeſſionis, cum magis nata ſit impedire confeſſionis actum; ſed magis quaſi concauſa ad liberandum a pœna, inquantum ipſa erubeſcentia pœna quædam eſt; ſicut etiam claves Eccleſiæ concauſæ confeſſionis ad hoc ſunt.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum quamdam adaptationem partes pœnitentiæ tribus attributis perſonarum adaptari poſſunt; ut contritio miſericordiæ, vel bonitati reſpondeat, propter dolorem de malo; confeſſio ſapientiæ, propter veritatis manifeſtationem; ſatisfactio potentiæ, propter ſatisfaciendi laborem. Et quia contritio eſt prima pars pœnitentiæ, efficaciam aliis partibus præbens, ideo eodem modo iudicatur de tota pœnitentia, ſicut de contritione.

Ad quartum dicendum, quod quia confeſſio magis ex ſpe procedit quam ex timore, ut dictum eſt (art. I. hu. quæſt. ad 2.) ideo magis innititur articulo de vita æterna, quam reſpicit ſpes, quam articulo de iudicio, quod reſpicit timor; quamvis pœnitentia ratione contritionis e converſo ſe habeat.

Ad quintum patet ſolutio ex dictis. (in corp.)

QUAESTIO VIII.

De miniſtro confeſſionis,

in ſeptem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de miniſtro confeſſionis.

Circa quod quæruntur ſeptem.

Primo, utrum neceſſarium ſit confiteri ſacerdoti.

Secundo, utrum in aliquo caſu liceat aliis quam ſacerdotibus confiteri.

Tertio, utrum extra caſum neceſſitatis poſſit aliquis non ſacerdos confeſſionem venialium audire.

Quarto, utrum ſit neceſſarium quod homo confiteatur proprio ſacerdoti.

Quinto, utrum poſſit aliquis alteri quam proprio ſacerdoti confiteri ex privilegio, vel mandato ſuperioris.

Sexto, utrum pœnitens in extremo vitæ ſuæ poſſit abſolvi a quolibet ſacerdote.

Septimo, utrum pœna temporalis taxari debeat ſecundum quantitatem culpæ.

ARTICULUS I. 38

Utrum neceſſarium ſit confiteri ſacerdoti.

S. Thom. ubi ſupr. art. 3. quæſt. 1. & ſeq.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non ſit neceſſarium ſacerdoti confiteri. Ad confeſſionem enim non obligamur niſi ex divina inſtitutione. Sed divina inſtitutio nobis proponitur Iacobi

bi v. 16. *Confitemini alterutrum peccata veſtra*, ubi non fit mentio de ſacerdote. Ergo non oportet confiteri ſacerdoti.

2. Præterea. Pœnitentia eſt neceſſitatis ſacramentum, ſicut & baptiſmus. Sed in baptiſmo propter neceſſitatem ſacramenti eſt miniſter quilibet homo. Ergo & in pœnitentia. Sed miniſtro pœnitentiæ facienda eſt confeſſio. Ergo ſufficit cuilibet confiteri.

3. Præterea. Confeſſio eſt ad hoc neceſſaria ut taxetur pœnitenti ſatisfactionis modus. Sed aliquando non ſacerdos diſcretius poſſet pœnitenti dare ſatisfactionis modum quam multi ſacerdotes. Ergo non eſt neceſſarium quod confeſſio fiat ſacerdoti.

4. Præterea. Confeſſio ad hoc eſt ordinata in Eccleſia, ut rectores pecorum ſuorum vultum cognoſcant. Sed quandoque rector, vel prælatus non eſt ſacerdos. Ergo confeſſio non ſemper facienda eſt ſacerdoti.

Sed contra. Abſolutio pœnitentis, propter quam fit confeſſio, non fit niſi a ſacerdotibus, quibus claves commiſſæ ſunt. Ergo confeſſio debet fieri ſacerdoti.

Præterea. Confeſſio præfiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed Dominus ſolum diſcipulis præcepit ut ſolverent Lazarum, ut patet Ioan. XI. Ergo ſacerdotibus facienda eſt confeſſio.

Reſpondeo dicendum, quod gratia, quæ in ſacramentis datur, a capite in membra deſcendit. Et ideo ſolus ille miniſter eſt ſacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet miniſterium ſuper corpus Chriſti verum: quod ſolius ſacerdotis eſt, qui conſecrare Euchariſtiam poteſt. Et ideo cum in ſacramento pœnitentiæ gratia conferatur, ſolus ſacerdos miniſter eſt huiuſmodi ſacramenti: & ideo ei ſoli facienda eſt ſacramentalis confeſſio, quæ miniſtro Eccleſiæ fieri debet.

Ad primum ergo dicendum, quod Iacobus loquitur ex præſuppoſitione divinæ inſtitutionis: & quia divinitus inſtitutio præceſſerat de confeſſione ſacerdotibus facienda, per hoc quod eis poteſtatem remittendi peccata in Apoſtolis dedit, ut patet Ioan. XX. ideo intelligendum eſt quod Iacobus ſacerdotibus confeſſionem eſſe faciendam monuit.

Ad ſecundum dicendum, quod baptiſmus eſt magis ſacramentum neceſſitatis quam pœnitentia quoad confeſſionem, & abſolutionem: quia quandoque baptiſmus prætermitti non poteſt ſine periculo ſalutis æternæ, ut patet in pueris, qui non habent uſum rationis; ſed non eſt ita de confeſſione, & abſolutione, quæ tantum ad adultos pertinent; in quibus contritio cum propoſito confitendi, & deſiderio abſolutionis ſufficit ad liberandum a morte æterna. Et ideo non eſt ſimile de baptiſmo, & confeſſione.

Ad tertium dicendum, quod in ſatisfactione non ſolum attendenda eſt quantitas pœnæ, ſed etiam virtus eius, ſecundum quod eſt pars ſacramenti: & ſic requirit ſacramentorum diſpenſatorem; quamvis etiam ab alio quam a ſacerdote quantitas pœnæ taxari poſſit.

Ad quartum dicendum, quod cognoſcere vultum pecoris, ad duo poteſt neceſſarium eſſe. Primo ad hoc quod coordinetur gregi Chriſti: & ſic cognoſcere vultum pecoris pertinet ad curam, & ſolicitudinem paſtoralem, quæ incumbit quandoque illis qui non ſunt ſacerdotes. Secundo ad hoc quod provideatur ei competens medicamentum ſalutis: & ſic cognoſcere vultum pecoris pertinet ad eum cuius eſt medicamentum ſalutis (ſcilicet ſacramentum Euchariſtiæ) & alia præbere (ſcilicet ad ſacerdotem.) Et ad talem cognitionem pecoris confeſſio ordinatur.

ARTICULUS II. 29

Utrum in aliquo caſu liceat aliis quam ſacerdotibus confiteri.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in nullo caſu liceat aliis quam ſacerdotibus confiteri. Quia confeſſio ſacramentalis accuſatio eſt, ut ex ſupra poſita definitione (quæſt. præc. art. 1.) habetur. Sed diſpenſatio ſacramenti ad illum tantum pertinet qui eſt ſacramenti miniſter. Cum ergo miniſter ſacramenti pœnitentiæ proprius ſit ſacerdos, videtur quod nulli alii ſit confeſſio facienda.

2. Præterea. Confeſſio in quolibet iudicio ad ſententiam ordinatur. Sed ſententia in foro contentioſo non a ſuo iudice lata nulla eſt: & ideo non facienda eſt confeſſio niſi iudici. Sed iudex in foro conſcientiæ non eſt niſi ſacerdos qui habet poteſtatem ligandi, & ſolvendi. Ergo non eſt alii confeſſio facienda.

3. Præterea. In baptiſmo quilibet poteſt

Digitized by Google

eſt baptizare: quia ſi baptizat laicus, etiam abſque neceſſitate, non debet a ſacerdote baptiſmus iterari. Sed ſi aliquis confiteatur laico in caſu neceſſitatis, iterum tenetur ſacerdoti confiteri, ſi articulum neceſſitatis evadat. Ergo confeſſio non debet fieri laico in caſu neceſſitatis.

Sed contra eſt quod in littera determinatur. (IV. diſt. XVII.)

Reſpondeo dicendum, quod ſicut baptiſmus eſt ſacramentum neceſſitatis, ita & pœnitentia. Baptiſmus autem, qui eſt ſacramentum neceſſitatis, duplicem habet miniſtrum: unum cui ex officio baptizare incumbit, ſcilicet ſacerdotem, alium cui ratione neceſſitatis diſpenſatio baptiſmi committitur: & ita etiam miniſter pœnitentiæ, cui confeſſio eſt facienda ex officio, eſt ſacerdos; ſed in neceſſitate etiam laicus vicem ſacerdotis ſupplet, ut ei confeſſio fieri poſſit.

Ad primum ergo dicendum, quod in ſacramento pœnitentiæ non ſolum eſt aliquid ex parte miniſtri, ſcilicet abſolutio, & ſatisfactionis iniunctio; ſed etiam aliquid ex parte ipſius qui ſuſcipit ſacramentum, quod eſt etiam de eſſentia ſacramenti, ſicut contritio, & confeſſio. Satisfactio autem iam incipit eſſe a miniſtro, inquantum eam iniungit, & a pœnitente, inquantum eam implet: & ad plenitudinem ſacramenti utrumque debet concurrere, quando poſſibile eſt. Sed quando neceſſitas imminet, debet facere pœnitens quod ex parte ſua eſt, ſcilicet conteri, & confiteri cui poteſt: qui quamvis ſacramentum perficere non poſſit, ut faciat id quod ex parte ſacerdotis eſt, abſolutionem ſcilicet, defectum tamen ſacerdotis ſummus ſacerdos ſupplet. Nihilominus confeſſio laico ex defectu ſacerdotis facta ſacramentalis eſt quodammodo; quamvis non ſit ſacramentum perfectum, quia deeſt ei id quod eſt ex parte ſacerdotis.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis laicus non ſit iudex eius qui ſibi confitetur; abſolute tamen ratione neceſſitatis accipit iudicium ſuper eum, ſecundum quod confitens ex defectu ſacerdotis ſe ei ſubdit.

Ad tertium dicendum, quod per ſacramenta homo non ſolum Deo, ſed etiam Eccleſiæ oportet quod reconcilietur. Eccleſiæ autem reconciliari non poteſt, niſi ſanctificatio Eccleſiæ ad eum perveniat. In baptiſmo autem ſanctificatio Eccleſiæ ad hominem pervenit per ipſum elementum exterius adhibitum, quod verbo vitæ ſanctificatur ſecundum formam Eccleſiæ, a quocumque detur: & ideo ex quo ſemel baptizatus eſt a quocumque, non oportet quod iterum baptizetur. Sed in pœnitentia Eccleſiæ ſanctificatio non pervenit ad hominem niſi per miniſtrum: quia non eſt ibi aliquod elementum corporale exterius adhibitum, quod ex ſanctificatione inviſibilem gratiam conferat. Et ideo quamvis ille laico confeſſus in articulo neceſſitatis conſecutus ſit veniam a Deo, eo quod propoſitum, quod concepit confitendi ſecundum mandatum Dei, ſicut potuit, implevit; non tamen adhuc Eccleſiæ reconciliatus eſt, ut ad ſacramenta Eccleſiæ admitti debeat, niſi prius a ſacerdote abſolvatur; ſicut ille qui baptiſmo flaminis baptizatus eſt, ad Euchariſtiam non admittitur. Et ideo oportet quod iterum confiteatur ſacerdoti, cum copiam habere potuerit; & præcipue quia, ut dictum eſt (in reſp ad 1.) ſacramentum pœnitentiæ perfectum non fuit: unde oportet quod perficiatur, ut ex ipſa perceptione ſacramenti pleniorem effectum conſequatur, & ut mandatum de pœnitentiæ ſacramento recipiendo impleat.

ARTICULUS III. 30

Utrum extra caſum neceſſitatis poſſit aliquis non ſacerdos confeſſionem venialium audire.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod extra caſum neceſſitatis non poſſit aliquis non ſacerdos confeſſionem venialium audire. Quia ſacramentum aliquod committitur laico diſpenſandum ratione neceſſitatis. Sed confeſſio venialium non eſt de neceſſitate. Ergo non committitur laico.

2. Præterea. Contra venialia ordinatur extrema unctio, ſicut & pœnitentia. Sed illa non poteſt dari a laico, ut patet Iacobi v. Ergo nec confeſſio venialium poteſt ei fieri.

Sed contra eſt quod dicit Beda (ſup. illud Iac. v. *Confitemini alterutrum*) in littera (IV. diſt. XVII.)

Reſpondeo dicendum, quod per peccatum veniale homo nec a Deo, nec a ſacramento Eccleſiæ ſeparatur. Et ideo non indiget novæ gratiæ collatione ad eius dimiſſionem, neque indiget reconciliari Eccleſiæ. Et propter hoc non opor-

tet

tet quod venialia aliquis ſacerdoti confiteatur. Et quia ipſa confeſſio laico facta ſacramentale quoddam eſt, quamvis non ſit ſacramentum perfectum, & eſt ex caritate procedens, talibus natum eſt veniale remitti, ſicut per tunſionem pectoris, & per aſperſionem aquæ benedictæ.

Et per hoc patet ſolutio ad primum: quia venialia non indigent ſacramenti perceptione ad dimiſſionem ſui; ſed ſufficit ibi aliquid ſacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid huiuſmodi.

Ad ſecundum dicendum, quod extrema unctio non datur directe contra veniale, nec aliquod aliud ſacramentum.

ARTICULUS IV. 31

Utrum ſit neceſſarium quod homo confiteatur proprio ſacerdoti.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non ſit neceſſarium quod homo confiteatur proprio ſacerdoti. Gregorius enim dicit: (& hab. cap. *Ex auctoritate* XVI. quæſt. 1.) *Apoſtolico moderamine, & pietatis officio a nobis conſtitutum eſt quod ſacerdotibus monachis Apoſtolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata ſolvere*. Sed monachi non ſunt proprii ſacerdotes aliquorum, cum non habeant curam animarum. Ergo cum confeſſio fiat propter abſolutionem, ſufficit quod fiat cuicumque ſacerdoti.

2. Præterea. Sicut ſacerdos eſt miniſter huius ſacramenti, ita & Euchariſtiæ. Sed quilibet ſacerdos poteſt Euchariſtiam conficere. Ergo quilibet ſacerdos poteſt ſacramentum pœnitentiæ miniſtrare. Ergo non oportet quod fiat proprio ſacerdoti.

3. Præterea. Illud ad quod determinate tenemur, non eſt in noſtra electione conſtitutum. Sed electio diſcreti ſacerdotis eſt nobis commiſſa, ut patet per Auguſtinum (alium Auctorem) in littera (IV. diſt. XVII.) dicit enim (Lib. de vera & falſa pœnit. cap. X. a med.) *Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, quærat ſacerdotem qui ſciat ſolvere, & ligare*. Ergo videtur quod non ſit neceſſarium quod ſacerdoti proprio confiteatur aliquis.

4. Præterea. Quidam ſunt, ſicut Papa, & prælati, qui non videntur habere proprium ſacerdotem, cum non habeant ſuperiorem. Sed iſti tenentur ad confeſſionem. Ergo non ſemper tenetur homo confiteri proprio ſacerdoti.

5. Præterea. *Illud quod eſt inſtitutum pro caritate, contra caritatem non militat*, ut Bernardus dicit (in tract. de præcepto & diſpenſ. cap. II. a med.) Sed confeſſio, quæ pro caritate inſtituta eſt, contra caritatem militaret, ſi homo ad confitendum uni ſacerdoti eſſet obligatus; ut puta ſi peccator ſciat ſacerdotem ſuum hæreticum, aut ſolicitatorem ad malum, aut fragilem, qui ad peccatum quod quis confitetur ei, ſit pronus; vel ſi revelator eſſe confeſſionis probabiliter exiſtimetur; vel ſi peccatum contra ipſum commiſſum ſit, de quo quis confiteri debet. Ergo videtur quod non ſemper oporteat confiteri proprio ſacerdoti.

6. Præterea. In eo quod eſt neceſſarium ad ſalutem, non ſunt homines arctandi, ne impediantur a via ſalutis. Sed magna arctatio videtur, ſi oporteat uni homini confiteri de neceſſitate; & per hoc multi poſſent a confeſſione retrahi vel timore, vel verecundia, vel aliquo alio huiuſmodi. Ergo cum confeſſio ſit de neceſſitate ſalutis, non debent homines ad hoc arctari, ut videtur, quod proprio ſacerdoti confiteantur.

Sed contra eſt Decr. Innocentii III. (in Conc. Lateran. IV. gener. XII. can. XXI.) qui inſtituit, quod *omnes utriuſque ſexus ſemel in anno proprio ſacerdoti confiteantur*.

Præterea. Sicut Epiſcopus ſe habet ad diœceſim ſuam, ita ſacerdos ad ſuam parochiam. Sed non licet uni Epiſcopo in diœceſi alterius epiſcopale officium exercere, ſecundum ſtatuta Canonum (cap. *Nullus Primas* IX. quæſt. 2. & cap. *Si quis Epiſcoporum* XVI. quæſt. V.) Ergo non licet uni ſacerdoti parochianum alterius audire.

Reſpondeo dicendum, quod alia ſacramenta non conſiſtunt in hoc quod ad ſacramentum accedens aliquid agat, ſed ſolum ut recipiat, ſicut patet in baptiſmo, & huiuſmodi; ſed actus recipientis requiritur ad percipiendam utilitatem ſacramenti in eo qui eſt ſuæ voluntatis arbiter conſtitutus, quaſi removens prohibens, ſcilicet fictionem. Sed in pœnitentia actus accedentis ad ſacramentum eſt de ſubſtantia ſacramenti, eo quod contritio, confeſſio, & ſatisfactio ſunt pœ-

Digitized by Google

pœnitentiæ partes, quæ ſunt actus pœnitentis; actus autem noſtri, cum in nobis principium habeant, non poſſunt nobis ab aliis diſpenſari, niſi per imperium. Unde oportet quod ille qui diſpenſator huius ſacramenti conſtituitur, ſit talis qui poſſit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, niſi ei qui habet ſuper eum iuriſdictionem. Et ideo de neceſſitate huius ſacramenti eſt, non ſolum ut miniſter habeat ordinem, ſicut in aliis ſacramentis, ſed etiam quod habeat iuriſdictionem. Et ideo ſicut ille qui non eſt ſacerdos, non poteſt hoc ſacramentum conferre; ita nec ille qui non habet iuriſdictionem. Et propter hoc oportet, ſicut ſacerdoti, ita proprio ſacerdoti confeſſionem fieri: cum enim ſacerdos non abſolvat, niſi ligando ad aliquid faciendum, ille ſolus poteſt abſolvere qui poteſt per imperium ad aliquid faciendum ligare.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de illis monachis qui iuriſdictionem habent, utpote quibus alicuius parochiæ cura eſt commiſſa; de quibus aliqui dicebant, quod ex hoc ipſo quod monachi erant, non poterant abſolvere, & pœnitentias iniungere: quod falſum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſacramentum Euchariſtiæ non requirit imperium in aliquem hominem; ſecus autem eſt in hoc ſacramento, ut dictum eſt (in corp. art.) Et ideo ratio non ſequitur. Et tamen non licet Euchariſtiam ab alio quam a proprio ſacerdote accipere, quamvis verum ſit ſacramentum quod ab alio percipitur.

Ad tertium dicendum, quod electio diſcreti ſacerdotis non eſt nobis commiſſa, ut ex noſtro arbitrio facienda, ſed de licentia ſuperioris, ſi forte proprius ſacerdos eſſet minus idoneus ad apponendum peccatis ſalutare remedium.

Ad quartum dicendum, quod quia prælatis incumbit ſacramenta diſpenſare, quæ non niſi mundi tractare debent; ideo conceſſum eſt eis a iure, (cap. *Ne pro dilatione*, de pœnit. & remiſ.) quod poſſint ſibi eligere proprios ſacerdotes confeſſores, qui quantum ad hoc ſunt eis ſuperiores; ſicut etiam unus medicus ab alio curatur, non inquantum medicus, ſed inquantum infirmus.

Ad quintum dicendum, quod in caſibus illis in quibus probabiliter timet pœnitens periculum ſibi, vel ſacerdoti ex confeſſione ei facta, debet recurrere ad ſuperiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi: quod ſi licentiam habere non poſſit, idem eſt iudicium quod de illo qui non habet copiam ſacerdotis: unde magis debet eligere laicum, cui confiteatur. Nec in hoc tranſgreditur aliquis præceptum Eccleſiæ: quia præcepta iuris poſitivi non ſe extendunt ultra intentionem præcipientis, quæ eſt finis præcepti; hic autem eſt caritas ſecundum Apoſtolum (I. Tim. 1.) Nec aliqua iniuria fit etiam ſacerdoti, qui privilegium meretur amittere, quia conceſſa ſibi abutitur poteſtate.

Ad ſextum dicendum, quod in hoc quod oportet proprio ſacerdoti confiteri, non arctatur via ſalutis, ſed ſufficiens ad ſalutem via ſtatuitur. Peccaret autem ſacerdos, ſi non eſſet facilis ad præbendam licentiam alteri confitendi: quia multi ſunt adeo infirmi quod potius ſine confeſſione morerentur quam tali ſacerdoti confiterentur. Unde illi qui ſunt nimis ſoliciti ut conſcientias ſubditorum per confeſſionem ſciant, multis damnationis laqueum iniiciunt, & per conſequens ſibiipſis.

ARTICULUS V. 32

Utrum aliquis poſſit alteri quam proprio ſacerdoti confiteri, ex privilegio, vel mandato ſuperioris.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod non poſſit aliquis alteri quam proprio ſacerdoti confiteri, etiam ex privilegio, vel mandato ſuperioris. Quia non poteſt aliquod privilegium indulgeri in præiudicium alterius. Sed hoc eſſet in præiudicium proprii ſacerdotis, ſi alius confeſſionem ſubditi ſui audiat. Ergo non poteſt per privilegium, ſeu licentiam, ſeu mandatum ſuperioris obtineri.

2. Præt. Illud per quod impeditur divinum mandatum, non poteſt per mandatum, vel privilegium alicuius hominis concedi. Sed mandatum divinum eſt ad rectores Eccleſiarum ut *diligenter vultum pecoris ſui agnoſcant* (Proverb. XXVII. 23.) quod impeditur, ſi alius quam ipſe confeſſionem eius audiat. Ergo hoc non poteſt per alicuius hominis privilegium, vel mandatum ordinari.

3. Præt. Ille qui audit confeſſionem alicuius, eſt proprius iudex eius; alias non poſſet eum ligare, & ſolvere. Sed unius

unius hominis non poſſunt eſſe plures proprii ſacerdotes, vel iudices, quia tunc teneretur pluribus obedire; quod eſſet impoſſibile, ſi contraria præciperent, vel incompoſſibilia. Ergo non poteſt aliquis confiteri niſi proprio ſacerdoti, etiam ex ſuperioris licentia.

4. Præterea. Iniuriam ſacramento facit qui ſacramentum iterat ſuper eamdem materiam, vel ad minus inutiliter facit. Sed qui confeſſus eſt alii ſacerdoti, tenetur iterum confiteri proprio ſacerdoti, ſi petat: quia non eſt abſolutus ab obedientia, qua ei tenetur ad hoc. Ergo non poteſt licite fieri quod alii aliquis quam proprio ſacerdoti confiteatur.

Sed contra. Ea quæ ſunt ordinis, poſſunt habenti ſimilem ordinem committi ab eo qui ea facere poteſt. Sed ſuperior, ut Epiſcopus, poteſt confeſſionem audire illius qui eſt de parochia alicuius presbyteri: quia etiam aliquando aliqua ſibi reſervat, cum ſit ille principalior rector. Ergo etiam poteſt committere alteri ſacerdoti quod ipſum audiat.

Præterea. Quicquid poteſt inferior, poteſt ſuperior. Sed ipſe ſacerdos poteſt ſuo parochiano dare licentiam quod alteri confiteatur. Ergo multo fortius eius ſuperior hoc poteſt.

Præterea. Poteſtatem quam habet ſacerdos in populo, habet ab Epiſcopo. Sed ex illa poteſtate poteſt confeſſionem audire. Ergo & eadem ratione alius, cui Epiſcopus poteſtatem concedet.

Reſpondeo dicendum, quod ſacerdos aliquis poteſt dupliciter impediri ne alicuius confeſſionem audiat: uno modo propter defectum iuriſdictionis; alio modo propter impedimentum executionis ordinis, ſicut excommunicati, & degradati, & huiuſmodi. Quicumque autem iuriſdictionem habet, poteſt ea quæ ſunt iuriſdictionis committere. Et ideo ſi aliquis impediatur quod alterius confeſſionem audire non poſſit propter iuriſdictionis defectum, poteſt ei per quemcumque iuriſdictionem habentem immediatam in illos committi quod confeſſionem audiat, & abſolvat, ſive per ipſum ſacerdotem, ſive per Epiſcopum, ſive per Papam. Si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non poſſit, poteſt ſibi concedi quod confeſſionem audiat per eum qui impedimentum removere poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod præiudicium non fit alicui, niſi ei ſubtrahatur quod eſt in favorem eius indultum. Iuriſdictionis autem poteſtas non eſt commiſſa alicui homini in favorem ſuum, ſed in utilitatem plebis, & honorem Dei. Et ideo ſi ſuperioribus prælatis expedire videatur ad ſalutem plebis, & honorem Dei promovendum, quod aliis quæ ſunt iuriſdictionis committant, in nullo fit præiudicium inferioribus prælatis, niſi illis *qui quærunt quæ ſua ſunt, non quæ Ieſu Chriſti*. (Philip. II. 21.) & qui gregi præſunt, non ut eum paſcant, ſed ut ab eo paſcantur.

Ad ſecundum dicendum, quod rector Eccleſiæ debet vultum pecoris ſui cognoſcere dupliciter. Uno modo per ſolicitam exterioris converſationis conſiderationem, qua invigilare debet ſuper gregem ſibi commiſſum: & in hac cognitione non oportet quod credat ſubdito, ſed certitudinem facti, inquantum poteſt, inquirat. Alio modo per confeſſionis manifeſtationem: & quantum ad hanc cognitionem non poteſt maiorem certitudinem accipere quam ut ſubdito credat: quia hoc eſt ad ſubveniendum conſcientiæ ipſius. Unde in foro confeſſionis creditur homini & pro ſe, & contra ſe, non autem in foro exterioris iudicii. Et ideo ad hanc cognitionem ſufficit quod credat ſubdito dicenti, ſe alteri abſolvere valenti fuiſſe confeſſum. Et ſic patet quod talis cognitio per privilegium alteri indultum de confeſſione audienda non impeditur.

Ad tertium dicendum, quod inconveniens eſſet, ſi duo æqualiter ſuper eamdem plebem conſtituantur; ſi autem inæqualiter, non eſt inconveniens. Et ſecundum hoc ſuper eamdem plebem immediate ſunt & ſacerdos parochialis, & Epiſcopus, & Papa; & quilibet eorum poteſt ea quæ ſunt iuriſdictionis ad ipſum pertinentia, alteri committere. Sed ſi ſuperior committat, qui & principalior eſt, dupliciter poteſt committere. Aut ita quod eum vice ſui conſtituat; ſicut Papa, & Epiſcopus ſuos pœnitentiarios conſtituunt: & tunc talis eſt principalior quam inferior prælatus ſicut pœnitentiarius Papæ quam Epiſcopus, & pœnitentiarius Epiſcopi quam ſacerdos parochialis; & magis tenetur ei confitens obedire. Alio modo ut eum coadiutorem illius ſacerdotis conſtituat: & quia coadiutor ordinatur ad eum cui adiutor datur, ideo coadiutor eſt minus principalis: & ideo pœnitens non tantum

tum obedire tenetur ei quantum proprio ſacerdoti.

Ad quartum dicendum, quod nullus tenetur confiteri peccata quæ non habet. Et ideo ſi aliquis pœnitentiario Epiſcopi, vel alteri ab Epiſcopo commiſſionem habenti confeſſus fuerit, cum ſint ſibi dimiſſa peccata & quoad Eccleſiam, & quoad Deum, non tenetur ea confiteri proprio ſacerdoti, quantumcumque petat; ſed propter ſtatutum Eccleſiæ (cap. *Omnis utriuſque* de pœnit. & remiſ.) de confeſſione facienda proprio ſacerdoti ſemel in anno, eodem modo ſe debet habere, ſicut & ille qui habet ſolum venialia. Talis enim ſolum venialia confiteri debet, ut quidam dicunt, vel profiteri ſe a peccato mortali immunem eſſe; & ſacerdos ei in foro conſcientiæ credere debet, & tenetur.

Si tamen iterum confiteri teneretur, non fruſtra primo confeſſus fuiſſet: quia quanto pluribus ſacerdotibus confitetur quis, tanto ei plus de pœna remittitur tum ex erubeſcentia confeſſionis, quæ in pœnam ſatisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties poſſet aliquis confiteri, quod ab omni pœna liberararetur. Nec reiteratio facit iniuriam ſacramento, niſi in illo in quo ſanctificatio adhibetur vel per characteris impreſſionem, vel per materiæ conſecrationem; quorum neutrum eſt in pœnitentia. Unde bonum eſt quod ille qui auctoritate Epiſcopi confeſſionem audit, inducat confitentem ad hoc quod confiteatur proprio ſacerdoti; quod ſi noluerit, nihilominus eum abſolvere debet.

ARTICULUS VI. 33

Utrum pœnitens poſſit in fine vitæ a quolibet ſacerdote abſolvi.

S. Th. IV. diſt. xx. quæſt. unic. art. 1. quæſt. 2.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod in fine vitæ pœnitens non poſſit a quolibet ſacerdote abſolvi. Quia ad abſolutionem requiritur aliqua iuriſdictio, ut dictum eſt (art. præc.) Sed ſacerdos non acquirit iuriſdictionem ſuper illum qui in fine vitæ pœnitet. Ergo non poteſt eum abſolvere.

2. Præterea. Ille qui ſacramentum baptiſmi in articulo mortis ab alio quam a proprio ſacerdote ſuſcipit, non debet a proprio ſacerdote iterum baptizari. Si ergo quilibet ſacerdos in articulo mortis poſſit abſolvere a quolibet peccato, non debet pœnitens, ſi evadit, ad ſuum ſacerdotem recurrere: quod falſum eſt, quia alias ſacerdos non haberet cognitionem de vultu pecoris ſui.

3. Præterea. In articulo mortis ſicut licet alieno ſacerdoti baptizare, ita etiam non ſacerdoti. Sed non ſacerdos numquam poteſt abſolvere in foro pœnitentiali. Ergo nec ſacerdos in articulo mortis eum qui non eſt ſibi ſubditus.

Sed contra. Neceſſitas ſpiritualis eſt maior quam corporalis. Sed aliquis in neceſſitate ultima poteſt aliorum rebus uti, etiam invitis dominis, ad ſubveniendum corporali neceſſitati. Ergo & in articulo mortis ad ſubveniendum ſpirituali neceſſitati, poteſt quis a non ſuo ſacerdote abſolvi.

Præterea. Ad idem ſunt auctoritates poſitæ in littera (IV. diſt. xx.)

Reſpondeo dicendum, quod quilibet ſacerdos, quantum eſt de virtute clavium, habet poteſtatem indifferenter in omnes, & quantum ad omnia peccata; ſed quod non poſſit omnes ab omnibus peccatis abſolvere, hoc eſt quia per ordinationem Eccleſiæ habet iuriſdictionem limitatam, vel omnino nullam habet. Sed quia neceſſitas legem non habet; ideo quando neceſſitatis articulus imminet, per Eccleſiæ ordinationem non impeditur quin abſolvere poſſit; ex quo habet claves etiam ſacramentaliter, & tantum conſequitur ex abſolutione alterius, ſicut ſi a proprio ſacerdote abſolveretur. Nec ſolum a peccatis tunc poteſt a quolibet ſacerdote abſolvi, ſed etiam ab excommunicatione, a quocumque ſit lata: quia hæc abſolutio etiam ad iuriſdictionem pertinet, quæ per legem ordinationis Eccleſiæ coarctatur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis poteſt uti iuriſdictione alterius ex eius voluntate: quia ea quæ iuriſdictionis ſunt, committi poſſunt. Unde quia Eccleſia acceptat ut quilibet ſacerdos abſolvere poſſit in articulo mortis, ideo ex hoc ipſo quis ſecundum quid uſum iuriſdictionis habet, quamvis iuriſdictione careat.

Ad ſecundum dicendum, quod non oportet eum recurrere ad proprium ſacerdotem, ut iterum a peccatis ſolvatur a quibus in articulo mortis abſolutus eſt, ſed ut innoteſcat ei quod ſit abſolutus.

Nec

Digitized by Google

Nec ſimiliter oportet quod abſolutus ab excommunicatione ad iudicem vadat, qui alias abſolvere potuiſſet, abſolutionem petens, ſed ſatisfactionem offerens.

Ad tertium dicendum, quod baptiſmus habet ex ipſa ſanctificatione materiæ efficaciam: & ideo a quocumque conferatur alicui, ille ſacramentum recipit. Sed vis ſacramentalis pœnitentiæ conſiſtit in ſanctificatione miniſtri: & ideo ille qui laico confitetur, quamvis impleat quod ex parte ſua eſt de ſacramentali confeſſione; tamen ſacramentalem abſolutionem non conſequitur: & ideo aliquid valet ei quantum ad diminutionem pœnæ, quæ fit per confeſſionis meritum, (a) & pœnam; ſed non conſequitur diminutionem illam pœnæ quæ eſt ex vi clavium: & ideo oportet quod iterum ſacerdoti confiteatur: & magis ſic confeſſus decedens punitur poſt hanc vitam, quam ſi ſacerdoti fuiſſet confeſſus.

ARTICULUS VII. 34

Utrum pœna temporalis taxetur ſecundum quantitatem culpæ.

S. Th. IV. diſt. xx. *quæſt.* 1. *art.* 2. *quæſt.* 1.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod pœna temporalis, cuius reatus poſt pœnitentiam manet, non taxetur ſecundum quantitatem culpæ. Taxatur enim ſecundum quantitatem delectationis quæ fuit in peccato, ut patet Apoc. XVIII. 7. *Quantum glorificavit ſe, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum.* Sed quandoque ubi eſt maior delectatio, ibi eſt minor culpa: quia *peccata carnalia, quæ plus habent delectationis quam ſpiritualia, minus habent de culpa*, ſecundum Gregorium (implic. Lib. XXXIII. Moral. cap. 11. circ. med.) Ergo pœna non taxatur ſecundum quantitatem culpæ.

2. Præterea. Eodem modo aliquis obligatur ad pœnam per peccata mortalia in nova lege, ſicut in veteri. Sed in veteri lege debebatur pro peccatis pœna ſeptem dierum, ut ſcilicet ſeptem diebus immundi eſſent pro uno peccato mortali. Cum ergo in novo teſtamento imponatur pœna ſeptennis pro uno peccato mortali, videtur quod quantitas pœnæ non reſpiciat quantitatem culpæ.

3. Præterea. Maius eſt peccatum homicidii in laico quam fornicationis in ſacerdote: quia circumſtantia quæ ſumitur ex ſpecie peccati, magis aggravat, quam quæ ſumitur ex conditione perſonæ. Sed laico pro homicidio imponitur ſeptennis pœnitentia, & ſacerdoti pro fornicatione pœnitentia decem annorum, ſecundum Can. (cap. *Si quis homicidium*, diſt.l. & cap. *Presbyter*, diſt. lxxxii.) Ergo pœna non taxatur ſecundum quantitatem culpæ.

4. Præterea. Maximum peccatum eſt quod in ipſum corpus Chriſti committitur: quia tanto gravius quis peccat, quanto maior eſt in quem peccatur. Sed pro effuſione ſanguinis Chriſti in ſacramento altaris contenti iniungitur pœnitentia quadraginta dierum, vel parum amplius; pro fornicatione autem ſimplici iniungitur pœnitentia ſeptennis, ſecundum Can. (cap. *Si per negligentiam*, de conſecrat. diſt. II. & cap. *Presbyter*, diſt. lxxxii.) Ergo quantitas pœnæ non reſpondet quantitati culpæ.

Sed contra. Iſaiæ XXVII. 8. *In menſura contra menſuram, cum abiecta fuerit, iudicabis eam.* Ergo quantitas iudicii punitionis peccati eſt ſecundum quantitatem culpæ.

Præterea. Homo reducitur ad æqualitatem iuſtitiæ per pœnitentiam inflictam. Sed hoc non eſſet, ſi quantitas culpæ, & pœnæ non ſibi reſponderent. Ergo unum alteri reſpondet.

Reſpondeo dicendum, quod pœna poſt dimiſſionem culpæ exigitur ad duo, ſcilicet ad debitum ſolvendum, & ad remedium præſtandum. Poteſt ergo taxatio pœnæ conſiderari quantum ad duo. Primo quantum ad debitum: & ſic quantitas pœnæ radicaliter reſpondet quantitati culpæ, antequam de ea aliquid dimittatur; ſecundum tamen quod per primum eorum quæ pœnam nata ſunt remittere, plus remittitur, ſecundum hoc per aliud minus remittendum, vel ſolvendum reſtat: quia quanto per contritionem plus de pœna dimiſſum eſt, tanto per confeſſionem minus dimittendum reſtat. Secundo quantum ad remedium vel illius qui peccavit, vel aliorum: & ſic quandoque pro minori peccato iniungitur maior pœnitentia: vel quia peccato unius difficilius poteſt reſiſti quam peccato alterius; ſicut iuveni imponitur pro fornicatione maior pœna quam ſeni, quamvis minus peccet: vel quia in uno

(a) *Ita paſſim. Al.* pœnitentiam.

uno peccatum eſt periculoſius; ſicut in ſacerdote quam in alio: vel quia multitudo magis prona eſt ad illud peccatum; & ideo per pœnam unius alii ſunt exterrendi. Pœna ergo in foro pœnitentiæ quantum ad utrumque taxanda eſt. Et ideo non ſemper pro maiori peccato maior pœna imponitur. Sed pœna purgatorii ſolum eſt ad ſolvendum debitum, quia iam ulterius non manet locus peccandi: & ideo illa pœna taxatur ſolum ſecundum quantitatem peccati, conſiderata tamen contritionis quantitate, & confeſſione, & abſolutione: quia per omnia hæc de pœna aliquid dimittitur. Unde etiam a ſacerdote in iniungendo ſatisfactionem ſunt conſideranda.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis duo tanguntur ex parte culpæ, ſcilicet *glorificatio*, & *deliciæ*, ſive delectatio: quorum primum pertinet ad elationem peccantis, qua Deo reſiſtit; ſecundum ad delectationem peccati. Quamvis autem quandoque ſit minor delectatio in maiori culpa, tamen eſt ibi ſemper maior elatio. Et ideo ratio non procedit.

Ad ſecundum dicendum, quod illa pœna ſeptem dierum non erat expiativa a pœna debita peccato: unde etiamſi poſt illos dies moreretur, in purgatorio puniretur: ſed expiabat ab irregularitate, a qua omnia ſacrificia legalia expiabant. Nihilominus tamen, ceteris paribus, plus peccat homo in nova lege quam in veteri, propter ſanctificationem ampliorem, qua ſanctificatur in baptiſmo, & propter beneficia Dei potiora humano generi exhibita. Et hoc patet ex hoc quod dicitur Hebr. x. 29. *Quanto magis putatis deteriora mereri ſupplicia, qui Filium Dei conculcaverit, & ſanguinem Teſtamenti pollutum duxerit, in quo ſanctificatus eſt?* Nec tamen hoc verum eſt univerſaliter, quod exigatur pro quolibet peccato mortali ſeptennis pœnitentia; ſed hoc eſt quaſi quædam regula communis ut in pluribus competens; quam tamen oportet omittere, conſideratis diverſis peccatorum, & pœnitentium circumſtantiis.

Ad tertium dicendum, quod Epiſcopus, vel ſacerdos cum maiori periculo ſuo, & aliorum peccat: & ideo ſollicitius retrahunt eum Canones a peccato quam alios, maiorem pœnam iniungendo, ſecundum quod eſt in remedium; quamvis quandoque non debeatur tanta ex debito, unde in purgatorio non tanta ab eo exigitur.

Ad quartum dicendum, quod pœna illa eſt intelligenda, quando nolente ſacerdote hoc accidit: ſi enim ſponte effunderet, multo graviori pœna dignus eſſet.

QUAESTIO IX.

De qualitate confeſſionis,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de qualitate confeſſionis.

Circa quod quæruntur quatuor.

Primo, utrum confeſſio poſſit eſſe informis.

Secundo, utrum oporteat confeſſionem eſſe integram.

Tertio, utrum poſſit aliquis per alium, vel per ſcriptum confiteri.

Quarto, utrum illæ conditiones quæ a Magiſtris aſſignantur, ad confeſſionem requirantur.

ARTICULUS I. 35

Utrum confeſſio poſſit eſſe informis.

S. Thom. in IV. diſt. XVII. *quæſt.* III. *art.* 4. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod confeſſio non poſſit eſſe informis. Dicitur enim Eccli. XVII. 26. *A mortuo, quaſi nihil, perit confeſſio*. Sed ille qui non habet caritatem, eſt mortuus, quia ipſa eſt animæ vita. Ergo abſque caritate non poteſt eſſe confeſſio.

2 Præterea. Confeſſio dividitur contra contritionem, & ſatisfactionem. Sed contritio, & ſatisfactio numquam poſſunt extra caritatem fieri. Ergo nec confeſſio.

3. Præterea. In confeſſione oportet quod os cordi concordet: quia hoc ipſum nomen confeſſionis requirit. Sed ille qui adhuc manet in affectu peccati, ſi confitetur, non habet cor ori conforme: quia corde peccatum tenet, quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

Sed contra. Quilibet tenetur ad confeſſionem mortalium. Sed ſi aliquis ſemel confeſſus eſt etiam in mortali exiſtens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata: quia cum nullus ſciat ſe caritatem habere, nullus ſciret ſe confeſſum fuiſſe. Ergo non eſt de neceſſitate confeſſionis quod ſit caritate formata.

Reſ-

Reſpondeo dicendum, quod confeſſio eſt actus virtutis, & eſt pars ſacramenti. Secundum autem quod eſt actus virtutis, eſt actus meritorius proprie: & ſic confeſſio non valet ſine caritate, quæ eſt principium merendi. Sed ſecundum quod eſt pars ſacramenti, ſic ordinat confitentem ad ſacerdotem, qui habet claves Eccleſiæ, qui per confeſſionem conſcientiam confitentis cognoſcit: & ſecundum hoc confeſſio poteſt eſſe etiam in eo qui non eſt contritus: quia poteſt peccata ſua pandere ſacerdoti, & clavibus Eccleſiæ ſe ſubiicere: & quamvis tunc non percipiat abſolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, ſicut etiam in aliis ſacramentis eſt. Unde non tenetur iterare confeſſionem, qui fictus accedit, ſed tenetur poſtmodum fictionem ſuam confiteri.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligenda eſt quantum ad fructum confeſſionis percipiendum, quem nullus extra caritatem exiſtens percipit.

Ad ſecundum dicendum, quod contritio, & ſatisfactio fiunt Deo; ſed confeſſio fit homini: & ideo de ratione contritionis, & ſatisfactionis eſt quod homo ſit Deo per caritatem unitus, non autem de ratione confeſſionis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccata quæ habet, narrat, vere loquitur: & ſic cor concordat voci, vel verbis quantum ad ſubſtantiam confeſsionis, quamvis diſcordet a confeſsionis fine.

ARTICULUS II. 36

Utrum oporteat confeſſionem eſſe integram.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non oporteat confeſsionem eſſe integram, ut ſcilicet omnia peccata uni ſacerdoti confiteatur aliquis. Quia erubeſcentia facit ad diminutionem pœnæ. Sed quanto pluribus ſacerdotibus quis confitetur, tanto maiorem erubeſcentiam patitur. Ergo fructuoſior eſt confeſsio, ſi pluribus ſacerdotibus dividatur.

2. Præterea. Confeſsio ad hoc neceſſaria eſt in pœnitentia, ut pœna ſecundum arbitrium ſacerdotis peccato taxetur. Sed ſufficiens pœna poteſt imponi a diverſis ſacerdotibus de diverſis peccatis. Ergo non oportet uni ſacerdoti omnia peccata confiteri.

3. Præterea. Poteſt contingere quod poſt confeſsionem factam, & ſatisfactionem perfectam recordetur quis alicuius peccati mortalis; quod dum confitebatur, in memoria non habebat; & tunc copiam proprii ſacerdotis, cui primo confeſſus fuerat, habere non poterit. Ergo poterit ſolum peccatum illud alteri confiteri; & ſic diverſa peccata diverſis ſacerdotibus confitebitur.

4. Præterea. Sacerdoti non debet fieri confeſsio de peccatis, niſi propter abſolutionem. Sed quandoque ſacerdos qui confeſsionem audit, poteſt de quibuſdam peccatis abſolvere, non de omnibus. Ergo ad minus in tali caſu non oportet quod confeſsio ſit integra.

Sed contra. Hypocriſis eſt impedimentum pœnitentiæ. Sed dividere confeſsionem ad hypocriſim pertinet, ut Auguſtinus dicit (alius Auctor Lib. de vera & falſa pœnit. cap. xv. cir. med.) Ergo confeſſio debet eſſe integra.

Præterea. Confeſsio eſt pœnitentiæ pars. Sed pœnitentia debet eſſe integra. Ergo & confeſsio.

Reſpondeo dicendum, quod in medicina corporali oportet quod medicus non unum ſolum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoſcat, ſed etiam univerſaliter totam habitudinem ipſius infirmi: eo quod unus morbus ex adiunctione alterius aggravatur; & medicina quæ uni morbo competeret, alteri nocumentum præſtaret. Et ſimiliter eſt in peccatis: quia unum aggravatur ex adiunctione alterius; & illud quod uni peccato eſſet conveniens medicina, alteri incentivum præſtaret, cum quandoque aliquis contrariis peccatis infectus ſit, ut Gregorius in Paſtorali (parte III. cap. III.) docet. Et ideo de neceſſitate confeſſionis eſt quod homo omnia peccata confiteatur quæ in memoria habet: quod ſi non faciat, non eſt confeſſio, ſed confeſſionis ſimulatio.

Ad primum ergo dicendum, quod etſi erubeſcentia ſit multiplicior, quando dividit diverſa peccata diverſis; tamen omnes ſimul non ſunt ita magnæ erubeſcentiæ, ſicut illa una qua quis omnia ſua peccata ſimul confitetur: quia unum peccatum per ſe conſideratum non ita monſtrat malam diſpoſitionem peccantis, ſicut quando eſt cum pluribus aliis conſideratum: quia in unum peccatum aliquis quandoque ex ignorantia, vel infirmitate labitur; ſed multitudo peccatorum demonſtrat malitiam peccantis, vel magnam corruptionem eiuſdem.

Ad ſecundum dicendum, quod pœna a di-

a diverſis ſacerdotibus impoſita non eſſet ſufficiens: quia quilibet conſideraret peccatum unum tantum per ſe, & non gravitatem ipſius, quam habet ex adiunctione alterius: & quandoque pœna quæ contra unum peccatum daretur, eſſet promotiva alterius peccati: & præterea ſacerdos confeſſionem audiens vicem Dei gerit; & ideo debet ei fieri hoc modo confeſſio ſicut fit Deo contritio. Unde ſicut non eſſet contritio, niſi quis de omnibus peccatis quæ memoriæ occurrunt, contereretur; ita non eſſet confeſſio, niſi quis de omnibus quæ memoriæ occurrerint, confiteatur.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod quando aliquis recordatur eorum quæ prius oblitus erat, debet etiam ea quæ prius confeſſus fuit, iterum confiteri: & præcipue ſi non poteſt eumdem habere, cui ante confeſſus fuerat, qui omnia cognoſcit, ut totius culpæ quantitas uni ſacerdoti innoteſcat. Sed hoc non videtur neceſſarium: quia peccatum habet quantitatem & ex ſeipſo, & ex adiunctione alterius. Peccatorum autem de quibus confeſſus eſt, manifeſtavit quantitatem quam ex ſeipſis habent. Ad hoc autem quod ſacerdos utramque quantitatem huius peccati cuius fuerat oblitus, cognoſcat, ſufficit quod hoc peccatum confitens dicat explicite, & alia in generali, dicendo quod cum alia multa confiteretur, huius oblitus fuit.

Ad quartum dicendum, quod etiamſi ſacerdos non de omnibus poſſit abſolvere; tamen tenetur pœnitens ei omnia confiteri, ut quantitatem totius culpæ cognoſcat, & de illis de quibus non poteſt abſolvere, ad ſuperiorem remittat.

ARTICULUS III. 37

Utrum quis poſſit per alium, vel per ſcriptum confiteri.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod poſſit per alium quis confiteri, vel per ſcriptum. Quia confeſſio neceſſaria eſt ad hoc ut conſcientia pœnitentis ſacerdoti pandatur. Sed homo poteſt per alium, vel per ſcriptum ſuam conſcientiam ſacerdoti manifeſtare. Ergo ſufficit per alium, vel per ſcriptum confiteri.

2. Præterea. Quidam non intelliguntur a propriis ſacerdotibus propter linguæ diverſitatem; & tales non poſſunt niſi per alios confiteri. Ergo non eſt de neceſſitate ſacramenti quod per ſeipſum quis confiteatur: & ita videtur quod ſi per alium quis confeſſus fuerit qualitercumque, ſufficiat ei ad ſalutem.

3. Præterea. De neceſſitate ſacramenti eſt quod homo proprio ſacerdoti confiteatur, ut ex dictis patet (quæſt. præc. art. 5.) Sed aliquando proprius ſacerdos eſt abſens, cui non poteſt pœnitens propria voce loqui; poſſet autem per ſcriptum ei ſuam conſcientiam manifeſtare. Ergo videtur quod per ſcriptum ei ſuam conſcientiam tranſmittere debeat.

Sed contra. Homo ita tenetur ad confeſſionem peccatorum, ſicut ad confeſſionem fidei. Sed confeſſio fidei ore eſt facienda, ut patet Rom. x. Ergo & confeſſio peccatorum.

Præterea. Qui per ſeipſum peccavit, per ſeipſum debet pœnitere. Sed confeſſio eſt pœnitentiæ pars. Ergo pœnitens debet confiteri propria voce.

Reſpondeo dicendum, quod confeſſio non ſolum eſt actus virtutis, ſed etiam pars ſacramenti. Quamvis autem ad eam, ſecundum quod eſt actus virtutis, ſufficeret qualitercumque fieret, etſi non eſſet tanta difficultas in uno modo ſicut in alio; tamen ſecundum quod eſt pars ſacramenti, habet determinatum actum, ſicut & alia ſacramenta habent determinatam materiam: & ſicut in baptiſmo ad ſignificandam interiorem ablutionem aſſumitur illud elementum cuius eſt maximus uſus in abluendo; ita in actu ſacramenti ad manifeſtandum ordinarie aſſumitur ille actus quo maxime conſuevimus manifeſtare, ſcilicet proprium verbum. Alii enim modi ſunt inducti in ſupplementum iſtius.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut in baptiſmo non ſufficit qualitercumque abluere, ſed per elementum determinatum; ita nec in pœnitentia ſufficit qualitercumque peccata manifeſtare, ſed oportet quod per actum determinatum manifeſtentur.

Ad ſecundum dicendum, quod in eo qui uſum linguæ non habet, ſufficit quod per ſcriptum, aut per nutum, aut per interpretem confiteatur: quia non exigitur ab homine plus quam poſſit; quamvis homo non poſſit, vel debeat baptiſmum accipere niſi in aqua, quæ eſt omnino ab exteriori, & nobis ab alio exhibetur. Sed actus confeſſionis eſt ab intra, & a nobis: & ideo quando non poſſumus uno modo, debemus, ſecundum quod poſſumus, confiteri.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod in abſentia proprii ſacerdotis poteſt etiam laico fieri confeſsio: & ideo non oportet quod per ſcriptum fiat: quia plus pertinet ad neceſsitatem confeſsionis actus quam ille cui fit confeſsio. (*a*)

ARTICULUS IV. 38

Utrum ſexdecim conditiones aſſignatæ requirantur ad confeſſionem.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſexdecim illæ conditiones quæ a Magiſtris aſsignantur, his verſibus contentæ, non requirantur ad confeſsionem:

Sit ſimplex, humilis confeſſio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, diſcreta, libens, verecunda,
Integra, ſecreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis, & accuſans, & ſit parere parata.

Fides enim, & ſimplicitas, & fortitudo ſunt per ſe virtutes. Ergo non debent poni conditiones confeſsionis.

2. Præterea. *Purum* eſt quod non habet permixtionem: & ſimiliter *ſimplex* compoſitionem, & permixtionem aufert. Ergo ſuperflue alterutrum ponitur.

3. Præterea. Peccatum ſemel tantum commiſſum nullus tenetur confiteri niſi ſemel. Ergo ſi homo peccatum non iterat, non oportet quod ſit *frequens* eius pœnitentia.

4. Præterea. Confeſsio ad ſatisfactionem ordinatur. Sed ſatisfactio quandoque eſt publica. Ergo & confeſsio non ſemper debet eſſe *ſecreta*.

5. Præterea. Illud quod non eſt in poteſtate noſtra, non requiritur a nobis. Sed lacrymas emittere non eſt in poteſtate noſtra. Ergo non requiritur a confitente.

Sed contra eſt Magiſtrorum aſsignatio.

Reſpondeo dicendum, quod dictarum conditionum quædam ſunt de neceſsitate confeſsionis, quædam de bene eſſe ipſius. Ea autem quæ ſunt de neceſsitate confeſsionis, vel competunt ei, ſecundum quod eſt actus virtutis, vel ſecundum quod eſt pars ſacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione ſpecialis virtutis, cuius eſt actus, aut ex ipſa ratione actus. Virtutis autem in genere ſunt quatuor conditiones, ut in II. Ethic. (cap. IV.) dicitur. Prima eſt ut aliquis *ſit ſciens*: & quantum ad hoc confeſsio dicitur eſſe *diſcreta*, ſecundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur. Eſt autem hæc diſcretio ut maiora peccata cum maiori pondere confiteatur. Secunda conditio eſt ut *ſit eligens*: quia actus virtutum debent eſſe voluntarii: & quantum ad hoc dicitur *libens*. Tertia conditio eſt ut *propter hoc*, ſcilicet debitum finem, *operetur*: & quantum ad hoc dicitur, quod debet eſſe *pura*, ut ſcilicet recta ſit intentio. Quarta eſt ut *immobiliter operetur*: & quantum ad hoc dicitur, quod debet eſſe *fortis*, ut ſcilicet propter verecundiam veritas non dimittatur. Eſt autem confeſsio actus virtutis pœnitentiæ. Quæ quidem primo initium ſumit in horrore turpitudinis peccati: & quantum ad hoc confeſsio debet eſſe *verecunda*, ut ſcilicet non ſe iactet de peccatis propter aliquam ſæculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commiſſo: & quantum ad hoc dicitur eſſe *lacrymabilis*. Tertio in abiectione ſui terminatur: & quantum ad hoc debet eſſe *humilis*, ut ſe miſerum confiteatur, & infirmum. Sed ex propria ratione huiuſmodi actus, qui eſt confeſsio, habet quod ſit manifeſtativa: quæ quidem manifeſtatio per quatuor impediri poteſt. Primo per falſitatem: & quantum ad hoc dicitur *fidelis*, ideſt vera. Secundo per obſcuritatem verborum: & contra hoc dicitur *nuda*, ut non involvat obſcuritatem verborum. Tertio per verborum multiplicationem: & propter hoc dicitur *ſimplex*, ut ſcilicet non recitet in confeſsione niſi quod ad quantitatem peccati pertinet. Quarto ut non ſubtrahatur aliquid de his quæ manifeſtanda ſunt: & contra hoc dicitur *integra*. Secundum autem quod confeſsio eſt pars ſacramenti, ſic concernit iudicium ſacerdotis, qui eſt miniſter ſacramenti. Unde oportet quod ſit *accuſans* ex parte confitentis; *parere parata* per comparationem ad ſacerdotem; *ſecreta* quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conſcientiæ agitur. Sed de bene eſſe confeſsionis eſt quod ſit *frequens*, & quod ſit *accelerata*, ut ſcilicet ſtatim confiteatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt

(a) *Ad hanc firmandam ſententiam extra omnem aleam poſitam plura in textu addit Nicolaius ex Decretis praſertim, ex Concilio Tridentino, & ex proſcriptione ſententiæ oppoſita facta a Clemente VIII. anno 1602. quæ ſtatim eſt indicaſſe.*

eſt inconveniens quod conditio unius virtutis in actu alterius inveniatur, qui ab ipſa imperatur; vel quia medium quod eſt unius virtutis principaliter, etiam aliæ virtutes per participationem habent.

Ad ſecundum dicendum, quod hæc conditio, *pura*, intentionis excludit perverſitatem, a qua homo mundatur; ſed *ſimplex*, alieni admixtionem excludit.

Ad tertium dicendum, quod hoc non eſt de neceſsitate confeſsionis, ſed de bene eſſe.

Ad quartum dicendum, quod propter ſcandalum aliorum, qui poſſunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confeſsio fieri in publico, ſed in occulto. Ex pœna autem ſatisfactoria non ſcandalizatur ita aliquis: quia quandoque pro parvo, vel nullo peccato ſimilia opera ſatisfactoria fiunt.

Ad quintum dicendum, quod intelligendum eſt de lacrymis mentis.

QUAESTIO X.

De effectu confeſsionis,

in quinque articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de effectu confeſsionis.

Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum confeſsio liberet a morte peccati.

Secundo, utrum confeſsio liberet aliquo modo a pœna.

Tertio, utrum confeſsio aperiat paradiſum.

Quarto, utrum confeſsio tribuat ſpem ſalutis.

Quinto, utrum confeſsio generalis deleat peccata mortalia oblita.

ARTICULUS I. 39

Utrum confeſsio liberet a morte peccati.

S. Thom. ubi ſupr. art. 5. quæſt. 1. & ſeq.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod confeſsio non liberet a morte peccati. Confeſsio enim contritionem ſequitur. Sed contritio ſufficienter delet culpam. Ergo confeſsio non liberat a morte peccati.

2. Præterea. Sicut mortale eſt culpa, ita etiam veniale. Sed per confeſsionem fit veniale quod prius fuit mortale, ut in littera (IV. diſt. XVII.) dicitur. Ergo per confeſsionem non remittitur culpa, ſed culpa in culpam mutatur.

Sed contra. Confeſsio eſt pars pœnitentiæ ſacramenti. Sed pœnitentia a culpa liberat. Ergo & confeſsio.

Reſpondeo dicendum, quod pœnitentia, inquantum eſt ſacramentum, præcipue in confeſsione perficitur: quia per eam homo miniſtris Eccleſiæ ſe ſubdit, qui ſunt ſacramentorum diſpenſatores. Contritio enim votum confeſsionis annexum habet; & ſatisfactio pro iudicio ſacerdotis, cui fit confeſsio, taxatur. Et quia in ſacramento pœnitentiæ gratia infunditur, per quam fit remiſsio peccatorum, ſicut in baptiſmo; ideo eo modo confeſſio ex vi abſolutionis coniunctæ remittit culpam, ſicut & baptiſmus. Liberat autem baptiſmus a morte peccati, non ſolum ſecundum quod actu ſuſcipitur, ſed etiam ſecundum quod in voto habetur; ſicut patet in illis qui iam ſanctificati ad baptiſmum accedunt: & ſi aliquis impedimentum non præſtaret, ex ipſa collatione baptiſmi gratiam conſequeretur remittentem peccata, ſi prius ei remiſſa non fuiſſent. Et ſimiliter dicendum eſt de confeſsione adiuncta abſolutioni: quia ſecundum quod in voto pœnitentis præceſſit, a culpa liberavit; poſtmodum autem in actu confeſſionis, & abſolutionis gratia augetur; & etiam remiſſio peccatorum daretur, ſi præcedens dolor de peccatis non ſufficiens ad contritionem fuiſſet, & ipſe tunc obicem gratiæ non præberet. Et ideo ſicut de baptiſmo dicitur, quod liberat a morte; ita etiam de confeſſione dici poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio habet votum confeſſionis annexum: & ideo eo modo liberat a culpa pœnitentes, ſicuti deſiderium baptiſmi baptizandos.

Ad ſecundum dicendum, quod veniale non ſumitur ibi pro culpa, ſed pro pœna de facili expiabili: unde non ſequitur quod culpa in culpam convertatur, ſed penitus annihilatur. Dicitur enim veniale tripliciter: uno modo ex genere, ſicut verbum otioſum; alio modo ex cauſa, ideſt veniæ cauſam in ſe habens, ſicut peccatum ex infirmitate; alio modo ex eventu, ſicut accipitur hic: quia per confeſſionem hoc evenit quod de culpa præterita homo veniam conſequatur.

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS II. 40

Utrum confeſſio liberet aliquo modo a pœna.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod confeſſio non liberet aliquo modo a pœna. Quia peccato non debetur niſi pœna æterna, vel temporalis. Sed pœna æterna per contritionem dimittitur, pœna autem temporalis per ſatisfactionem. Ergo per confeſſionem nihil dimittitur de pœna.

2. Præterea. Voluntas pro facto reputatur, ut in littera (IV. diſt. XVII. æquivalenter) dicitur. Sed ille qui contritus eſt, habuit propoſitum confitendi. Ergo tantum valuit ſibi, ſicut ſi fuiſſet confeſſus: & ita per confeſſionem, quam poſtea facit, nihil ei de pœna dimittitur.

Sed contra. Pœnam habet confeſſio. Sed per omnia opera pœnalia expiatur pœna peccato debita. Ergo & per confeſſionem

Reſpondeo dicendum, quod confeſſio ſimul cum abſolutione habet vim liberandi a pœna dupliciter. Uno modo ex ipſa vi abſolutionis: & ſic quidem liberat in voto exiſtens a pœna æterna, ſicut etiam a culpa: quæ quidem pœna eſt pœna condemnans, & ex toto exterminans, a qua homo liberatus adhuc manet obligatus ad pœnam temporalem, ſecundum quod pœna eſt medicina purgans, & promovens: & ſic hæc pœna reſtat in purgatorio patienda etiam his qui a pœna inferni liberati ſunt: quæ quidem pœna eſt improportionata viribus pœnitentis in hoc mundo viventis; ſed per vim clavium intantum minuitur quod proportionata viribus pœnitentis remanet, ita quod ſatisfaciendo ſe in hac vita purgare poteſt. Alio modo diminuit pœnam ex ipſa natura actus confitentis, qui habet pœnam erubeſcentiæ annexam: & ideo quanto aliquis pluries de ipſis peccatis confitetur, tanto magis pœna minuitur.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas pro facto non reputatur in his quæ ſunt ab alio, ſicut eſt de baptiſmo: non enim tantum valet voluntas ſuſcipiendi baptiſmum, ſicut ipſius ſuſceptio. Sed reputatur voluntas pro facto in his quæ ſunt omnino ab homine: & iterum quantum ad præmium eſſentiale, non autem quantum ad pœnæ remotionem, & huiuſmodi, reſpectu quorum attenditur meritum accidentaliter, & ſecundario. Et ideo confeſſus, & abſolutus minus in purgatorio punietur quam contritus tantum.

ARTICULUS III. 41

Utrum confeſſio aperiat paradiſum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod confeſſio non aperiat paradiſum. Quia diverſorum ſacramentorum diverſi ſunt effectus. Sed apertio paradiſi effectus eſt baptiſmi. Ergo non eſt effectus confeſſionis.

2. Præterea. In id quod clauſum eſt, ante apertionem intrari non poteſt. Sed ante confeſſionem moriens intrare paradiſum poteſt. Ergo confeſſio non aperit paradiſum.

Sed contra. Confeſſio facit hominem ſubiici clavibus Eccleſiæ. Sed per eas aperitur paradiſus. Ergo & per confeſſionem.

Reſpondeo dicendum, quod a paradiſi introitu prohibetur aliquis per culpam, & reatum pœnæ. Et quia hæc impedimenta confeſſio amovet, ut ex dictis patet (art. 1. & 2. præc.) ideo dicitur paradiſum aperire.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis baptiſmus, & pœnitentia ſint diverſa ſacramenta; tamen agunt in vi unius paſſionis Chriſti, per quam aditus paradiſi eſt apertus.

Ad ſecundum dicendum, quod ante votum confeſſionis paradiſus clauſus erat peccanti mortaliter; quamvis poſtea per contritionem votum confeſſionis importantem apertus ſit, etiam ante confeſſionem actualiter factam; non tamen obſtaculum reatus eſt totaliter amotum ante confeſſionem, & ſatisfactionem.

ARTICULUS IV. 42

Utrum confeſſio ſpem tribuat ſalutis.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod effectus confeſſionis poni non debeat quod tribuat ſpem ſalutis. Quia ſpes ex omnibus meritoriis actibus provenit. Ergo non videtur eſſe proprius effectus confeſſionis.

2. Præterea. Per tribulationem ad ſpem pervenimus, ut patet Rom. v. Sed tribulationem homo præcipue in ſatisfactio-

ne ſuſtinet . Ergo tribuere ſpem ſalutis magis eſt ſatisfactionis quam confeſſionis.

Sed contra . *Per confeſſionem homo fit humilior , & cautior* , ſicut in littera Magiſter dicit (IV. diſt. xvii. in fi.) Sed per hoc homo accipit ſpem ſalutis. Ergo confeſſionis effectus eſt tribuere ſpem ſalutis.

Reſpondeo dicendum, quod ſpes remiſſionis peccatorum non eſt nobis niſi per Chriſtum . Et quia homo per confeſſionem ſe ſubiicit clavibus Eccleſiæ ex paſſione Chriſti virtutem habentibus , ideo dicitur , quod confeſſio ſpem ſalutis tribuit.

Ad primum ergo dicendum , quod ex actibus non poteſt eſſe ſpes ſalutis principaliter , ſed ex gratia Redemptoris . Et quia confeſſio gratiæ Redemptoris innititur , ideo ſpem ſalutis tribuit , non ſolum ut actus meritorius , ſed etiam ut pars ſacramenti.

Ad ſecundum dicendum , quod tribulatio ſpem ſalutis tribuit per experimentum propriæ virtutis, & purgationem a pœna ; ſed confeſſio etiam modo prædicto (in corp.)

ARTICULUS V. 43

Utrum confeſſio generalis ſufficiat ad delenda peccata mortalia oblita .

IV. Sen. diſt. xxi. *quæſt.* i. *art* 2.

AD quintum ſic proceditur . Videtur quod confeſſio generalis non ſufficiat ad delendum peccata mortalia oblita . Peccatum enim per confeſſionem deletum non eſt neceſſe iterum confiteri . Si ergo peccata oblita per confeſſionem generalem dimitterentur , non eſſet neceſſarium quod cum ad notitiam redeunt, aliquis ea confiteretur.

2. Præterea . Quicumque non eſt conſcius ſibi peccati , vel non habet peccatum, vel eſt oblitus ſui peccati . Si ergo per generalem confeſſionem peccata mortalia oblita dimittuntur , quicumque non eſt ſibi conſcius de aliquo peccato mortali , quandocumque generalem confeſſionem facit , poteſt eſſe certus quod ſit immunis a peccato mortali : quod eſt contra Apoſtolum I. Corinth. iv. 4. *Nihil mihi conſcius ſum ; ſed non in hoc iuſtificatus ſum .*

3. Præterea . Nullus ex negligentia reportat commodum . Sed non poteſt eſſe ſine negligentia quod aliquis peccatum mortale obliviſcatur , antequam ei dimittatur . Ergo non reportat ex hoc tale commodum quod ſine ſpeciali confeſſione peccatum ei dimittatur.

4. Præterea . Magis eſt elongatum a cognitione confitentis id quod omnino ignorat, quam illud cuius eſt oblitus. Sed peccata per ignorantiam commiſſa generalis confeſſio non delet : quia tunc hæretici , qui neſciunt aliqua peccata , in quibus ſunt , eſſe peccata , aut etiam aliqui ſimplices per generalem confeſſionem abſolverentur : quod falſum eſt . Ergo generalis confeſſio non tollit peccata oblita.

Sed contra . Pſal. xxxiii. 6. dicitur : *Accedite ad eum , & illuminamini , & facies veſtræ non confundentur*. Sed ille qui confitetur omnia peccata quæ ſcit , accedit ad Deum , quantum poteſt : plus autem ab eo requiri non poteſt . Ergo non confundetur , ut repulſam patiatur , ſed veniam conſequetur.

Præterea. Ille qui confitetur, veniam conſequitur , niſi ſit fictus . Sed ille qui confitetur omnia peccata quæ in memoria habet, & aliquorum oblitus eſt, non eſt ex hoc fictus, quia ignorantiam facti patitur , quæ a peccato excuſat . Ergo veniam conſequitur : & ſic peccata quæ oblita ſunt, relaxantur; cum impium ſit dimidiam ſperare veniam.

Reſpondeo dicendum, quod confeſſio operatur , præſuppoſita contritione , quæ culpam delet. Et ſic confeſſio directe ordinatur ad dimiſſionem pœnæ : quod quidem facit ex erubeſcentia, quam habet, & ex vi clavium , quibus ſe confitens ſubiicit . Contingit autem quandoque quod per contritionem præcedentem peccatum aliquod deletum eſt quoad culpam , ſive in generali , ſi eius memoria tunc non habetur , ſive in ſpeciali ; & tamen ante confeſſionem (*a*) aliquis illius peccati oblitus eſt : & tunc confeſſio generalis ſacramentalis operatur ad dimiſſionem pœnæ ex vi clavium, quibus ſe confitens ſubiicit , nullum obſtaculum , quantum in ipſo eſt , ponens ; ſed ex illa parte qua erubeſcentia confeſſionis peccati pœnam minuebat, pœna illius, de quo quis ſpecialiter coram ſacerdote non erubuit, non eſt diminuta.

Ad primum ergo dicendum , quod in confeſſione ſacramentali non ſolum requiritur abſolutio, ſed iudicium ſacerdotis ſatisfactionem imponentis expectatur: & id-

(a) *Al. deeſt* aliquis.

Digitized by Google

& ideo quamvis iſte abſolutione ſit functus; tamen tenetur confiteri, ut ſuppleatur quod defuit ſacramentali confeſſioni.

Ad ſecundum dicendum, quod confeſſio non operatur, ut dictum eſt (in corp.) niſi contritione præſuppoſita: quæ an vera fuerit, non poteſt aliquis ſcire, ſicut nec ſcire poteſt per certitudinem, an gratiæ habeat plenitudinem: & ideo nec poteſt ſcire per certitudinem, utrum per confeſſionem generalem ſit ſibi peccatum oblitum dimiſſum, quamvis poſſit per conjecturas aliquas exiſtimare.

Ad tertium dicendum, quod iſte non reportat commodum ex negligentia: quia non ita plenam remiſſionem conſequitur, ſicut alias conſecutus fuiſſet, nec tantum meretur; & tenetur iterum confiteri, cum ad memoriam peccatum venerit.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia iuris non excuſat, quia ipſa peccatum eſt; ſed ignorantia facti excuſat. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata, quia neſcit eſſe peccata, propter ignorantiam iuris divini, non excuſatur a fictione; excuſaretur autem, ſi neſciret ea eſſe peccata, propter ignorantiam particularis circumſtantiæ; ſicut ſi cognovit alienam, quam credidit eſſe ſuam. Sed oblivio de actu peccati habet ignorantiam facti: & ideo excuſat a peccato fictionis in confeſſione, quod fructum abſolutionis, & confeſſionis impedit.

QUAESTIO XI.

De ſigillo confeſſionis,

in quinque articulos diviſa.

DEinde quæritur de ſigillo confeſſionis: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum in quolibet caſu teneatur homo celare ea quæ ſub ſigillo confeſſionis habet.

Secundo, utrum ſigillum confeſſionis ſe extendat ad alia quam ad illa quæ habita ſunt de confeſſione.

Tertio, utrum ſolus ſacerdos ſigillum confeſſionis habeat.

Quarto, utrum de licentia confitentis poſſit ſacerdos eius delictum, quod habet ſub ſigillo confeſſionis, alteri prodere.

Quinto, utrum teneatur illud celare, etiamſi aliter noverit.

ARTICULUS I. 44

Utrum in quolibet caſu teneatur ſacerdos celare peccata quæ ſub ſigillo confeſſionis novit.

IV. Sen. diſt. XXI. *quæſt.* III. *art.* I. *&* 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non in quolibet caſu teneatur ſacerdos celare peccata quæ ſub ſigillo confeſſionis novit. Quia, ſicut dicit Bernardus (implic. in tract. de præcepto & diſpenſat. cap. 11. a med.) *quod eſt inſtitutum pro caritate, contra caritatem non militat.* Sed celatio confeſſionis in aliquo caſu contra caritatem militatet; ſicut ſi aliquis in confeſſione ſciat aliquem hæreticum, quem non poteſt inducere ad hoc quod deſiſtat a corruptione plebis: & ſimile eſt de illo qui ſcit per confeſſionem affinitatem eſſe inter aliquos qui contrahere volunt. Ergo talis debet confeſſionem revelare.

2. Præterea. Illud ad quod quis obligatur ex præcepto Eccleſiæ tantum, non eſt neceſſe obſervari, mandato Eccleſiæ in contrarium facto. Sed celatio confeſſionis eſt introducta ex ſtatuto Eccleſiæ tantum. Si ergo per Eccleſiam præcipiatur, quod quicumque ſcit aliquid de tali peccato, dicat, ille qui ſcit per confeſsionem, debet dicere.

3. Præterea. Magis debet homo ſervare conſcientiam ſuam quam famam alterius: quia caritas ordinata eſt. Sed aliquando aliquis peccatum celans incurrit propriæ conſcientiæ damnnm, ſicut cum in teſtimonium adducitur pro peccato illo quod ſcit in confeſsione, & iurare cogitur de veritate dicenda; vel cum aliquis Abbas ſcit per confeſsionem alicuius Prioris ſubiecti ſibi peccatum, cuius occaſio inducit ipſum ad ruinam, ſi ei Prioratum dimittat; unde tenetur ei auferre paſtoralis curæ dignitatem; auferendo autem videtur confeſsionem publicare. Ergo videtur quod in aliquo caſu liceat confeſsionem publicare.

4. Præterea. Aliquis ſacerdos per confeſsionem alicuius quem audivit, poteſt accipere conſcientiam, quod ſit prælatione indignus. Sed quilibet tenetur contradicere promotioni indignorum, ſi ſua interſit. Cum ergo contradicendo ſuſpicionem inducere videatur de peccato, & ſic quodammodo confeſsionem revelare, videtur quod oporteat quandoque confeſsionem revelare.

Digitized by Google

Sed contra eſt quod dicit Decret. de pœnit. & remiſſ. (cap. *Omnis utriuſque &c.*) *Caveat ſacerdos ne verbo, aut ſigno, aut alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem*].

Præterea. Sacerdos debet Deo, cuius miniſter eſt, conformari. Sed Deus peccata quæ per confeſſionem panduntur, non revelat, ſed tegit. Ergo nec ſacerdos revelare debet.

Reſpondeo dicendum, quod in ſacramentis ea quæ exterius geruntur, ſunt ſigna rerum quæ interius contingunt. Et ideo confeſſio, qua quis ſacerdoti ſe ſubiicit, ſignum eſt interioris ſubiectionis, qua quis ſubiicitur. Deus autem peccatum illius qui ſe ſubiicit per pœnitentiam, tegit. Unde & hoc oportet in ſacramento pœnitentiæ ſignificari. Et ideo de neceſſitate ſacramenti eſt quod quis confeſſionem celet; & tamquam violator ſacramenti peccat qui confeſſionem revelat. Et præter hoc ſunt aliæ utilitates huius celationis: quia per hoc homines magis ad confeſſionem attrahuntur, & ſimplicius etiam peccata confitentur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod ſacerdos non tenetur ſervare ſub ſigillo confeſſionis niſi peccata de quibus pœnitens emendationem promittit; alias poteſt ea dicere ei qui poteſt prodeſſe, & non obeſſe.

Sed hæc opinio videtur erronea, cum ſit contra veritatem ſacramenti. Sicut enim baptiſmus eſt ſacramentum, quamvis quis fictus accedat; nec eſt immutatum aliquid propter hoc de eſſentialibus ſacramenti; ita confeſſio non deſinit eſſe ſacramentalis, quamvis ille qui confitetur, emendationem non proponat.

Et ideo nihilominus ſub occulto tenenda eſt. Nec tamen ſigillum confeſſionis contra caritatem militat: quia caritas non requirit quod apponatur remedium peccato quod homo neſcit. Illud autem quod ſub confeſſione ſcitur, eſt quaſi neſcitum; cum illud non ſciat aliquis ut homo, ſed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in prædictis caſibus, quantum poteſt ſine revelatione confeſſionis; ſicut monendo eos qui confitentur, & aliis diligentiam apponendo, ne corrumpantur per hæreſim. Poteſt etiam dicere prælato, quod diligentius vigilet ſuper gregem ſuum; ita tamen ut non dicat aliquid, per quod verbo, vel nutu confitentem prodat.

Ad ſecundum dicendum, quod præceptum de confeſſione celanda conſequitur ipſum ſacramentum. Et ideo ſicut præceptum de confeſſione ſacramentali tacienda eſt de iure divino, & non poteſt aliqua diſpenſatione, vel iuſſione humana homo abſolvi ab eo; ita nullus ad revelationem confeſſionis poteſt ab homine cogi, vel licentiari. Unde ſi præcipiatur ſub pœna excommunicationis iam latæ, quod dicat, ſi aliquid ſcit de tali peccato, non debet dicere: quia debet exiſtimare, quod intentio præcipientis eſt, ſi ſciat ut homo; hoc autem non ſcit ut homo. Etſi etiam exprimeret de confeſſione interrogatus, non deberet dicere; nec excommunicationem incurreret: quia non eſt ſubiectus ſuperiori ſuo, niſi ut homo: hoc autem non ſcit ut homo, ſed ut Deus.

Ad tertium dicendum, quod homo non adducitur in teſtimonium niſi ut homo: & ideo ſine læſione conſcientiæ poteſt iurare ſe neſcire quod ſcit tantum ut Deus. Similiter etiam poteſt Prælatus ſine læſione conſcientiæ dimittere peccatum impunitum, quod ſcit tantum ut Deus, vel ſine aliquo remedio: quia non tenetur adhibere remedium, niſi eo modo quo ad ipſum defertur. Unde in his quæ ad ipſum deferuntur in foro pœnitentiæ, debet in eodem foro, inquantum poteſt, adhibere remedium; ut Abbas in caſu prædicto debet eum admonere ut Prioratum reſignet; vel ſi noluerit, poteſt ex aliqua alia occaſione abſolvere eum a cura Prioratus; ita tamen quod omnis ſuſpicio vitetur de confeſſionis revelatione.

Ad quartum dicendum, quod ex multis aliis cauſis redditur quis indignus ad prælationis officium, quam ex peccato; ſicut ex defectu ſcientiæ, vel ætatis, vel alicuius huiuſmodi: & ideo qui contradicit, nec ſuſpicionem de crimine inducit, nec confeſſionem revelat.

ARTICULUS II. 45

Utrum ſigillum confeſſionis ſe extendat ad alia quam ad illa quæ ſunt de confeſſione.

S. Thom. diſt. ubi ſup. art. 1. & ſeqq.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſigillum confeſſionis ſe extendat ad alia quam ad illa quæ ſunt de confeſſione. Quia de confeſſione non ſunt niſi peccata. Sed aliquando cum peccatis alia multa quis narrat, quæ ad confeſ-

ſio-

Digitized by Google

ſionem non pertinent. Ergo cum illa ſacerdoti dicantur ut Deo, videtur quod etiam ad illa ſigillum confeſſionis ſe extendat.

2. Præterea. Aliquando aliquis dicit alicui aliquod ſecretum, & ille recipit ſub ſigillo confeſſionis. Ergo ſigillum confeſſionis ſe extendit ad illa quæ non ſunt de confeſſione.

Sed contra. Sigillum confeſſionis eſt aliquid annexum ſacramentali confeſſioni. Sed ea quæ annexa ſunt alicui ſacramento, non ſe extendunt ultra ſacramentum illud. Ergo ſigillum confeſſionis non ſe extendit niſi ad ea de quibus eſt ſacramentalis confeſſio.

Reſpondeo dicendum, quod ſigillum confeſſionis directe non ſe extendit niſi ad illa de quibus eſt ſacramentalis confeſſio; ſed indirecte id quod non cadit ſub ſacramentali confeſſione, etiam ad ſigillum confeſſionis pertinet; ſicut illa per quæ poſſet peccator, vel peccatum deprehendi. Nihilominus etiam illa ſummo ſtudio ſunt celanda, tum propter ſcandalum, tum propter pronitatem, quæ ex conſuetudine accidere poſſet.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquis non debet de facili aliquid recipere hoc modo; ſi tamen recipiat, tenetur ex promiſſione hoc modo celare, ac ſi in confeſſione haberet, quamvis ſub ſigillo confeſſionis non habeat.

ARTICULUS III. 46

Utrum ſolus ſacerdos habeat ſigillum confeſſionis.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſolus ſacerdos ſigillum confeſſionis habeat. Quia aliquando aliquis confitetur ſacerdoti per interpretem, neceſſitate urgente. Sed interpres, ut videtur, tenetur confeſſionem celare. Ergo etiam non ſacerdos aliquid ſub ſigillo confeſſionis habet.

2. Præterea. Aliquando aliquis in caſu neceſſitatis poteſt laico confiteri. Sed ille tenetur peccata celare; cum ſibi dicantur ſicut Deo. Ergo non ſolum ſacerdos ſigillum confeſſionis habet.

3. Præterea. Aliquando aliquis ſe ſacerdotem fingit, ut conſcientiam alterius exploret per hanc fraudem; & ille etiam, ut videtur, peccat, ſi confeſſionem revelet. Ergo non ſolus ſacerdos ſigillum confeſſionis habet.

Sed contra eſt quod ſolus ſacerdos miniſter eſt huius ſacramenti. Sed ſigillum confeſſionis eſt annexum huic ſacramento. Ergo ſolus ſacerdos habet ſigillum confeſſionis.

Præterea. Ideo aliquis tenetur ea quæ in confeſſione audit, celare, quia non ſcit ea ut homo, ſed ut Deus. Sed ſolus ſacerdos eſt miniſter Dei. Ergo ipſe ſolus tenetur occultare.

Reſpondeo dicendum, quod ſigillum confeſſionis competit ſacerdoti, inquantum eſt miniſter huius ſacramenti: quod nihil aliud eſt quam debitum confeſſionem celandi, ſicut clavis eſt poteſtas abſolvendi. Tamen ſicut aliquis qui non eſt ſacerdos, in aliquo caſu participat aliquid de actu clavis, dum confeſſionem audit propter neceſſitatem; ita etiam participat aliquid de actu ſigilli confeſſionis, & tenetur celare, quamvis proprie loquendo, ſigillum confeſſionis non habeat.

Et per hæc patet ſolutio ad objecta.

ARTICULUS IV. 47

Utrum de licentia confitentis poſſit ſacerdos eius peccatum, quod habet ſub ſigillo confeſſionis, alteri prodere.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod de licentia confitentis non poſſit ſacerdos peccatum quod habet ſub ſigillo confeſſionis, alteri prodere. Quod enim non poteſt ſuperior, non poteſt inferior. Sed Papa non poſſet aliquem licentiare ut peccatum quod habet in confeſſione, alteri proderet. Ergo nec ille qui confitetur, poteſt ipſum licentiare.

2. Præterea. Illud quod eſt inſtitutum propter bonum commune Eccleſiæ, non poteſt ex arbitrio unius irritari. Sed celatio confeſſionis eſt inſtituta propter bonum totius Eccleſiæ, ut homines confidentius ad confeſſionem accedant. Ergo ille qui confitetur, non poteſt licentiare ſacerdotem ad dicendum.

3. Præterea. Si poſſet licentiari ſacerdos, videtur dari pallium malitiæ malis ſacerdotibus, quia poſſent prætendere ſibi licentiam datam; & ſic impune peccarent: quod eſt inconveniens. Et ſic videtur quod non poſſint a confitente licentiari.

4. Præterea. Ille cui iſte peccatum revelabit, non habebit peccatum hoc ſub

ſigil-

Digitized by Google

ſigillo confeſſionis; & ſic poterit peccatum publicari, quod iam deletum eſt: quod eſt inconveniens. Ergo non poteſt licentiare.

Sed contra. Superior poteſt remittere peccatorem cum litteris ad inferiorem ſacerdotem de voluntate ipſius. Ergo de voluntate confitentis poteſt ſacerdos peccatum revelare alteri.

Præterea. Qui poteſt aliquid facere per ſe, poteſt etiam per alterum facere. Sed confitens poteſt peccatum ſuum, quod fecit, per ſe alteri revelare. Ergo poteſt per ſacerdotem hoc facere.

Reſpondeo dicendum, quod duo ſunt propter quæ tenetur ſacerdos peccatum occultare: primo & principaliter, quia ipſa occultatio eſt de eſſentia ſacramenti, inquantum ſcit illud ut Deus, cuius vicem gerit in confeſſione; alio modo propter ſcandalum vitandum. Poteſt autem confitens facere ut ſacerdos illud quod ſciebat ut Deus, ſciat etiam ut homo; quod facit, dum licentiat eum ad dicendum: & ideo ſi dicat, non frangit ſigillum confeſſionis; tamen debet cavere ſcandalum dicendo, ne fractor ſigilli prædicti reputetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Papa non poteſt licentiare ſacerdotem ad dicendum, quia non poteſt facere quod illud ſciat ut homo; quod tamen facere poteſt ille qui confitetur.

Ad ſecundum dicendum, quod non irritatur illud quod eſt inſtitutum propter bonum commune: quia ſigillum confeſſionis non frangitur, cum dicitur quod alio modo ſcitur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non datur aliqua impunitas malis ſacerdotibus: quia imminet eis probatio, ſi accuſantur, quod de licentia confitentis revelaverint.

Ad quartum dicendum, quod ille ad quem notitia peccati devenit mediante ſacerdote de voluntate confitentis, participat in aliquo actu ſacerdotis: & ideo ſimile eſt de eo, & de interprete; niſi forte peccator velit quod ille abſolute ſciat, & libere.

ARTICULUS V. 48

Utrum illud quod quis ſcit per confeſſionem, & etiam aliquo alio modo, poſſit alteri revelare.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod illud quod quis ſcit per confeſſionem, & etiam aliquo alio modo, non poſſit alteri revelare. Non enim frangitur ſigillum confeſſionis, niſi dum peccatum quod ſcitur in confeſſione, revelatur. Si ergo ille revelet peccatum quod in confeſſione audivit, qualitercumque alias ſciat, ſigillum confeſſionis frangere videtur.

2. Præterea. Quicumque confeſſionem alicuius audit, ei obligatur ad hoc quod peccata ipſius non revelet. Sed ſi aliquis promitteret alicui tenere privatum quod ei diceretur, quantumcumque poſt ſciret, deberet privatum tenere. Ergo quod quis in confeſſione audivit, quantumcumque alias ſciat, debet privatum habere.

3. Præterea. Duorum quod eſt altero potentius, trahit ad ſe reliquum. Sed ſcientia qua quis ſcit peccatum ut Deus, eſt potentior, & dignior ſcientia qua ſcit peccatum ut homo. Ergo trahit ad ſe eam: & ita non poterit revelare, ſecundum quod ſcientia qua ſcit ut Deus, exigit.

4. Præterea. Secretum confeſſionis inſtitutum eſt ad vitandum ſcandalum, & ne homines a confeſſionibus retrahantur. Sed ſi aliquis poſſet dicere illud quod in confeſſione audivit, etiamſi aliter ſciret, nihilominus ſcandalum ſequeretur. Ergo nullo modo poteſt dicere.

Sed contra. Nullus poteſt alium obligare ad quod non erat obligatus, niſi ſit ſuus prælatus, qui obliget eum præcepto. Sed ille qui ſciebat alicuius peccatum per viſum, non erat obligatus ad celandum. Ergo ille qui ei confitetur, cum non ſit prælatus ſuus, non poteſt eum obligare ad celandum per hoc quod ei confitetur.

Præterea. Secundum hoc poſſet impediri iuſtitia Eccleſiæ, ſi aliquis, ut evaderet ſententiam excommunicationis, quæ in ipſum ferenda eſſet propter aliquod peccatum, de quo convictus eſt, confiteretur ei qui ſententiam ferre debuiſſet. Sed iuſtitiæ executio eſt in præcepto. Ergo non tenetur quis celare peccatum

Digitized by Google

catum quod in confeſſione audivit, ſi alias ipſum ſciat.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illud quod in confeſſione aliquis audivit, non poteſt aliquo modo dicere alii, etiam ſi alias ſcivit ſive ante, ſive poſt. Quidam vero dicunt, quod per confeſſionem præcluditur ſibi via ne poſſit aliquid dicere de hoc quod prius ſcivit; non autem quin poſſit dicere, ſi poſt alio modo ſciat. Utraque autem opinio, dum nimium ſigillo confeſſionis attribuit, præjudicium veritati, & iuſtitiæ ſervandæ facit. Poſſet enim aliquis ad peccandum eſſe pronior, ſi non timeret ab illo accuſari cui confeſſus eſt, ſi coram illo peccatum iteraret. Similiter etiam multum iuſtitiæ perire poterit, ſi teſtimonium ferre aliquis non poſſet de eo quod vidit poſt confeſſionem de hoc factam. Nec obſtat quod quidam dicunt, quod debet proteſtari, ſe non tenere privatum hoc: quia hoc non poſſet proteſtari, niſi poſtquam peccatum eſſet ſibi dictum: & tunc quilibet ſacerdos poſſet, cum vellet, revelare peccatum, proteſtationem faciendo, ſi hoc ipſum ad revelandum liberum redderet. Et ideo alia opinio eſt communior, quod illud quod homo alias ſcit ſive ante confeſſionem, ſive poſt, non tenetur celare quantum ad id quod ſcit ut homo: poteſt enim dicere: *Scio illud, quia vidi*. Tenetur tamen celare illud, inquantum ſcit ut Deus: non enim poteſt dicere: *Ego audivi hoc in confeſſione*. Tamen propter ſcandalum vitandum debet abſtinere ne de hoc loquatur, niſi immineat neceſſitas.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis dicit ſe vidiſſe quod in confeſſione audivit, non revelat quod in confeſſione audivit, niſi per accidens; ſicut qui ſcit aliquid per auditum, & viſum, non revelat quod vidit, per ſe loquendo, ſi dicat ſe audiviſſe; ſed per accidens, quia dicit auditum, cui accidit viſum eſſe. Et ideo talis ſigillum confeſſionis non frangit.

Ad ſecundum dicendum, quod non obligatur audiens confeſſionem ad hoc quod non revelet peccatum ſimpliciter, ſed prout eſt in confeſſione auditum: nullo enim caſu dicere debet ſe audiviſſe in confeſſione.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum eſt de duobus quæ habent oppoſitionem; ſed ſcientia qua ſcit aliquis peccatum ut Deus, & illa qua ſcit ut homo, non ſunt oppoſita: & ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod non debet ita vitari peccatum ex una parte, quod ex alia iuſtitia relinquatur. Veritas enim non eſt propter ſcandalum dimittenda. Et ideo quando imminet periculum iuſtitiæ, & veritatis, non debet dimitti revelatio eius quod quis in confeſſione audivit, ſi aliter ſciat, propter ſcandalum; veruntamen ſcandalum, quantum in ſe eſt, evitare tenetur.

QUAESTIO XII.

De ſatisfactione quoad eius quidditatem,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſatisfactione, de qua quatuor conſideranda ſunt. Primo de eius quidditate. Secundo de ipſius poſſibilitate. Tertio de eius qualitate. Quarto de his per quæ homo Deo ſatisfacit.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum ſatisfactio ſit virtus, vel actus virtutis.

Secundo, utrum ſit actus iuſtitiæ.

Tertio, utrum definitio ſatisfactionis quæ in littera ponitur, convenienter aſſignetur.

ARTICULUS I. 43

Utrum ſatisfactio ſit virtus, vel actus virtutis.

S. Thom. IV. diſt. xv. quæſt. I. art. I.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſatisfactio neque ſit virtus, neque actus virtutis. Omnis enim virtutis actus eſt meritorius. Sed ſatisfactio non eſt meritoria, ut videtur: quia meritum gratuitum eſt; ſed ſatisfactio debitum attendit. Ergo ſatisfactio non eſt actus virtutis.

2. Præterea. Omnis actus virtutis eſt voluntarius. Sed aliquando fit ſatisfactio de aliquo, homine invito; ut quando aliquis pro offenſa in alterum commiſſa a iudice punitur. Ergo ſatisfactio non eſt virtutis actus.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. XIII. in fin.) *in virtute moris principale eſt electio*. Sed ſatis-

tiſfactio non ſit per electionem, ſed reſpicit principaliter exteriora opera. Ergo non eſt virrutis actus.

Sed contra. Satisfactio ad pœnitentiam pertinet. Sed pœnitentia eſt virtus. Ergo & ſatisfactio eſt actus virtutis.

Præterea. Nullus actus operatur ad deletionem peccati, niſi ſit actus virtutis: quia contrarium deſtruitur per ſuum contrarium. Sed per ſatisfactionem peccatum totaliter annihilatur. Ergo ſatisfactio eſt virtutis actus.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis actus dicitur eſſe actus virtutis dupliciter. Uno modo materialiter: & ſic quilibet actus qui malitiam non habet implicitam, vel defectum debitæ circumſtantiæ, actus virtutis dici poteſt: quia quolibet tali actu poteſt uti virtus in ſuum finem, ſicut eſt ambulare, loqui, & huiuſmodi. Alio modo dicitur actus aliquis eſſe actus virtutis formaliter, quia ipſe in ſuo nomine formam, & rationem virtutis implicitam habet; ſicut fortiter ſuſtinere dicitur actus fortitudinis. Formale autem cuiuslibet virtutis moralis eſt ratio medii. Unde omnis actus qui rationem medii importat, actus virtutis formaliter dicitur. Et quia æqualitas medium eſt, quod ſuo nomine ſatisfactio importat (non enim dicitur aliquid ſatisfieri niſi ſecundum proportionem æqualitatis ad aliquid) conſtat quod ſatisfactio etiam formaliter eſt actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſatisfacere in ſe ſit debitum; tamen inquantum ſatisfaciens voluntarie hoc opus exequitur, rationem gratuiti accipit ex parte operantis; & ſic operans facit de neceſſitate virtutem: ex hoc enim debitum diminuere habet meritum, quod neceſſitatem importat, quæ voluntati contrariatur: unde ſi voluntas neceſſitati conſentiat, ratio meriti non tolletur.

Ad ſecundum dicendum, quod actus virtutis non requirit voluntarium in eo qui patitur, ſed in eo qui facit, quia illius actus eſt. Et ideo cum ille in quem iudex vindictam exercet, ſe habeat ut patiens ad ſatisfactionem, non ut agens, non oportet quod in eo voluntaria ſit ſatisfactio, ſed in iudice faciente.

Ad tertium dicendum, quod principale in virtute poteſt accipi dupliciter. Uno modo principale in ipſa accipi poteſt, inquantum eſt virtus: & ſic ea quæ ad rationem eius pertinent, vel magis ei propinqua ſunt, principaliora ſunt in virtute: & ſic electio, & interiores actus in virtute, inquantum virtus eſt, principaliores ſunt. Alio modo poteſt accipi principale in virtute, inquantum eſt talis virtus: & ſic principalius in ipſa eſt illud ex quo determinationem accipit actus interior, qui in aliquibus virtutibus determinatur per actus exteriores: quia electio, quæ eſt communis omnibus virtutibus, ex hoc quod eſt electio talis actus, efficitur propria huius virtutis. Et ſic actus exteriores in aliquibus virtutibus ſunt principaliores; & ita etiam eſt in ſatisfactione.

ARTICULUS II. 50

Utrum ſatisfactio ſit actus iuſtitiæ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſatisfactio non ſit actus iuſtitiæ. Quia ſatisfactio ſit ad hoc quod reconcilietur homo ei quem offendit. Sed reconciliatio, cum ſit actus amoris, ad caritatem pertinet. Ergo ſatisfactio eſt actus caritatis, & non iuſtitiæ.

2. Præterea. Cauſæ peccatorum in nobis ſunt paſſiones animæ, quibus ad malum incitamur. Sed iuſtitia, ſecundum Philoſophum (Lib. V. Ethic. cap. II. & III.) non eſt circa paſſiones, ſed operationes. Cum ergo ad ſatisfactionem pertineat peccatorum cauſas excidere, ut in littera dicitur (IV. diſt. XV.) videtur quod non ſit actus iuſtitiæ.

3. Præterea. Cavere in futurum non eſt actus iuſtitiæ, ſed magis prudentiæ, cuius pars ponitur cautela. Sed hoc pertinet ad ſatisfactionem, quia ipſius eſt ſuggeſtionibus peccatorum aditum non indulgere. Ergo ſatisfactio non eſt actus iuſtitiæ.

Sed contra. Nulla virtus attendit rationem debiti niſi iuſtitia. Sed ſatisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anſelmus ait (in Lib. I. *Cur Deus homo*, cap. XI. ad fin.) Ergo ſatisfactio eſt actus iuſtitiæ.

Præterea. Nulla virtus habet rerum exteriorum adæquationem perficere niſi iuſtitia. Sed hoc ſit per ſatisfactionem, quia conſtituitur æqualitas emendæ ad offenſam præcedentem. Ergo ſatisfactio eſt iuſtitiæ actus.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. III. & IV.) medium iuſtitiæ accipitur ſecundum adæquationem rei ad rem in proportio-

tio-

Digitized by Google

tionalitate aliqua. Unde cum talem adæquationem ipſum nomen ſatisfactionis importet, quia hoc adverbium *ſatis* æqualitatem proportionis deſignat, conſtat quod ſatisfactio formaliter iuſtitiæ actus eſt. Sed iuſtitiæ actus ſecundum Philoſophum (Lib. V. Ethic. cap. II. & IV.) eſt vel ſui ad alterum, ut quando aliquis reddit alteri quod ei debet; vel alterius ad alterum, ſicut quando iudex facit iuſtitiam inter duos. Quando autem eſt actus iuſtitiæ ſui ad alterum, æqualitas in ipſo faciente conſtituitur; quando autem alterius ad alterum, æqualitas conſtituitur iniuſtum paſſo. Et quia ſatisfactio æqualitatem in ipſo faciente exprimit, ideo dicit actum iuſtitiæ, qui eſt ſui ad alterum, proprie loquendo. Sed ſui ad alterum poteſt aliquis facere iuſtitiam vel in actionibus, & paſſionibus, vel in rebus exterioribus; ſicut etiam iniuria fit alteri vel ſubtrahendo res, vel per aliquam actionem lædendo. Et quia uſus rerum exteriorum eſt dare, ideo actus iuſtitiæ, ſecundum quod æqualitatem in rebus exterioribus conſtituit, proprie dicit hoc quod eſt reddere; ſed ſatisfacere manifeſte æqualitatem in actionibus demonſtrat, quamvis quandoque unum pro alio ponatur. Et quia adæquatio non eſt niſi inæqualium, ideo ſatisfactio inæqualitatem actionum præſupponit, quæ quidem offenſam conſtituit: & ideo habet reſpectum ad offenſam præcedentem. Nulla autem pars iuſtitiæ reſpicit offenſam præcedentem, niſi iuſtitia vindicativa, quæ æqualitatem conſtituit in eo qui iuſtum patitur, indifferenter; ſive ſit patiens idem quod agens, (ut quando aliquis ſibiipſi pœnam infert;) ſive non ſit idem quod agens, ut quando iudex alium punit, ad utrumque vindicativa iuſtitia ſe habente. Similiter & pœnitentia, quæ æqualitatem tantum in faciente importat, quia ipſemet pœnitens pœnam tenet; ut ſicquodammodo pœnitentia vindicativæ iuſtitiæ ſpecies ſit. Et per hoc conſtat quod ſatisfactio, quæ æqualitatem reſpectu offenſæ præcedentis in faciente importat, opus iuſtitiæ eſt quantum ad illam partem quæ pœnitentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſatisfactio, ut ex dictis patet (in corp.) eſt quædam iniuriæ illatæ recompenſatio. Unde ſicut iniuria illata immediate ad inæqualitatem iuſtitiæ pertingebat, & per conſequens ad inæqualitatem amicitiæ oppoſitam; ita & ſatisfactio directe ad æqualitatem iuſtitiæ perducit, & ad æqualitatem amicitiæ ex conſequenti. Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit ad cuius finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo ad cuius finem ultimo tendit, ideo ſatisfactio elicitive eſt a iuſtitia, ſed imperative a caritate.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis iuſtitia ſit principaliter circa operationes, tamen etiam ex conſequenti eſt circa paſſiones, inquantum ſunt operationum cauſæ. Quare ſicut iuſtitia cohibet iram, ne alteri læſionem iniuſte inferat, & concupiſcentiam, ne ad alienum thorum accedat; ſic etiam ſatisfactio poteſt peccatorum cauſas excidere.

Ad tertium dicendum, quod quælibet virtus moralis participat actum prudentiæ, eo quod formaliter ipſa complet in eis rationem virtutis, cum ſecundum eam medium accipiatur in ſingulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis poſitam in II. Ethic. (cap. II. VI.)

ARTICULUS III. 51

Utrum definitio ſatisfactionis in littera convenienter ponatur.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod definitio ſatisfactionis in littera (IV. diſt. XV.) inconvenienter ponatur ab Auguſtino (Gennadio Maſſilienſi) dicente (in Lib. de eccleſiaſt. dogmat. cap. LIV.) quod *ſatisfactio eſt peccatorum cauſas excidere, & eorum ſuggeſtionibus aditum non indulgere*. Cauſa enim actualis peccati fomes eſt. Sed in hac vita non poſſumus fomitem excidere. Ergo ſatisfactio non eſt peccatorum cauſas excidere.

2. Præterea. Cauſa peccati eſt fortior quam peccatum. Sed homo per ſe non poteſt peccatum excidere. Ergo multo minus cauſas peccati: & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Satisfactio, cum ſit pars pœnitentiæ, præteritum reſpicit, non futurum. Sed non indulgere aditum ſuggeſtionibus peccatorum reſpicit futurum. Ergo non debet poni in definitione ſatisfactionis.

4. Præterea. Satisfactio dicitur reſpectu offenſæ præteritæ. Sed de offenſa præcedenti nulla fit mentio. Ergo inconvenienter aſſignatur definitio ſatisfactionis.

5. Præ-

Digitized by Google

5. Præterea. Anſelmus ponit aliam definitionem in Lib. I. *Cur Deus homo* (cap. xi. ad fi.) ſcilicet: *Satisfactio eſt honorem debitum Deo impendere*: in qua nulla fit mentio horum quæ Auguſtinus (Gennadius) hic ponit. Ergo altera earum videtur eſſe incompetens.

6. Præterea. Honorem debitum poteſt innocens impendere. Sed ſatisfacere non competit innocenti. Ergo definitio Anſelmi eſt male aſſignata.

Reſpondeo dicendum, quod iuſtitia non ad hoc tantum tendit ut inæqualitatem præcedentem auferat, puniendo culpam præteritam, ſed etiam ut in futurum æqualitatem cuſtodiat: quia ſecundum Philoſophum in II. Ethicor. (cap. III. a princ.) *pœnæ medicinæ ſunt*. Unde & ſatisfactio, quæ eſt iuſtitiæ actus pœnam inferentis, eſt medicina curans peccata præterita, & præſervans a futuris. Et ideo quando homo homini ſatisfacit, & præterita recompenſat, & a futuris cavet. Et ſecundum hoc dupliciter poteſt ſatisfactio definiri. Uno modo reſpectu culpæ præteritæ, quam recompenſando curat: & ſic dicitur, quod ſatisfactio eſt illatæ iniuriæ recompenſatio ſecundum iuſtitiæ æqualitatem: & in idem redit definitio Anſelmi, qui dicit, quod *ſatisfacere eſt honorem debitum Deo impendere*, ut conſideretur debitum ratione culpæ commiſſæ. Alio modo poteſt definiri, ſecundum quod præſervat a culpa futura: & ſic definit eam hic Auguſtinus (Gennadius.). Præſervatio autem a morbo corporali fit per ablationem cauſarum quibus morbus conſequi poteſt: eis enim ablatis, non poteſt morbus ſequi. Sed in morbo ſpirituali non eſt ita: quia liberum arbitrium non cogitur: unde (*a*) cauſis etiam præſentibus poteſt vitari, quamvis difficulter, & cauſis amotis poteſt incurri. Et ideo in ſatisfactionis definitione duo ponit, ſcilicet exciſionem cauſarum quantum ad primum, & renitentiam liberi arbitrii ad ipſum peccatum quantum ad ſecundum.

Ad primum ergo dicendum, quod accipiendæ ſunt cauſæ proximæ peccati actualis, quæ ſunt duplices; ſcilicet interiores, ut libido ex conſuetudine, vel actu peccati relicta, & ea quæ dicuntur reliquiæ peccati; quædam vero ſunt exteriores, ut exteriores occaſiones ad peccandum, ſcilicet locus, mala ſocietas, & huiuſmodi. Et tales cauſæ in hac vita per ſatisfactionem tolluntur; quamvis fomes, qui eſt cauſa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hac vita per ſatisfactionem, etſi debilitetur.

Ad ſecundum dicendum, quod quia cauſa mali, vel privationis eo modo quo cauſam habet, non eſt niſi bonum deficiens; bonum autem facilius tollitur quam conſtituatur: ideo facilius eſt cauſas privationis, & mali excidere quam ipſum malum removere, quod non removetur niſi per conſtructionem boni, ut patet in cæcitate, & cauſis eius.

Et tamen cauſæ peccati prædictæ non ſunt ſufficientes cauſæ, cum ex eis non de neceſſitate ſequatur peccatum; ſed ſunt occaſiones quædam. Nec iterum ſatisfactio ſine Dei auxilio fit, quia ſine caritate eſſe non poteſt, ut dicetur (quæſt. xiv. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod quamvis pœnitentia ex prima ſui inſtitutione, ſive intentione reſpiciat præteritum; tamen etiam ex conſequenti futurum reſpicit, inquantum eſt medicina præſervans: & ſic etiam ſatisfactio.

Ad quartum dicendum, quod Auguſtinus (Gennadius) definit ſatisfactionem, ſecundum quod fit Deo; cui ſecundum rei veritatem nihil ſubtrahi poteſt, quamvis peccator, quantum in ſe eſt, aliquid ſubtrahat. Et ideo in ſatisfactione tali principalius requiritur emendatio in futurum, quam recompenſatio præteritorum: & propter hoc ex parte iſta Auguſtinus (Gennadius) definivit ſatisfactionem. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cognoſci poteſt recompenſatio præteritorum, quæ fit circa eadem converſo modo. (*b*) In præterita enim reſpicientes, cauſas peccatorum propter peccata deteſtamur, a peccatis incipientes deteſtationis motum; ſed in cautela a cauſis incipimus, ut cauſis ſubtractis, facilius peccata vitemus.

Ad quintum dicendum, quod non eſt inconveniens quod de eodem dentur diverſæ aſſignationes ſecundum diverſa quæ in ipſo inveniuntur: & ſic eſt in propoſito, ut ex dictis patet (in corp.)

Ad ſextum dicendum, quod intelligitur debitum, quod debemus Deo ratione culpæ commiſſæ: quia debitum pœnitentia reſpicit, ut prius dictum eſt (art. præc.)

QUAE-

(a) *Ita edit. Patav. cum antiquis præter vocem* etiam, *quæ ab iis omittitur. Nicolai* cauſis præcedentibus. (b) *Al.* In præterito enim reſpicientes cauſas &c.

QUAESTIO XIII.

De ſatisfactionis poſſibilitate, in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de poſſibilitate ſatisfactionis.

Circa quod duo quæruntur.

Primo, utrum homo poſſit Deo ſatisfacere.

Secundo, utrum aliquis pro alio ſatisfacere poſſit.

ARTICULUS I. 52

Utrum homo poſſit Deo ſatisfacere.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod homo non poſſit Deo ſatisfacere. Satisfactio enim debet æquari offenſæ, ut ex dictis patet (quæſt. præc. art. 2. & 3.) Sed offenſa in Deum commiſſa eſt infinita: quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur; cum plus offendat qui Principem percutit quam alium quemquam. Cum ergo actio hominis non poſſit eſſe infinita, videtur quod homo Deo ſatisfacere non poſſit.

2. Præterea. Servus, quia totum quod habet, domini eſt, non poteſt pro aliquo debito recompenſare. Sed nos ſervi Dei ſumus, & quicquid boni habemus, ab ipſo habemus. Cum ergo ſatisfactio ſit recompenſatio offenſæ præteritæ, videtur quod Deo ſatisfacere non poſſimus.

3. Præterea. Ille cuius totum quod habet, non ſufficit ad unum debitum exolvendum, non poteſt pro alio debito ſatisfacere. Sed quicquid homo eſt, & poteſt, & habet, non ſufficit ad ſolvendum debitum pro beneficio creationis: unde Iſa. xl. 16. dicitur quod *ligna Libani non ſufficient ad holocauſtum*. Ergo nullo modo poteſt ſatisfacere pro debito offenſæ commiſſæ.

4. Præterea. Homo totum tempus ſuum debet in Dei ſervitium expendere. Sed tempus amiſſum non poteſt recuperari: propter quod eſt gravis iactura temporis, ut Seneca dicit (implic. Lib. I. epiſt. 1.) Ergo non poteſt homo recompenſationem Deo facere: & ſic idem quod prius.

5. Præterea. Peccatum actuale mortale eſt gravius quam originale. Sed pro originali nemo potuit ſatisfacere, niſi Deus, & homo eſſet. Ergo neque pro actuali.

Sed contra. Sicut Hieronymus dicit (Pelagius in expoſit. fidei ad Damaſ. adſc.) *qui dicit Deum aliquid impoſſibile homini præcepiſſe, anathema ſit*. Sed ſatisfactio eſt in præcepto: Luc. III. 8. *Facite dignos fructus pœnitentiæ*. Ergo poſſibile eſt Deo ſatisfacere.

Præterea. Deus eſt magis miſericors quam aliquis homo. Sed homini eſt poſſibile ſatisfacere. Ergo & Deo.

Præterea. Satisfactio eſt, cum pœna culpæ æquatur: quia iuſtitia eſt idem quod contrapaſſum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit æqualem pœnam aſſumere delectationi quæ fuit in peccando. Ergo contingit Deo ſatisfacere.

Reſpondeo dicendum, quod homo Deo dupliciter debitor efficitur: uno modo ratione beneficii accepti; alio modo ratione peccati commiſſi. (a) Et ſicut gratiarum actio, vel latria, vel ſi quid eſt aliquid huiuſmodi, reſpicit debitum accepti beneficii; ita ſatisfactio reſpicit debitum peccati commiſſi. In his autem honoribus qui ſunt ad parentes, & Deum, etiam ſecundum Philoſophum (Lib. VIII. Ethic. ſub fi. Lib.) impoſſibile eſt æquivalens reddere ſecundum quantitatem; ſed ſufficit ut homo reddat quod poteſt: quia amicitia non exigit æquivalens, ſed quod poſſibile eſt: & hoc etiam eſt æquale aliqualiter, ſcilicet ſecundum proportionalitatem: quia ſicut ſe habet hoc quod Deo eſt debitum, ad ipſum Deum; ita hoc quod iſte poteſt reddere ad ipſum: & ſic aliquo modo forma iuſtitiæ conſervatur. Et ſimiliter eſt ex parte ſatisfactionis. Unde non poteſt homo Deo ſatisfacere, ſi ly *ſatis* æqualitatem quantitatis importet; contingit autem, ſi importet æqualitatem proportionis, ut dictum eſt (hic ſup.) & hoc ſicut ſufficit ad rationem iuſtitiæ, ita ſufficit ad rationem ſatisfactionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut offenſa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ maieſtatis; ita etiam ſatisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ miſericordiæ, prout eſt gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere poteſt.

Quidam tamen dicunt, quod habet infinitatem ex parte averſionis; & ſic gratis dimittitur; ſed ex parte converſionis finita eſt; & ſic pro ea ſatisfieri poteſt. Sed hoc nihil eſt: quia ſatisfactio non reſpondet peccato, niſi ſecundum quod eſt offenſa Dei; quod non habet ex parte converſionis, ſed ſolum ex parte averſionis.

Alii

(a) *In exemplo an. 1486. deſunt ſequentia uſque ad verba* In his autem.

Digitized by Google

Alii vero dicunt, quod etiam quantum ad averſionem pro peccato ſatisfieri poteſt virtute meriti Chriſti, quod quodammodo infinitum fuit. Et hoc in idem redit quod prius dictum eſt: quia per fidem Mediatoris gratia data credentibus eſt. Si tamen alio modo gratiam daret, ſufficeret ſatisfactio per modum prædictum.

Ad ſecundum dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus eſt, aliquid libertatis participat, inquantum eſt dominus ſuorum actuum per liberum arbitrium: & ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo ſatisfacere poteſt: quia quamvis Dei ſit, prout a Deo eſt ſibi conceſſum; tamen libere ei traditum eſt, ut eius dominus ſit; quod ſervo non competit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod Deo æquivalens ſatisfactio fieri non poſſit, non autem quod non poſſit ſibi ſufficiens fieri. Quamvis enim poſſe ſuum totum homo Deo debeat; non tamen ab eo exigitur de neceſſitate ſalutis ut totum quod poſſit, faciat: quia hoc eſt ei impoſſibile ſecundum ſtatum præſentis vitæ, ut totum poſſe ſuum in aliquid unum expendat; cum oporteat eum circa multa eſſe ſollicitum: ſed eſt quædam menſura homini adhibita, quæ ab eo requiritur, ſcilicet impletio mandatorum Dei; & ſuper ea poteſt aliquid erogare, ut ſatisfaciat.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo non poſſit tempus præteritum recuperare; poteſt tamen in futuro recompenſare illud quod in præterito facere debuiſſet: quia non debuit debito præcepti totum quod potuit, ut dictum eſt (in ſolut. præc.)

Ad quintum dicendum, quod originale peccatum, etſi minus habeat de ratione peccati quam actuale; tamen eſt gravius malum, quia eſt ipſius humanæ naturæ infectio: & ideo per unius hominis puri ſatisfactionem expiari non potuit, ſicut actuale.

ARTICULUS II. 53

Utrum unus pro alio poſſit pœnam ſatisfactoriam explere.

S. Th. IV. diſt. xx. *quæſt. un. art.* 2. *quæſt.* 3.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod pœnam ſatisfactoriam non poſſit unus pro alio explere. Quia ad ſatisfactionem meritum requiritur. Sed unus pro altero non poteſt mereri, vel demereri; cum ſit ſcriptum (Pſal. lxi. 12.) *Reddes tu unicuique ſecundum opera ſua.* Ergo unus pro alio non poteſt ſatisfacere.

2. Præterea. Satisfactio contra contritionem, & confeſſionem dividitur. Sed unus pro alio non poteſt conteri, nec confiteri. Ergo nec ſatisfacere.

3. Præterea. Unus pro alio orando etiam ſibi meretur. Si ergo aliquis pro alio ſatisfacere poteſt, ſatisfaciendo pro alio pro ſe ſatisfacit: & ita ab eo qui pro altero ſatisfacit, non exigitur alia ſatisfactio pro peccatis propriis.

4. Præterea. Si unus pro alio ſatisfacere poteſt, ergo ex quo unus ſolvit debitum pœnæ, alius ſtatim a debito liberatur. Ergo ſi moriatur, poſtquam tota pœna ſibi debita ab alio ſuſcepta eſt, ſtatim evolabit; vel ſi adhuc punitur, duplex pœna reddetur pro eodem peccato, ſcilicet illius qui ſatisfacere incipit, & illius qui punitur in purgatorio.

Sed contra Galat VI. 2. dicitur: *Alter alterius onera portate.* Ergo videtur quod unus poſſit onus pœnitentiæ impoſitæ pro alio portare.

Præterea. Caritas magis poteſt apud Deum quam apud homines. Sed unus poteſt apud homines pro alterius amore debitum eius ſolvere. Ergo multo fortius hoc in divino iudicio fieri poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod pœna ſatisfactoria eſt ad duo ordinata, ſcilicet ad ſolutionem debiti, & ad medicinam pro peccato vitando. Inquantum ergo eſt ad medicinam ſequentis peccati, ſic ſatisfactio unius non prodeſt alteri: quia ex ieiunio unius caro alterius non domatur; nec ex actibus unius alius bene agere conſuevit, niſi ſecundum accidens, inquantum ſcilicet aliquis per bona opera poteſt alteri mereri augmentum gratiæ, quæ efficaciſſimum remedium eſt ad vitandum peccatum. Sed hoc eſt per modum

dum meriti magis quam per modum ſatisfactionis. Sed quantum ad ſolutionem debiti unus poteſt pro alio ſatisfacere, dummodo ſit in caritate, ut opera eius ſatisfactoria eſſe poſſint. Nec oportet quod maior pœna imponatur ei qui pro altero ſatisfacit, quam principali imponeretur, ut quidam dicunt, hac ratione moti, quod pœna propria magis ſatisfaciat quam aliena: quia pœna habet vim maxime ſatisfaciendi ratione caritatis, qua homo ipſum ſuſtinet. Et quia maior caritas apparet in hoc quod aliquis pro altero ſatisfacit, quam ſi ipſe ſatisfaceret; ideo minor pœna requiritur in eo qui pro alio ſatisfacit, quam in principali requireretur: unde dicitur in vitis Patrum (Lib. V. libello v. num. XXVII.) quod propter caritatem unius qui alterius fratris ſui caritate ductus pœnitentiam fecit pro peccato quod non commiſerat, alteri peccatum quod commiſerat, dimiſſum eſt. Nec etiam exigitur quantum ad ſolutionem debiti quod ille pro quo ſit ſatisfactio, ſit impotens ad ſatisfaciendum: quia etiamſi eſſet potens, alio ſatisfaciente pro ipſo, ipſe a debito immunis eſſet. Sed hoc requiritur, inquantum pœna ſatisfactoria eſt in remedium. Unde non eſt permittendum quod aliquis pro alio pœnitentiam agat, niſi defectus aliquis appareat in pœnitente, vel corporalis, per quem ſit impotens ad ſuſtinendum, vel ſpiritualis, per quem non ſit promptus ad portandum pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod præmium eſſentiale redditur ſecundum diſpoſitionem hominis: quia ſecundum capacitatem videntium erit plenitudo viſionis divinæ. Et ideo ſicut unus non diſponitur per actum alterius; ita unus alteri non meretur præmium eſſentiale, niſi meritum eius habeat efficaciam infinitam; ſicut Chriſti, cuius merito ſolo pueri per baptiſmum ad vitam æternam perveniunt. Sed pœna temporalis pro peccato debita poſt culpæ remiſſionem non taxatur ſecundum diſpoſitionem eius cui debetur: quia quandoque ille qui eſt melior, habet maioris pœnæ reatum. Et ideo quantum ad pœnæ remiſſionem unus alteri poteſt mereri; & actus unius efficitur alterius, caritate mediante, per quam *omnes unum ſumus in Chriſto* (Gal. III. 29.)

Ad ſecundum dicendum, quod contritio ordinatur contra culpam, quæ ad diſpoſitionem bonitatis, vel malitiæ hominis pertinet: & ideo per contritionem unius alius a culpa non liberatur. Similiter per confeſſionem homo ſe ſacramentis Eccleſiæ ſubiicit. Non autem poteſt unus ſacramentum pro alio accipere: quia in ſacramento gratia ſuſcipienti datur, non alii. Et ideo non eſt ſimilis ratio de ſatisfactione, contritione, & confeſſione.

Ad tertium dicendum, quod in ſolutione debiti attenditur quantitas pœnæ; ſed in merito attenditur caritatis radix: & ideo ille qui ex caritate pro alio meretur ſaltem merito congrui, etiam ſibi magis meretur; non autem qui pro alio ſatisfacit, etiam pro ſe ſatisfacit: quia illa quantitas pœnæ non ſufficit ad utrumque peccatum: tamen ſatisfaciendo pro alio ſibi meretur aliquid maius quam ſit dimiſſio pœnæ, ſcilicet vitam æternam.

Ad quartum dicendum, quod ſi ipſemet ad aliquam pœnam ſe obligaſſet, non prius a debito eſſet immunis quam eam ſolviſſet: & ideo pœnam ipſe patietur, quamdiu ille ſatisfactionem pro eo fecerit; quam ſi non fecerit, tunc uterque eſt debitor illius pœnæ, unus pro commiſſo, alius pro omiſſo: & ita non ſequitur quod peccatum unum bis puniatur.

QUAESTIO XIV.

De qualitate ſatisfactionis,

in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de qualitate ſatisfactionis: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum homo poſſit de uno peccato ſatisfacere ſine alio.

Secundo, utrum ille qui de omnibus peccatis prius contritus fuit, & poſtea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quæ ſibi per contritionem dimiſſa fuerunt, ſatisfacere poſſit extra caritatem exiſtens.

Tertio, utrum homini, poſtquam caritatem habuit, valere incipiat ſatisfactio præcedens.

Quarto, utrum opera extra caritatem facta ſint alicuius boni meritoria.

Quinto, utrum opera prædicta valeant ad pœnæ infernalis mitigationem.

Digitized by Google

ARTICULUS I. 54

Utrum homo poſſit de uno peccato ſatisfacere ſine alio.

S. Th. ubi ſup. art. 3. quæſt. 1. & 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod homo poſſit de uno peccato ſine alio ſatisfacere. Eorum enim quæ non habent connexionem ad invicem, unum poteſt auferri ſine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem: alias qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum poteſt expiari ſine alio per ſatisfactionem.

2. Præterea. Deus eſt magis miſericors quam homo. Sed homo recipit unius debiti ſolutionem ſine alio. Ergo & Deus ſatisfactionem unius peccati ſine alio.

3. Præterea. *Satisfactio*, ut in littera dicitur (IV. diſt. xv.) *eſt peccatorum cauſas excidere, nec eorum ſuggeſtionibus aditum indulgere*. Sed contingit hoc fieri de uno peccato ſine alio; ut ſi aliquis luxuriam refrenet, & avaritiæ inſiſtat. Ergo de uno peccato poteſt fieri ſatisfactio ſine alio.

Sed contra. Iſa. lviii. ieiunium eorum qui ad contentiones, & lites ieiunabant, Deo acceptum non erat, licet ieiunium ſit ſatisfactionis opus. Sed non poteſt fieri ſatisfactio niſi per opus Deo acceptum. Ergo non poteſt qui habet aliquod peccatum, Deo ſatisfacere.

Præterea. Satisfactio eſt medicina curans peccata præterita, & præſervans a futuris, ut dictum eſt (quæſt. xii. art. 3.) Sed peccata non poſſunt ſine gratia evitari. Ergo cum quodlibet peccatum gratiam auferat, non poteſt de uno peccato ſine alio fieri ſatisfactio.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod poteſt de uno peccato ſatisfieri ſine alio, ut Magiſter in littera dicit (IV. diſt. xv.) Sed hoc non poteſt eſſe. Cum enim per ſatisfactionem tolli debeat offenſa præcedens, oportet quod talis ſit modus ſatisfactionis qui competat ad tollendam offenſam. Offenſæ autem ablatio eſt amicitiæ reſtitutio. Et ideo ſi aliquid ſit quod amicitiæ reſtitutionem impediat, etiam apud homines, ſatisfactio eſſe non poteſt. Cum ergo quodlibet peccatum amicitiam caritatis impediat, quæ eſt hominis ad Deum, impoſſibile eſt ut homo de uno peccato ſatisfaciat, alio retento; ſicut nec homini ſatisfaceret qui pro alapa ei data ſe ei proſterneret, & aliam ſimilem daret.

Ad primum ergo dicendum, quod quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum poteſt quis incurrere ſine alio; ſed unum & idem eſt, ſecundum quod omnia peccata remittuntur: & ideo remiſſiones diverſorum peccatorum connexæ ſunt. Et ideo de uno ſine alio ſatisfactio fieri non poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod in obligatione debiti non eſt niſi inæqualitas iuſtitiæ oppoſita, quia unus rem alterius habet: & ideo ad reſtitutionem non exigitur, niſi quod reſtituatur æqualitas iuſtitiæ: quod quidem poteſt fieri de uno debito, & non de alio. Sed ubi eſt offenſa, ibi eſt inæqualitas non tantum iuſtitiæ oppoſita, ſed etiam amicitiæ: & ideo ad hoc quod per ſatisfactionem offenſa tollatur, non ſolum oportet quod æqualitas iuſtitiæ reſtituatur per recompenſationem æqualis pœnæ, ſed etiam quod reſtituatur amicitiæ æqualitas: quod non poteſt fieri, dum aliquid eſt quod amicitiam impediat.

Ad tertium dicendum, quod *unum peccatum ſuo pondere ad aliud trahit*, ut Gregorius dicit (Lib. XXV. Moral. cap. ix. a princ. & hom. xi. in Ezech. a med.) Et ideo qui unum peccatum retinet, non ſufficienter cauſas alterius peccati excidit.

ARTICULUS II. 55

(a) Utrum quis extra caritatem exiſtens poſſit ſatisfacere de peccatis ante contritis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod qui de omnibus peccatis contritus fuit prius, & poſtea in peccatum incidit, de aliis peccatis quæ ſibi per contritionem dimiſſa fuerunt, ſatisfacere poſſit extra caritatem exiſtens. Dicit enim Daniel Nabuchodonoſori, Dan. iv. 24. *Peccata tua eleemoſynis redime*. Sed ipſe adhuc peccator erat; quod ſequens pœna demonſtrat. Ergo poteſt in peccato exiſtens ſatisfacere.

2. Præterea. (b) *Nemo ſcit, utrum ſit dignus odio, vel amore:* Eccle. ix. 1. Si ergo non poſſit fieri ſatisfactio niſi ab eo qui

(a) *Ita cum veteribus edit. Patav. Nicolaius:* Utrum aliquis de illis peccatis quæ ſibi per contritionem dimiſſa fuerunt, ſatisfacere poſſit extra caritatem exiſtens. (b) *Vulgata* Neſcit homo.

qui eſt in caritate, nullus ſciret ſe ſatisfeciſſe: & hoc eſt inconveniens.

3. Præterea. Ex intentione quam homo habet in principio actus, totus actus informatur. Sed pœnitens, quando pœnitentiam inchoavit, in caritate erat. Ergo tota ſatisfactio ſequens ex illa caritate intentionem eius informante efficaciam habebit.

4. Præterea. Satisfactio conſiſtit in quadam adæquatione culpæ ad pœnam. Sed talis adæquatio pœnæ poteſt etiam fieri in eo qui caritatem non habet. Ergo &c.

Sed contra Proverb. x. 12. *Univerſa delicta operit caritas*. Sed ſatisfactionis virtus eſt delere delicta. Ergo ſine caritate non habet ſuam virtutem.

Præterea. Præcipuum opus in ſatisfactione eſt eleemoſyna. Sed eleemoſyna extra caritatem facta non valet, ut patet I. Corinth. XIII. 3. *Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas .... caritatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt*. Ergo nec ſatisfactio aliqua eſt cum peccato mortali.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod poſtquam omnia peccata per præcedentem contritionem remiſſa ſunt, ſi aliquis ante ſatisfactionem peractam in peccatum decidat, & in peccato exiſtens ſatisfaciat, ſatisfactio talis ei valet; ita quod ſi in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur.

Sed hoc non poteſt eſſe: quia in ſatisfactione oportet quod amicitia reſtituta, etiam iuſtitiæ æqualitas reſtituatur, cuius contrarium amicitiam tollit, ut Philoſophus in IX. Ethic. dicit (cap. 1. & 3.) Aequalitas autem in ſatisfactione ad Deum non eſt ſecundum æquivalentiam, ſed magis ſecundum acceptationem ipſius. Et ideo oportet quod etiamſi iam offenſa ſit dimiſſa per præcedentem contritionem, opera ſatisfactoria ſint Deo accepta; quod dat eis caritas. Et ideo ſine caritate opera facta non ſunt ſatisfactoria.

Ad primum ergo dicendum, quod conſilium Danielis intelligitur, quod a peccato ceſſaret, & pœniteret, & ſic per eleemoſynas ſatisfaceret.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut homo neſcit pro certo, utrum caritatem habuerit in ſatisfaciendo, vel habeat; ita eriam neſcit pro certo, utrum plene ſatisfecerit: & ideo dicitur Eccli. v. 5. *De propitiato peccato noli eſſe ſine metu*. Nec tamen exigitur quod propter hunc metum homo ſatisfactionem expletam iteret, ſi conſcientiam peccati mortalis non habeat. Quamvis enim pœnam non expiet per huiuſmodi ſatisfactionem; tamen non incurrit reatum omiſſionis ex ſatisfactione neglecta; ſicut nec ille qui accedit ad Euchariſtiam ſine conſcientia peccati mortalis, cui ſubiacet, reatum indignæ ſumptionis incurrit.

Ad tertium dicendum, quod intentio illa interrupta eſt per peccatum ſequens: & ideo non dat vim aliquam operibus poſt peccatum factis.

Ad quartum dicendum, quod non poteſt fieri adæquatio ſufficiens nec ſecundum divinam acceptationem, nec ſecundum æquivalentiam. Ideo ratio illa non ſequitur.

ARTICULUS III. 56

Utrum valere incipiat ſatisfactio præcedens homini, poſtquam caritatem habuerit.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod poſtquam homo caritatem habuerit, valere incipiat ſatisfactio præcedens. Quia ſuper illud Levit. xxv. *Si attenuatus frater tuus &c.* dicit Gloſla (interl. implic. & ſparſim) quod „ fructus bonæ converſationis debent computari ex eo tempore quo peccavit." Sed non computarentur, niſi aliquam efficaciam acciperent ex caritate ſequenti. Ergo poſt caritatem recuperatam valere incipiunt.

2. Præterea. Sicut efficacia ſatisfactionis impeditur per peccatum; ita efficacia baptiſmi impeditur per fictionem. Sed baptiſmus incipit valere recedente fictione. Ergo ſatisfactio recedente peccato.

3. Præterea. Si alicui pro peccatis commiſſis iniuncta fuerint ieiunia, & in peccatum cadens ea perfecerit, non iniungitur, cum iterum confitetur, ut ieiunia illa iteret. Iniungeretur autem ei, ſi per ea ſatisfactio non impleretur. Ergo per pœnitentiam ſequentem opera præcedentia ſatisfaciendi efficaciam accipiunt.

Sed contra. Opera exrra caritatem facta ideo non erant ſatisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per pœnitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt eſſe ſatisfactoria.

Præterea. Caritas non informat actum,

Digitized by Google

niſi qui ab ipſa aliqualiter procedit. Sed opera non poſſunt eſſe Deo accepta, ac per hoc nec ſatisfactoria, niſi ſint caritate informata. Ergo cum opera facta extra caritatem nullo modo ex caritate proceſſerint, vel de cetero procedere poſſint, nullo modo poterunt in ſatisfactionem computari.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod opera in caritate facta, quæ viva dicuntur, ſunt meritoria vitæ æternæ, & ſatisfactoria reſpectu pœnæ dimittendæ; & quod per caritatem ſequentem opera extra caritatem facta vivificantur quantum ad hoc quod ſint ſatisfactoria, ſed non quantum ad hoc quod ſint meritoria vitæ æternæ.

Sed hoc non poteſt eſſe: quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex caritate facta, ſcilicet ex hoc quod ſunt Deo grata: unde ſicut caritas adveniens non poteſt opera extra caritatem facta grata facere quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quod non debet intelligi, quod fructus computentur a tempore quo primo in peccato fuit, ſed a tempore in quo peccare ceſſavit, quo ſcilicet ultimo in peccato fuit: vel intelligitur, quando ſtatim poſt contritus fuit, & fecit multa bona, antequam confiteretur.

Vel dicendum, quod quanto eſt maior contritio, tanto magis diminuit de pœna; & quanto aliquis plura bona facit in peccato exiſtens, magis ſe ad gratiam contritionis diſponit; & ideo probabile eſt quod minoris pœnæ ſit debitor: & propter hoc deberent a ſacerdote diſcrete computari, ut ei minorem pœnam iniungat, inquantum invenit eum melius diſpoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod baptiſmus imprimit characterem in anima, non autem ſatisfactio. Et ideo adveniens caritas, quæ fictionem tollit, & peccatum, facit quod baptiſmus effectum ſuum habeat; non autem facit hoc de ſatisfactione. Et præterea baptiſmus ex ipſo opere operato iuſtificat; quod non eſt hominis, ſed Dei: & ideo non eodem modo mortificatur, ſicut & ſatisfactio, quæ eſt opus hominis.

Ad tertium dicendum, quod aliquæ ſatisfactiones ſunt ex quibus manet aliquis effectus in ſatisfacientibus, etiam poſtquam actus ſatisfactionis tranſiit; ſicut ex ieiunio manet corporis debilitatio, & ex eleemoſynarum largitione ſubſtantiæ diminutio: & ſic de ſimilibus. Et tales ſatisfactiones in peccatis factæ non oportet quod iterentur: quia quantum ad hoc quod de eis manet, per pœnitentiam Deo acceptæ ſunt. Satisfactiones autem quæ non relinquunt aliquem effectum in ſatisfaciente, poſtquam actus tranſiit, oportet quod iterentur; ſicut eſt de oratione, & ſimilibus. Actus autem interior, quia totaliter tranſit, nullo modo vivificatur, ſed oportet quod iteretur.

ARTICULUS IV. 57

Utrum opera extra caritatem facta ſint alicuius boni meritoria.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod opera extra caritatem facta ſint alicuius boni meritoria, ſaltem temporalis. Quia ſicut ſe habet pœna ad malum actum, ita ſe habet præmium ad bonum. Sed nullum malum factum apud Deum iuſtum iudicem eſt impunitum. Ergo nec aliquod bonum irremuneratum: & ſic per illud bonum aliquid meretur.

2. Præterea. Merces non datur niſi merito. Sed operibus extra caritatem factis merces datur: unde dicitur Matth. v. de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quod *receperunt mercedem ſuam*. Ergo opera illa fuerunt alicuius boni meritoria.

3. Præterea. Duo exiſtentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere, & circumſtantia, alius autem nulla, æqualiter propinque non ſe habent ad recipiendum bona a Deo; alias non eſſet ei conſulendum ut aliquid boni faceret. Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis eius percipit. Ergo iſte per opera bona quæ facit, aliquid boni a Deo meretur.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit, *quod peccator non eſt dignus pane quo veſcitur*. Ergo non poteſt aliquid a Deo mereri.

Præterea. Qui nihil eſt, non poteſt aliquid mereri. Sed peccator, cum non habeat caritatem, nihil eſt ſecundum eſſe ſpirituale, ut patet I. Corinth. XIII. Ergo non poteſt aliquid mereri.

Reſpondeo dicendum, quod meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit, ſit iuſtum aliquid dari. Sed iuſtitia dupliciter dicitur: uno modo proprie, quæ ſcilicet reſpicit debitum ex parte recipientis; alio modo quaſi ſimi-

litu-

litudinarie, quæ ſcilicet reſpicit debitum ex parte dantis: aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi. Et ſic iuſtitia dicitur *decentia divinæ bonitatis*, ſicut Anſelmus dicit (in Proſologio cap. x.) quod *Deus iuſtus eſt, cum peccatoribus parcit, quia eum decet*. Et ſecundum hoc etiam meritum dupliciter dicitur: uno modo actus ille per quem efficitur ut ipſe agens habeat debitum recipiendi; & hoc vocatur meritum condigni: alio modo ille per quem efficitur, ut ſit debitum dandi in dante ſecundum decentiam ipſius; & ideo hoc meritum dicitur meritum congrui. Cum autem in omnibus illis quæ gratis dantur, prima ratio dandi ſit amor, impoſſibile eſt quod aliquis proprie ſibi debitum faciat qui amicitia caret. Et ideo cum omnia & temporalia, & æterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere poteſt debitum recipiendi aliquod illorum, niſi per caritatem ad Deum. Et ideo opera extra caritatem facta non ſunt meritoria ex condigno neque æterni, neque temporalis alicuius boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet ut ubicumque diſpoſitionem invenit, perfectionem adiiciat; ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera bona extra caritatem facta. Et ſecundum hoc opera iſta ad triplex bonum valent, ſcilicet ad temporalium conſecutionem, ad diſpoſitionem ad gratiam, & ad aſſuetudinem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie dicitur meritum, ideo magis concedendum eſt quod huiuſmodi opera non ſint alicuius boni meritoria, quam quod ſint.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult.) quia filius per omnia quæ facere poteſt, nihil æquale reddere patri poteſt his quæ a patre recipit, ideo numquam pater debitor filii efficitur: & multo minus homo poteſt propter æquivalentiam operis Deum ſibi conſtituere debitorem. Et ideo nullum opus noſtrum ex quantitate ſuæ bonitatis habet quod aliquid mereatur; ſed habet ex vi caritatis, quæ facit ea quæ ſunt amicorum, eſſe communia. Unde quantumcumque ſit opus bonum extra caritatem factum, non facit, proprie loquendo, in homine debitum aliquid a Deo recipiendi. Sed opus malum ex quantitate ſuæ malitiæ ſecundum æquivalentiam pœnam meretur: quia ex parte Dei non ſunt nobis aliqua mala facta, ſicut bona. Et ideo quamvis opus malum mereatur pœnam ex condigno; non tamen opus bonum ſine caritate meretur ex condigno præmium.

Ad ſecundum, & tertium dicendum, quod procedunt de merito congrui.

Aliæ autem rationes procedunt de merito condigni.

ARTICULUS V. 58

Utrum opera prædicta valeant ad mitigationem pœnarum infernalium.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod opera prædicta non valeant ad pœnæ infernalis mitigationem. Quia ſecundum quantitatem culpæ erit quantitas pœnæ in inferno. Sed opera extra caritatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernalis pœnæ.

2. Præterea. Pœna infernalis, quamvis ſit duratione infinita, tamen intenſione finita eſt. Sed quodlibet finitum conſumitur, aliqua finita ſubtractione facta. Si ergo opera extra caritatem facta aliquid ſubtraherent de pœna debita pro peccatis, contingeret tantum multiplicari illa opera quod totaliter tolleretur pœna inferni: quod falſum eſt.

3. Præterea. Suffragia Eccleſiæ ſunt magis efficacia quam opera extra caritatem facta. Sed, ſicut ait Auguſtinus in Enchir. (cap. cx.) *damnatis in inferno non proſunt ſuffragia Eccleſiæ*. Pœnæ ergo multo minus per opera extra caritatem facta mitigantur.

Sed contra eſt quod idem Auguſtinus dicit in Enchirid. (ibid.) *Quibus proſunt, aut ad hoc proſunt ut ſit plena remiſſio, aut certe tolerabilior fiat ipſa damnatio*.

Præterea. Magis eſt facere bonum quam dimittere malum. Sed dimittere malum ſemper vitat pœnam, etiam in eo qui caritate caret. Ergo multo fortius facere bonum.

Reſpondeo dicendum, quod diminuere pœnam infernalem poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ita quod quis liberetur a pœna quam iam meruit: & ſic cum nullus liberetur a pœna, niſi ſit abſolutus a culpa, quia effectus non diminuuntur, neque tolluntur, niſi diminuta, vel ablata cauſa; per opera extra caritatem facta, quæ neque culpam tollere, neque diminuere poſſunt, pœna inferni mitigari non poteſt. Alio modo ita quod meritum

ritum pœnæ impediatur; & ſic huiuſmodi opera minuunt pœnam inferni : primo quia homo reatum omiſſionis evadit, qui huiuſmodi opera perficit : ſecundo quia huiuſmodi opera aliquo modo ad bonum diſponunt, ut homo ex minori contemptu peccata faciat, atque etiam a multis peccatis per huiuſmodi opera retrahatur. Verumtamen diminutionem, vel dilationem temporalis pœnæ merentur huiuſmodi opera ; ſicut patet de Achab III. Reg. XXI. eodem modo ſicut & bonorum temporalium conſecutionem.

Quidam autem dicunt, quod diminuunt pœnam inferni, non ſubtrahendo aliquid de ipſa quantum ad ſubſtantiam, ſed fortificando ſubiectum, ut melius ſuſtinere poſſit. Sed hoc non poteſt eſſe : quia fortificatio non eſt niſi ex ablatione paſſibilitatis. Paſſibilitas autem eſt ſecundum menſuram culpæ : & ideo ſi culpa non diminuitur, nec ſubiectum fortificari poteſt.

Quidam etiam dicunt, quod diminuitur pœna quantum ad vermem conſcientiæ, licet non quantum ad ignem. Sed hoc etiam nihil eſt : quia ſicut pœna ignis æquatur culpæ, ita etiam pœna remorſionis conſcientiæ. Unde ſimilis ratio eſt de utroque.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

QUAESTIO XV.

De his per quæ fit ſatisfactio,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de his per quæ ſatisfactio fit.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum ſatisfactionem oporteat fieri per opera pœnalia.

Secundo, utrum flagella quibus a Deo in hac vita homo punitur, ſint ſatisfactoria.

Tertio, utrum convenienter enumerentur opera ſatisfactoria, cum dicitur, quod ſunt tria, ſcilicet eleemoſyna, ieiunium, & oratio.

ARTICULUS I. 59

Utrum oporteat fieri ſatisfactionem per opera pœnalia.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſatisfactionem non oporteat fieri per opera pœnalia. Quia per ſatisfactionem oportet fieri recompenſationem ad divinam offenſam. Sed nulla recompenſatio videtur fieri per opera pœnalia : quia Deus non delectatur in pœnis noſtris, ut Iob III. patet. Ergo non oportet ſatisfactionem per opera pœnalia fieri.

2. Præterea. Quanto aliquod opus ex maiori caritate procedit, tanto minus eſt pœnale : quia (*a*) *caritas pœnam non habet*, ut dicitur I. Ioan. IV. 18. Si ergo oporteat opera ſatisfactoria eſſe pœnalia, quanto magis ſunt ex caritate facta, tanto minus erunt ſatisfactoria : quod falſum eſt.

3. Præterea. *Satisfacere*, ut dicit Anſelmus (Lib. I *Cur Deus homo*, cap. XI. ad fin.) *eſt honorem debitum Deo impendere*. Sed hoc etiam aliis quam operibus pœnalibus fieri poteſt. Ergo ſatisfactionem non oportet pœnalibus operibus fieri.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit (hom. XX. in Evang. aliquant. ante med.) *Iuſtum eſt ut peccator tanto maiora ſibi inferat lamenta per pœnitentiam, quanto maiora ſibi intulit damna per culpam.*

Præterea. Per ſatisfactionem oportet peccati vulnus ſanari perfecte. Sed peccatorum medicinæ ſunt pœnæ, ut Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. III. ante med.) Ergo oportet quod per pœnalia opera ſatisfactio fiat.

Reſpondeo dicendum, quod ſatisfactio, ut dictum eſt (quæſt. XII. art. 3.) reſpectum habet & ad præteritam offenſam, pro qua recompenſatio fit per ſatisfactionem, & etiam ad futuram culpam, a qua per eam præſervamur. Et quantum ad utrumque exigitur quod ſatisfactio per opera pœnalia fiat. Recompenſatio enim offenſæ importat adæquationem, quam oportet eſſe eius qui offendit, ad eum in quem offenſa commiſſa eſt. Adæquatio autem in humana iuſtitia attenditur per ſubtractionem ab uno qui plus habet iuſto, & additionem ad alterum cui ſubtractum eſt aliquid. Quamvis autem Deo, quan-

(a) *Vulgata* : Timor non eſt in caritate ; ſed perfecta caritas foras mittit timorem : quoniam timor pœnam habet ; qui autem timet, non eſt perfectus in caritate.

Digitized by Google

quantum eſt ex parte eius, nihil ſubtrahi poſſit; tamen peccator, quantum in ipſo eſt, aliquid ei ſubtraxit peccando, ut dictum eſt (quæſt. XII. art. 3. ad 4.) Unde oportet, ad hoc quod recompenſatio fiat, quod aliquid ſubtrahatur a peccante per ſatisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quod eſt huiuſmodi, non ſubtrahit aliquid ab operante, ſed magis perficit ipſum. Unde ſubtractio non poteſt fieri per opus bonum, niſi pœnale ſit. Et ideo ad hoc quod aliquod opus ſit ſatisfactorium, oportet quod ſit bonum, ut in honorem Dei ſit; & pœnale, ut per hoc aliquid peccatori ſubtrahatur. Similiter etiam pœna a culpa futura præſervat: quia non facile homo ad peccata redit, ex quo pœnam expertus eſt. Unde ſecundum Philoſophum (loc. ſup. cit.) pœnæ medicinæ ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in pœnis, ut ſunt pœnæ; delectatur tamen in eis, ut ſunt iuſtæ: & ſic ſatisfactoriæ eſſe poſſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in ſatisfactione conſideratur pœnalitas; ita & in merito conſideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis quæ eſt ex parte ipſius actus, diminuit ceteris paribus meritum; ſed diminutio difficultatis quæ eſt ex promptitudine voluntatis, non diminuit meritum, ſed auget: & ſimiliter diminutio pœnalitatis ex promptitudine voluntatis, quam facit caritas, non diminuit efficaciam ſatisfactionis, ſed auget.

Ad tertium dicendum, quod debitum pro peccato eſt recompenſatio offenſæ, quæ ſine pœna peccantis non fit. Et de tali debito Anſelmus intelligit.

ARTICULUS II. 60

Utrum flagella præſentis vitæ ſint ſatisfactoria.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod flagella quibus a Deo in hac vita punimur, non poſſint ſatisfactoria eſſe. Nihil enim poteſt eſſe ſatisfactorium, niſi quod eſt meritorium, ut ex dictis patet (quæſt. præc art. 2.) Sed non meremur niſi per ea quæ in nobis ſunt. Cum ergo flagella quibus a Deo punimur, non ſint in nobis, videtur quod ſatisfactoria eſſe non poſſint.

2. Præterea. Satisfactio tantum bonorum eſt. Sed huiuſmodi flagella etiam malis inducuntur, & præcipue eis debentur. Ergo non poſſunt eſſe ſatisfactoria.

3. Præterea. Satisfactio reſpicit peccata præterita. Sed aliquando iſta flagella infliguntur illis qui peccata non habent, ſicut de Iob patet. Ergo videtur quod non ſint ſatisfactoria.

Sed contra eſt quod dicitur Rom. v. 3. *Tribulatio patientiam operatur, patientiæ autem probationem*, idest *a peccato purgationem*, ut Gloſſa (interl.) ibidem dicit. Ergo flagella huius vitæ peccata purgant; & ſic ſunt ſatisfactoria.

Præterea. Ambroſius dicit (ſup. Pſal. CXVIII octonar. XVII. parum a princ.) *Et ſi fides*, idest peccati conſcientia, *deſit, pœna ſatisfacit*. Ergo huius vitæ flagella ſunt ſatisfactoria.

Reſpondeo dicendum, quod recompenſatio offenſæ præteritæ poteſt fieri ab eo qui offendit, & ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompenſatio vindicationis magis quam ſatisfactionis rationem habet; quando autem fit ab ipſo qui offendit, rationem ſatisfactionis habet. Unde ſi flagella, quæ pro peccatis a Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipſius patientis, rationem ſatisfactionis accipiunt. Fiunt autem ipſius, inquantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem omnino eis per impatientiam diſſentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipſius: & ideo non habent rationem ſatisfactionis, ſed vindicationis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa flagella non ſint omnino in poteſtate noſtra; tamen quantum ad aliquid ſunt, ut ſcilicet eis patienter utamur: & ſic homo facit de neceſſitate virtutem: unde & meritoria, & ſatisfactoria eſſe poſſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut *ſub eodem igne*, ut Auguſtinus dicit (Lib. I. de civ. Dei cap. VIII. ad fi.) *aurum rutilat, & palea fumat*; ita etiam eiſdem flagellis & boni purgantur, & mali magis inficiuntur per impatientiam. Et ideo quamvis flagella ſint communia, tamen ſatisfactio tantum eſt bonorum.

Ad tertium dicendum, quod flagella reſpectum habent ad culpam præteritam ſemper, ſed non ſemper ad culpam perſonæ, ſed quandoque ad culpam naturæ. Si enim in humana natura nulla culpa præceſſiſſet, nulla pœna fuiſſet. Sed quia culpa in natura præceſſit, per-

ſonæ alicui divinitus pœna infertur ſine culpa perſonæ, ad meritum virtutis, & cautelam peccati ſequentis. Et hæc etiam duo neceſſaria ſunt in ſatisfactione. Oportet enim eſſe opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur; & oportet eſſe virtutum cuſtodiam, ut a futuris peccatis præſervemur.

ARTICULUS III. 61

Utrum convenienter enumerentur opera ſatisfactoria.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur opera ſatisfactoria, cum dicitur quod ſint tria: eleemoſyna, ieiunium, & oratio. Quia opus ſatisfactorium debet eſſe pœnale. Sed oratio pœnam non habet, cum ſit contra pœnæ triſtitiam medicina, ſed delectationem: unde dicitur Iacobi v. 13. *Triſtatur aliquis veſtrum? oret: æquo animo eſt? pſallat.* Ergo non debet computari inter opera ſatisfactoria.

2. Præterea. Omne peccatum vel eſt carnale, vel ſpirituale. Sed, ſicut dicit Hieronymus (in illud Mar. IX. *Hoc genus dæmoniorum*) *ieiunio ſanantur peſtes corporis, oratione peſtes mentis*. Ergo non debet eſſe aliquod aliud opus ſatisfactorium.

3. Præterea. Satisfactio eſt neceſſaria ad emundationem peccatorum. Sed eleemoſyna ab omnibus peccatis emundat: Luc. XI. 41. *Date eleemoſynam, & ecce omnia munda ſunt vobis*. Ergo alia duo ſunt ſuperflua.

4. Sed contra. Videtur quod debeant eſſe plura. Quia contraria contrariis curantur. Sed multo plura ſunt peccatorum genera quam tria. Ergo debent plura ſatisfactionis opera computari.

5. Præterea. Peregrinationes etiam iniunguntur pro ſatisfactione, & diſciplinæ, ſive flagellationes, quæ non computantur ſub aliquo horum. Ergo inſufficienter enumerantur.

Reſpondeo dicendum, quod ſatisfactio debet eſſe talis, per quam aliquid nobis ſubtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus niſi tria bona, ſcilicet bona animæ, & bona corporis, & bona fortunæ, ſcilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunæ ſubtrahimus nobis aliquid per eleemoſynam; ſed ex bonis corporis per ieiunium; ex bonis autem animæ non oportet quod aliquid ſubtrahamus nobis quantum ad eſſentiam, vel quantum ad diminutionem ipſorum: quia per ea efficimur Deo accepti, ſed per hoc quod ea ſubmittimus Deo totaliter: & hoc fit per orationem.

Competit etiam iſte numerus ex parte illa qua ſatisfactio peccatorum cauſas excidit: quia radices peccatorum tres ponuntur I. Ioan. II. 16. ſcilicet *concupiſcentia carnis*, *concupiſcentia oculorum*, & *ſuperbia vitæ*. Contra concupiſcentiam *carnis* ordinatur *ieiunium*: contra concupiſcentiam *oculorum* ordinatur *eleemoſyna*: contra *ſuperbiam vitæ* ordinatur *oratio*, ut Auguſtinus dicit ſuper Matthæum.

Competit etiam quantum ad hoc quod ſatisfactio eſt peccatorum ſuggeſtionibus aditum non indulgere: quia omne peccatum vel in Deum committimus; & contra hoc ordinatur *oratio*: vel in proximum; & contra hoc ordinatur *eleemoſyna*: vel in nos ipſos: & contra hoc ordinatur *ieiunium*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum quoſdam duplex eſt oratio: quædam quæ eſt contemplativorum, quorum *converſatio in cælis eſt*; & talis, quia totaliter eſt delectabilis, non eſt ſatisfactoria: alia eſt quæ pro peccatis gemitus fundit; & talis habet pœnam, & eſt ſatisfactionis pars.

Vel dicendum, & melius, quod quælibet oratio habet rationem ſatisfactionis: quia quamvis habeat ſuavitatem ſpiritus, habet tamen afflictionem carnis: quia, ut dicit Gregorius ſuper Ezech. (hom. XIV. inter med. & fi.) *dum creſcit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur proculdubio fortitudo carnis*: unde & nervus femoris Iacob ex lucta Angeli emarcuiſſe legitur Gen. XXXII.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum carnale dicitur dupliciter: uno modo quod in ipſa delectatione carnis completur, ut gula, & luxuria; alio modo quod completur in his quæ ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, ſed in delectatione animæ magis perficiatur, ut avaritia. Unde talia peccata ſunt quaſi media inter ſpiritualia, & carnalia: & ideo oportet quod eis etiam aliqua ſatisfactio reſpondeat propria, ſcilicet eleemoſyna.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ſingula iſtorum trium per quamdam convenientiam ſingulis peccatis approprientur, quia congruum eſt ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, & quod peccati commiſſi per ſatisfactionem radix abſciu-

Digitized by Google

abſcindatur; tamen quodlibet horum pro quolibet peccato ſatisfacere poteſt. Unde ei qui non poteſt unum ex his perficere, iniungitur aliud; & præcipue eleemoſyna, quæ aliorum vices ſupplere poteſt, inquantum alia ſatisfactionis opera per eleemoſynam quiſque ſibi mercatur quodammodo in illis quibus eleemoſynam tribuit. Unde non oportet quod ſi eleemoſyna omnia mundat peccata, propter hoc aliæ ſatisfactiones ſuperfluant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ſint multa peccata in ſpecie; tamen omnia ad illas tres radices, vel ad illa tria peccatorum genera, quibus diximus (in corp. art.) dictas ſatisfactiones reſpondere, reducuntur.

Ad quintum dicendum, quod quicquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad ieiunium refertur; & quicquid in proximi utilitatem expenditur, totum eleemoſynæ rationem habet; & ſimiliter quæcumque latria exhibetur Deo, orationis accipit rationem: & ideo etiam unum opus poteſt habere plures rationes ſatisfaciendi.

QUAESTIO XVI.

De ſuſcipientibus ſacramentum pœnitentiæ,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſuſcipientibus ſacramentum pœnitentiæ. Circa quod tria quæruntur.

Primo, utrum pœnitentia poſſit eſſe in innocentibus.

Secundo, utrum in Sanctis qui ſunt in gloria.

Tertio, utrum in Angelis ſeu bonis, ſeu malis.

ARTICULUS I. 62

Utrum pœnitentia poſſit eſſe in innocentibus.

S. Th. IV. diſt. XIV. quæſt. I. art. 3. quæſt. 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod in innocentibus pœnitentia eſſe non poſſit. Quia pœnitentia eſt commiſſa mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiſerunt. Ergo in eis pœnitentia non eſt.

2. Præterea. Pœnitentia ex ſuo nomine importat pœnam. Sed innocentibus non debetur pœna. Ergo in eis non eſt pœnitentia.

3. Præterea. Pœnitentia in idem coincidit cum vindicativa iuſtitia. Sed omnibus exiſtentibus innocentibus, vindicativa iuſtitia locum non haberet. Ergo nec pœnitentia: & ita non eſt in innocentibus.

Sed contra. Omnes virtutes ſimul infunduntur. Sed pœnitentia eſt virtus. Cum ergo in baptiſmo innocentibus infundantur aliæ virtutes, infunditur etiam & pœnitentia.

Præterea. Ille qui numquam fuit infirmus corporaliter, dicitur ſanabilis. Ergo & ſimiliter ille qui numquam fuit infirmus ſpiritualiter. Sed ſicut ſanatio in actu a vulnere peccati non eſt niſi per actum pœnitentiæ; ita nec ſanabilitas niſi per habitum pœnitentiæ. Ergo ille qui numquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum pœnitentiæ.

Reſpondeo dicendum, quod habitus medius eſt inter potentiam, & actum. Et quia remoto priori, removetur poſterius, non autem e converſo; ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia ſubtractio materiæ tollit actum, propter hoc quod actus non poteſt eſſe ſine materia, in quam tranſit; ideo habitus alicuius virtutis competit alicui cui non ſuppetit materia, propter hoc quod ſuppetere poteſt, & ita in actum exire; ſicut pauper homo poteſt habere habitum magnificentiæ, ſed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quæ ſunt materia magnificentiæ, ſed poteſt habere. Et ideo cum innocentes in ſtatu innocentiæ non habeant peccata commiſſa, quæ ſunt materia pœnitentiæ, ſed poſſint habere; actus pœnitentiæ in eis eſſe non poteſt, ſed habitus poteſt: & hoc, ſi gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non commiſerint, poſſunt tamen committere: & ideo eis habitum pœnitentiæ habere competit. Sed tamen habitus iſte numquam in actum exire poteſt, niſi forte reſpectu venialium peccatorum: quia peccata mortalia tollunt ipſum. Nec tamen eſt fruſtra, quia eſt perfectio potentiæ naturalis.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non ſit debita eis pœna actu; tamen in eis poſſibile eſt aliquid eſſe pro quo eis pœna debeatur.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod remanente potentia ad peccandum, adhuc haberet locum vindicativa iuſtitia ſecundum habitum, quamvis non ſecundum actum, ſi peccata actu non eſſent.

ARTICULUS II. 63

Utrum ſancti homines qui ſunt in gloria, habeant pœnitentiam.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſancti homines qui ſunt in gloria, non habeant pœnitentiam. Quia, ſicut dicit Gregorius in Moral. (Lib. IV. cap. ult. ad fi.) *beati peccatorum recordantur, ſicut nos ſani ſine dolore dolorum memoramur*. Sed pœnitentia eſt dolor cordis. Ergo Sancti in patria non habent pœnitentiam.

2. Præterea. Sancti in patria ſunt Chriſto conformes. Sed in Chriſto non fuit pœnitentia, quia nec fides, quæ eſt principium pœnitentiæ. Ergo nec in Sanctis in patria erit pœnitentia.

3. Præterea. Fruſtra eſt habitus qui ad actum non reducitur. Sed Sancti in patria non pœnitebunt actu, quia ſic eis eſſet aliquid contra votum. Ergo non eſt in eis habitus pœnitentiæ.

4. Sed contra. Pœnitentia eſt pars iuſtitiæ. Sed iuſtitia eſt perpetua, & immortalis, & in patria remanebit. Ergo & pœnitentia.

5. Præterea. In vitis Patrum legitur a quodam Patre dictum, quod etiam Abraham pœnitebit de hoc quod non plura bona fecerit. Sed magis debet homo pœnitere de malo commiſſo, quam de bono omiſſo, ad quod non tenebatur, quia de bono tali loquitur. Ergo erit ibi pœnitentia de malis commiſſis.

Reſpondeo dicendum, quod virtutes cardinales remanebunt in patria, ſed ſecundum actus quos habent in fine ſuo. Et ideo cum pœnitentia virtus ſit pars iuſtitiæ, quæ eſt virtus cardinalis, quicumque habet habitum pœnitentiæ in hac vita, habebit in futura; ſed non habebit eumdem actum, quem nunc habet, ſed alium, ſcilicet gratias agere Deo pro miſericordia relaxante peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas probat quod non habent eumdem actum quem hic habet pœnitentia: & hoc concedimus.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus non potuit peccare: & ideo materia huius virtutis non competit ſibi nec actu, nec potentia. Et propter hoc non eſt ſimile de ipſo, & de aliis.

Ad tertium dicendum, quod pœnitere, proprie loquendo, prout dicit actum pœnitentiæ qui nunc eſt, non erit in patria; nec tamen habitus fruſtra erit, quia alium actum habebit.

Quartum concedimus. Sed quia quinta ratio probat quod etiam idem actus pœnitentiæ erit in patria qui modo eſt, ideo

Ad quintum dicendum, quod voluntas noſtra in patria omnino erit conformis voluntati Dei. Unde ſicut Deus voluntate antecedente vult omnia eſſe bona, & per conſequens nihil eſſe mali, non autem voluntate conſequente; ita etiam eſt de Beatis. Et talis voluntas improprie dicitur ab illo ſancto Patre pœnitentia.

ARTICULUS III. 64

Utrum Angelus ſit ſuſceptivus pœnitentiæ.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod etiam Angelus ſeu bonus, ſeu malus, ſit ſuſceptivus pœnitentiæ. Quia timor eſt initium pœnitentiæ. Sed in eis eſt timor: Iacobi II. 19. *Dæmones credunt, & contremiſcunt*. Ergo in eis poteſt eſſe pœnitentia.

2. Præterea. Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. IV. ad fi.) quod *pœnitudine replentur mali; & hæc eſt maxima pœna eis*. Sed dæmones maxime ſunt pravi; nec aliqua pœna eis deeſt. Ergo dæmones poſſunt pœnitere.

3. Præterea. Facilius movetur aliquid in id quod eſt ſecundum naturam, quam in id quod eſt contra naturam; ſicut aqua, quæ per violentiam calefacta eſt, etiam per ſeipſam ad naturalem proprietatem redit. Sed Angeli poſſunt mutari in peccatum, quod eſt contra communem naturam eorum. Ergo multo fortius poſſunt revocari in id quod eſt ſecundum naturam. Sed hoc facit pœnitentia. Ergo ſunt ſuſceptibiles pœnitentiæ.

4. Præterea. Idem iudicium eſt ſecundum Damaſcenum (Lib. II. orth. Fid. cap. IV. in fi.) de Angelis, & de animabus ſeparatis. Sed in animabus ſeparatis poteſt eſſe pœnitentia, ut quidam dicunt, ſicut in animabus beatis, quæ ſunt in patria. Ergo & in Angelis poteſt eſſe pœnitentia.

Sed

Digitized by Google

Sed contra. Per pœnitentiam homo conſequitur veniam de peccato commiſſo. Sed hoc eſt impoſſibile in Angelis. Ergo non ſunt ſuſceptibiles pœnitentiæ.

Præterea. Damaſcenus dicit (loc. cit.) quod *homo fungitur pœnitentia propter corporis infirmitatem*. Sed Angeli non ſunt in corpore. Ergo in eis non poteſt eſſe pœnitentia.

Reſpondeo dicendum, quod pœnitentia in nobis dupliciter accipitur. Uno modo ſecundum quod eſt paſſio: ſic autem nihil aliud eſt quam dolor, vel triſtitia de malo commiſſo. Et quamvis, ſecundum quod eſt paſſio, non ſit niſi in concupiſcibili; tamen aliquis actus voluntatis ſimilitudinarie pœnitentia dicitur, quo quis ſcilicet deteſtatur quod facit; ſicut etiam amor, & aliæ paſſiones dicuntur in intellectivo appetitu. Alio modo accipitur, ſecundum quod eſt virtus: & hoc modo deteſtari malum commiſſum cum emendationis propoſito, & intentione expiandi, vel Deum placandi de offenſa commiſſa, eſt actus eius. Deteſtatio autem mali competit alicui, ſecundum quod habet ordinem naturalem ad bonum. Et quia in nulla creatura talis ordo, vel inclinatio totaliter tollitur; ideo etiam in damnatis talis deteſtatio manet, & per conſequens pœnitentiæ paſſio, vel ſimile, ut dicitur Sapientiæ v. 3. *Intra ſe pœnitentiam agentes &c.* Et hæc quidem pœnitentia, cum non ſit habitus, ſed paſſio, vel actus, nullo modo in beatis Angelis eſſe poteſt, in quibus peccata commiſſa non præceſſerunt; ſed in malis angelis eſt; cum ſit eadem ratio de his, & de animabus damnatis: quia ſecundum Damaſcenum (loc. sup. cit.) *quod hominibus eſt mors, hoc eſt Angelis caſus*. Sed peccatum Angeli eſt irremiſſibile. Et quia peccatum, ut remiſſibile eſt, vel expiabile, eſt propria materia ipſius virtutis, quæ pœnitentia dicitur; ideo cum materia non poſſit eis competere, non adeſt eis potentia exeundi in actum: & ideo nec habitus eis convenit. Et ideo Angeli ſuſceptivi virtutis pœnitentiæ eſſe non poſſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ex timore in eis generatur aliquis pœnitentiæ motus, ſed non quæ ſit virtus.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod quicquid in eis eſt naturale, totum eſt bonum, & ad bonum inclinans; ſed liberum arbitrium eſt in eis in malo obſtinatum. Et quia motus virtutis, & vitii non ſequitur inclinationem naturæ, ſed magis motum liberi arbitrii; ideo non oportet quod quamvis naturaliter inclinentur ad bonum, motus virtutis in eis ſit, vel eſſe poſſit.

Ad quartum dicendum, quod non eſt eadem ratio de Angelis ſanctis, & de animabus ſanctis: quia in animabus ſanctis præceſſit, vel præcedere potuit peccatum remiſſibile, non autem in Angelis: & ita quamvis ſint ſimile quantum ad ſtatum præſentem, non tamen quantum ad ſtatum præteritum, quem pœnitentia reſpicit directe.

QUAESTIO XVII.

De poteſtate clavium,

in tres articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de poteſtate miniſtrorum huius ſacramenti, quæ ad claves pertinet. Circa quod primo videndum eſt de clavibus. Secundo de excommunicatione. Tertio de indulgentia: hæc enim duo ſunt annexa poteſtati clavium. Circa primum conſideranda ſunt quatuor. Primo de entitate, & quidditate clavium, & uſu earum. Secundo de effectu earum. Tertio de miniſtris clavium. Quarto de his in quibus poteſt exerceri uſus clavium.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum claves in Ecclesia eſſe debeant.

Secundo, utrum clavis ſit poteſtas ligandi, atque ſolvendi &c.

Tertio, utrum ſint duæ claves, vel tantum una.

ARTICULUS I. 65

Utrum claves in Eccleſia eſſe debeant.

D. Thom. IV. diſt. XVIII.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod claves in Eccleſia eſſe non debeant. Non enim requiruntur claves ad intrandum domum cuius oſtium eſt apertum. Sed Apocalyp. IV. 1. dicitur: *Vidi, & ecce in cælo oſtium apertum:* quod Chriſtus eſt, qui de ſeipſo dicit Ioan. X. 7. *Ego ſum oſtium*. Ergo ad introitum cæli Eccleſia clavibus non indiget.

2. Præterea. Clavis eſt ad aperiendum, & claudendum. Sed hoc ſolius Chriſti

eſt,

eſt, qui *aperit*, & *nemo claudit*, *claudit*, & *nemo aperit*, Apoc. III. 7. Ergo Eccleſia in miniſtris ſuis claves non habet.

3. Præterea. Cuicumque clauditur cælum, aperitur infernus, & e contrario. Ergo quicumque habet claves cæli, habet claves inferni. Sed Eccleſia non dicitur habere claves inferni. Ergo nec claves cæli habet.

Sed contra eſt quod dicitur Matth XVI. 19. *Tibi dabo claves regni cælorum.*

Præterea. Omnis diſpenſator debet habere claves eorum quæ diſpenſat. Sed miniſtri Eccleſiæ ſunt diſpenſatores divinorum myſteriorum, ut patet I. Corinth. IV. Ergo debent habere claves.

Reſpondeo dicendum, quod in corporalibus dicitur clavis inſtrumentum quo oſtium aperitur. Regni autem oſtium nobis per peccatum clauditur & quantum ad maculam, & quantum ad reatum pœnæ. Et ideo poteſtas qua tale obſtaculum removetur, dicitur clavis. Hæc autem poteſtas eſt in divina Trinitate per auctoritatem: & ideo dicitur a quibuſdam, quod habet clavem auctoritatis. Sed in Chriſto homine fuit hæc poteſtas ad removendum prædictum obſtaculum per meritum paſſionis, quæ etiam dicitur januam aperire: & ideo dicitur habere ſecundum quoſdam claves excellentiæ. Sed quia ex latere Chriſti dormientis in cruce ſacramenta fluxerunt, quibus Eccleſia fabricatur; ideo in ſacramentis Eccleſiæ efficacia paſſionis manet. Et propter hoc etiam miniſtris Eccleſiæ, qui ſunt diſpenſatores ſacramentorum, poteſtas aliqua ad prædictum obſtaculum removendum eſt collata, non propria, ſed virtute divina, & paſſionis Chriſti: & hæc poteſtas metaphorice clavis Eccleſiæ dicitur, quæ eſt clavis miniſterii.

Ad primum ergo dicendum, quod oſtium cæli, quantum eſt de ſe, ſemper eſt apertum; ſed alicui clauſum dicitur propter impedimentum intrandi in cælum, quod in ipſo eſt. Impedimentum autem totius humanæ naturæ ex peccato primi hominis conſecutum, per paſſionem Chriſti amotum eſt: & ideo Ioannes poſt paſſionem vidit in cælo oſtium apertum. Sed adhuc quotidie alicui manet clauſum propter peccatum originale, quod contraxit, vel actuale, quod commiſit. & propter hoc indigemus ſacramentis, & clavibus Eccleſiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc intelligitur de clauſione qua limbum clauſit, ne aliquis ultra in illum deſcendat; & de apertione qua paradiſum aperuit, remoto impedimento naturæ per ſuam paſſionem.

Ad tertium dicendum, quod clavis inferni, qua aperitur, & clauditur, eſt poteſtas gratiam conferendi, per quam homini aperitur infernus, ut de peccato educatur, quod eſt inferni porta; & clauditur, ne ultra homo in peccatum labatur gratia ſuſtentatus. Poteſtas autem gratiam conferendi ſolius Dei eſt: & ideo clavem inferni ſibi ſoli retinuit. Sed clavis inferni eſt poteſtas etiam dimittendi reatum pœnæ temporalis, qui manet, per quem homo a regno prohibetur. Et ideo magis poteſt homini dari clavis regni quam clavis inferni: non enim idem ſunt, ut ex dictis patet (hic ſup.) Aliquis enim de inferno educitur per remiſſionem æternæ pœnæ, qui non ſtatim in regnum introducitur propter reatum temporalis pœnæ, qui manet.

Vel dicendum eſt, quod eadem eſt clavis inferni, & cæli: quia ex hoc ipſo quod alicui aperitur unum, clauditur alterum: ſed denominatur a digniori.

ARTICULUS II. 66

Utrum clavis ſit poteſtas ligandi, & ſolvendi &c.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod clavis non ſit poteſtas ligandi, & ſolvendi, qua *eccleſiaſticus iudex dignos recipere, indignos excludere debet a regno*, ut ex littera (IV. diſt. XVIII.) habetur, & ex Gloſſa (ord. ſup. illud, *Tibi dabo claves*) Hieronymi Matth. XVI. Poteſtas enim ſpiritualis in ſacramento collata eſt idem quod character. Sed clavis, & character non videntur idem eſſe: quia per characterem homo ad Deum comparatur; per claves autem ad ſubditos. Ergo clavis non eſt poteſtas.

2. Præterea. Iudex eccleſiaſticus non dicitur, niſi ille qui habet iuriſdictionem, quæ ſimul cum ordine non datur. Sed claves in ordinis ſuſceptione conferuntur. Ergo non debuit de eccleſiaſtico iudice in definitione clavium mentio fieri.

3. Præterea. Ad id quod aliquis habet ex ſeipſo, non indiget aliqua poteſtate activa, per quam reducatur ad actum. Sed eo ipſo quo aliquis eſt dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad poteſtatem clavium dignos ad regnum admittere.

4. Præ-

Digitized by Google

4. Præterea. Peccatores indigni ſunt regno. Sed Eccleſia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant. Ergo non excludit indignos, ſed magis admittit, quantum in ſe eſt.

5. Præterea. In omnibus ordinatis agentibus ultimus finis pertinet ad principale agens, non ad agens inſtrumentale. Sed principale agens ad ſalutem hominis eſt Deus. Ergo ad eum pertinet ad regnum admittere, quod eſt ultimus finis; & non ad habentem claves, qui eſt ſicut inſtrumentum, vel miniſter.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in II. de Anima (tex. 33.) *potentiæ per actus definiuntur*. Unde cum clavis ſit potentia quædam, oportet quod per actum, ſive uſum ſuum definiatur, & quod in actu obiectum exprimatur, a quo ſpeciem recipit actus, & modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem poteſtatis ſpiritualis non eſt ut cælum aperiat abſolute, quia iam apertum eſt, ut dictum eſt (art. præc. ad 1.) ſed ut quantum ad hunc aperiat: quod quidem ordinate fieri non poteſt, niſi eius idoneitate, cui aperiendum eſt cælum, penſata. Et ideo in prædicta definitione clavis ponitur genus, ſcilicet *poteſtas*; & ſubiectum poteſtatis, ſcilicet *iudex eccleſiaſticus*; & actus, ſcilicet *excludere*, & *recipere*, ſecundum duos actus materialis clavis, qui ſunt aperire, & claudere: cuius obiectum tangitur in hoc quod dicit *a regno*; modus autem in hoc quod dicit, *dignos*, & *indignos*: nam dignitas, & indignitas in illis in quos actus exercetur, penſatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad duo, quorum unum eſt cauſa alterius, una poteſtas ordinatur; ſicut in igne calor ad calefaciendum, & diſſolvendum. Et quia omnis gratia, & remiſſio in corpore myſtico ex capite ſuo provenit, ideo eadem poteſtas eſſe videtur per eſſentiam, qua ſacerdos conficere poteſt, & qua poteſt ſolvere, & ligare, ſi iuriſdictio adſit: nec differt niſi ratione, ſecundum quod ad diverſos effectus comparatur; ſicut etiam ignis dicitur ſecundum aliam rationem calefactivus, & liquefactivus. Et quia nihil eſt aliud character ordinis ſacerdotalis quam poteſtas exercendi illud ad quod principaliter ordo ſacerdotii ordinatur (ſuſtinendo quod ſit idem quod ſpiritualis poteſtas;) ideo character, & poteſtas conficiendi, & poteſtas clavium eſt unum & idem per eſſentiam; ſed differt ratione.

Ad ſecundum dicendum, quod omnis poteſtas ſpiritualis datur cum aliqua conſecratione. Et ideo clavis cum ordine datur; ſed executio clavis indiget materia debita, quæ eſt plebs ſubdita per iuriſdictionem: & ideo antequam iuriſdictionem habeat, habet claves, ſed non habet actum clavium. Et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad iuriſdictionem pertinens.

Ad tertium dicendum, quod aliquis poteſt eſſe dignus aliquo dupliciter: aut ita quod ipſum habendi ius habeat; & ſic quilibet dignus iam habet cælum apertum: aut ita quod inſit ei aliqua congruitas ad hoc quod ei detur; & ſic dignos, quibus nondum totaliter apertum eſt cælum, poteſtas clavium recipit.

Ad quartum dicendum, quod ſicut Deus non obdurat impartiendo malitiam, ſed non conferendo gratiam; ita ſacerdos dicitur excludere, non quod impedimentum ad intrandum ponat, ſed quia impedimentum poſitum non amovet: quia ipſe amovere non poteſt, niſi prius Deus amoverit. Et ideo rogatur Deus ut ipſe abſolvat, ut ſic ſacerdotis abſolutio locum habeat.

Ad quintum dicendum, quod actus ſacerdotis non eſt immediate ſuper regnum, ſed ſuper ſacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

ARTICULUS III. 67

Utrum ſint duæ claves, vel tantum una.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſint duæ claves, ſed tantum una. Ad unam enim ſeram non requiritur niſi una clavis. Sed ſera, ad quam amovendam ordinantur Eccleſiæ claves, eſt peccatum. Ergo contra unum peccatum non indiget Eccleſia duabus clavibus.

2. Præterea. Claves in collatione ordinis conferuntur. Sed ſcientia non eſt ſemper ex infuſione, ſed quandoque ex acquiſitione; nec ab omnibus ordinatis habetur, & a quibuſdam non ordinatis habetur. Ergo ſcientia non eſt clavis: & ſic eſt una tantum clavis, ſcilicet poteſtas iudicandi.

3. Præterea. Poteſtas quam habet ſacerdos ſuper corpus Chriſti myſticum, dependet ex poteſtate quam habet ſuper corpus Chriſti verum. Sed poteſtas conficiendi corpus Chriſti verum eſt una tan-

tum. Ergo etiam poteſtas quæ reſpicit corpus Chriſti myſticum, eſt una tantum. Sed hæc eſt clavis. Ergo &c.

4. Sed contra. Videtur quod ſint plures quam duæ. Quia ſicut ad actum hominis requiritur ſcientia, & potentia, ita & voluntas. Sed ſcientia diſcernendi ponitur clavis, & ſimiliter potentia iudicandi. Ergo & voluntas abſolvendi debet dici clavis.

5. Præterea. Tota Trinitas peccatum remittit. Sed ſacerdos per claves eſt miniſter remiſſionis peccatorum. Ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

Reſpondeo dicendum, quod in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis, duo ſunt neceſſaria ei qui debet actum illum exercere, ſcilicet iudicium de idoneitate recipientis, & expletio actus. Et ideo etiam in actu iuſtitiæ, per quem redditur alicui hoc quo dignus eſt, oportet eſſe iudicium, quo diſcernatur, an iſte ſit dignus ad ipſam redditionem: & ad utrumque horum auctoritas quædam, ſive poteſtas exigitur: non enim dare poſſumus niſi quod in poteſtate noſtra habemus: nec iudicium dici poteſt, niſi vim coactivam habeat, eo quod iudicium ad unum iam determinatur: quæ quidem determinatio in ſpeculativis fit per virtutem primorum principiorum, quibus reſiſti non poteſt, & in rebus practicis per vim imperativam in iudicante exiſtentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in eo in quem exercetur, quia *recipit* per clavem iudex eccleſiaſticus *dignos, & excludit indignos*, ut ex dicta definitione patet (art. præc. arg. 1.) ideo indiget iudicio diſcretionis, quo idoneitatem iudicet ex ipſo receptionis actu: & ad utrumque horum poteſtas quædam, ſive auctoritas requiritur. Et ſecundum hoc diſtinguuntur duæ claves: quarum una pertinet ad iudicium de idoneitate eius qui abſolvendus eſt; & alia ad ipſam abſolutionem. Et hæ duæ claves non diſtinguuntur in eſſentia auctoritatis, quia utrumque ex officio ſibi competit; ſed ex comparatione ad actus, quorum unus alium præſupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod ad unam ſeram aperiendam una clavis immediate ordinatur; ſed non eſt inconveniens quod una ad actum alterius ordinetur. Et ſic eſt in propoſito. Secunda enim clavis, quæ dicitur poteſtas ligandi, & ſolvendi, eſt quæ immediate ſeram aperit peccati; ſed clavis quæ dicitur ſcientia, oſtendit cui aperienda ſit ſera illa.

Ad ſecundum dicendum, quod circa clavem ſcientiæ duplex eſt opinio. Quidam enim dixerunt, quod ſcientia, ſecundum quod eſt habitus acquiſitus, vel infuſus, dicitur hic clavis, & quod non eſt principalis clavis, ſed in ordine ad aliam clavem dicitur clavis: & ideo quando eſt ſine alia clavi, non dicitur clavis; ſicut in viro litterato, qui non eſt ſacerdos. Et licet hac clavi quandoque aliqui ſacerdotes careant, quia neque habent ſcientiam acquiſitam, neque infuſam, qua abſolvere, & ligare poſſint; tamen quandoque induſtria naturali ad hoc utuntur, quæ ſecundum eos clavicula dicitur: & ſic ſcientia quamvis cum ordine non tradatur, traditur tamen cum ordine, quod ſit clavis id quod prius non erat. Et hæc videtur opinio Magiſtri fuiſſe (IV. diſt. xix.)

Sed hoc non videtur verbis Evangelii concordare, quæ claves Petro dandas promittunt (Matth. xvi.) & ita non ſolum una, ſed duæ in ordine dantur.

Et propter hoc alia opinio eſt, quod ſcientia quæ eſt habitus, non eſt clavis, ſed auctoritas actum ſcientiæ exercendi: quæ quandoque ſine ſcientia eſt, quandoque autem ſcientia ſine ipſa; ſicut patet etiam in iudiciis ſæcularibus: aliquis enim iudex ſæcularis habet auctoritatem iudicandi, qui non habet iuris ſcientiam; & aliquis e contrario habet iuris ſcientiam, qui non habet auctoritatem iudicandi. Et quia actus iudicii, ad quem aliquis ex auctoritate ſuſcepta obligatur, non autem ex ſcientiæ habitu, ſine utroque bene fieri non poteſt; ideo auctoritas iudicandi, quæ clavis eſt ſcientiæ, ſine ſcientia non poteſt ſine peccato accipi; ſed ſcientia ſine auctoritate ſine peccato haberi poteſt.

Ad tertium dicendum, quod poteſtas conficiendi eſt ad unum tantum actum alterius generis; & ideo non connumeratur clavibus, nec multiplicatur, ſicut poteſtas clavium, quæ eſt ad diverſos actus, quamvis ſecundum poteſtatis, ſive auctoritatis eſſentiam ſit una, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod velle unicuique eſt liberum: & ideo ad volendum non exigitur auctoritas; & propter hoc voluntas non ponitur clavis.

Ad quintum dicendum, quod tota Trinitas eodem modo remittit peccata, ſicut una perſona: & ideo non oportet

quod

quod ſacerdos, qui miniſter eſt Trinitatis, tres claves habeat; & præcipue cum voluntas, quæ Spiritui ſancto appropriatur, clavem non requirat, ut dictum eſt (in ſolut. præc.)

QUAESTIO XVIII.

De effectu clavium,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de effectu clavium.

Circa quod quæruntur quatuor.

Primo, utrum poteſtas clavium ſe extendat ad remiſſionem culpæ.

Secundo, utrum ſacerdos poſſit remittere peccatum quoad pœnam.

Tertio, utrum ſacerdos per poteſtatem clavium ligare poſſit.

Quarto, utrum poſſit ſolvere, & ligare ſecundum proprium arbitrium.

ARTICULUS I. 68

Utrum poteſtas clavium ſe extendat ad remiſſionem culpæ.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod poteſtas clavium ſe extendat ad remiſſionem culpæ. Dicitur enim diſcipulis Ioan. xx. 27. *Quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis*. Sed hoc non dicitur quantum ad manifeſtationem tantum, ut Magiſter in littera dicit (IV. diſt. XVIII.) Quia ſic ſacerdos novi Teſtamenti non haberet maiorem poteſtatem quam ſacerdos veteris Teſtamenti. Ergo exercet poteſtatem in culpæ remiſſionem.

2. Præterea. In pœnitentia datur gratia ad remiſſionem peccati. Sed huius ſacramenti diſpenſator eſt ſacerdos ex vi clavium. Ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte pœnæ, ſed ex parte culpæ, videtur quod ſacerdos ad remiſſionem culpæ operetur ex vi clavium.

3 Præterea. Maiorem virtutem recipit ſacerdos ex ſua conſecratione quam aqua baptiſmi ex ſua ſanctificatione. Sed aqua baptiſmi hanc vim accipit, *ut corpus tangat, & cor abluat*, ſecundum Auguſtinum (tract. lxxx. in Ioan. a med) Ergo multo fortius ſacerdos in ſui conſecratione hanc poteſtatem accipit, ut cor a culpæ macula abluere poſſit.

Sed contra. Supra Magiſter dixit (IV. diſt. XVIII.) quod Deus hanc poteſtatem non contulit miniſtro quod ad interiorem mundationem cooperaretur ei. Sed ſi peccata quoad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo poteſtas clavium non extendit ſe ad culpæ remiſſionem.

Præterea. Peccatum non remittitur niſi per Spiritum ſanctum. Sed dare Spiritum ſanctum non eſt alicuius hominis, ut in Lib. I. (diſt. XIV.) Magiſter dixit. Ergo nec peccata remittere quoad culpam.

Reſpondeo dicendum, quod *ſacramenta* ſecundum Hugonem (Lib. II. de ſacram. par. IX. cap. II. a princ.) *ex ſanctificatione inviſibilem gratiam continent*. Sed huiuſmodi ſanctificatio quandoque ad neceſſitatem ſacramenti requiritur tam in materia, quam in miniſtro, ſicut patet in confirmatione: & tunc vis ſacramentalis eſt in utroque coniunctim. Quandoque autem ex neceſſitate ſacramenti non requirur niſi ſanctificatio materiæ, ſicut in baptiſmo, quia non habet miniſtrum determinatum quantum ad ſui neceſſitatem: & tunc tota vis ſacramentalis conſiſtit in materia. Quandoque vero de neceſſitate ſacramenti requiritur conſecratio, vel ſanctificatio miniſtri ſine aliqua ſanctificatione materiæ: & tunc tota vis ſacramentalis conſiſtit in miniſtro, ſicut eſt in pœnitentia. Unde eodem modo ſe habet poteſtas clavium quæ eſt in ſacerdote, ad effectum ſacramenti pœnitentiæ, ſicut ſe habet virtus quæ eſt in aqua baptiſmi, ad effectum baptiſmi. Baptiſmus autem, & ſacramentum pœnitentiæ conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe: quod non ita eſt de aliis ſacramentis: ſed in hoc differunt, quia ſacramentum pœnitentiæ, eo quod habet actus ſuſcipientis quaſi materiales, non poteſt dari niſi adultis, in quibus requiritur præparatio ad ſuſcipiendum effectum ſacramentorum; ſed baptiſmus quandoque datur adultis, & quandoque pueris, & aliis carentibus uſu rationis: & ideo per baptiſmum datur gratia, & remiſſio peccatorum pueris ſine aliqua ſui præparatione præcedente, non autem adultis, in quibus præexigitur præparatio removens fictionem. Quæ quidem præparatio quandoque præcedit tempore, ſufficiens ad gratiæ ſuſceptionem, antequam baptiſmus actu percipiatur, ſed non ante votum baptiſmi poſt tempus propalatæ veritatis: quandoque autem talis præparatio tempore non præcedit, ſed

ſed eſt ſimul cum baptiſmi ſuſceptione; & tunc per baptiſmi ſuſceptionem gratia remiſſionis culpæ confertur. Sed per pœnitentiæ ſacramentum numquam datur gratia, niſi præparatio adſit, vel prius fuerit. Unde virtus clavium operatur ad culpæ remiſſionem vel in voto exiſtens, vel in actu ſe exercens, ſicut & aqua baptiſmi. Sed ſicut baptiſmus non agit ſicut principale agens, ſed ſicut inſtrumentum, non quidem pertingens ad ipſam gratiæ ſuſceptionem cauſandam, etiam inſtrumentaliter, ſed diſponens ad gratiam, per quam fit remiſſio culpæ; ita eſt de poteſtate clavium. Unde ſolus Deus remittit per ſe culpam, & in virtute eius agit inſtrumentaliter baptiſmus, ut inſtrumentum inanimatum, & ſacerdos ut inſtrumentum animatum, quod dicitur ſervus ſecundum Philoſ. in VIII. Eth. (cap. XI. ad fi.) & ideo ſacerdos agit ut miniſter. Et ſic patet quod poteſtas clavium ordinatur aliquo modo ad remiſſionem culpæ, non ſicut cauſans, ſed ſicut diſponens ad eam. Unde ſi ante abſolutionem aliquis non fuiſſet perfecte diſpoſitus ad gratiam ſuſcipiendam, in ipſa confeſſione, & abſolutione ſacramentali gratiam conſequeretur, ſi obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpæ remiſſionem ordinaretur, ſed ad remiſſionem pœnæ tantum, ut quidam dicunt; non exigeretur votum ſuſcipiendi effectum clavium ad culpæ remiſſionem, ſicut non exigitur votum ſuſcipiendi alia ſacramenta quæ non ordinantur ad culpæ dimiſſionem, ſed contra pœnam. Sed hoc facit videri, quod non ordinetur ad culpæ dimiſſionem, quia ſemper uſus clavium ad hoc quod effectum habeat, requirit præparationem ex parte recipientis ſacramentum. Et ſimiliter videretur de baptiſmo, ſi numquam daretur niſi adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Magiſter dicit in littera (IV. diſt. XVIII.) ſacerdotibus commiſſa eſt poteſtas remittendi peccata, non ut propria virtute remittant, quia hoc Dei eſt, ſed ut operationem Dei remittentis oſtendant, tamquam miniſtri. Sed hoc contingit tribus modis. Uno modo ut oſtendant eam non præſentem, ſed promittant eam futuram, ſine hoc quod aliquid operentur ad ipſam: & ſic ſacramenta veteris legis operationem Dei ſignificabant: unde & ſacerdos veteris legis oſtendebat tantum, & nihil operabatur. Alio modo ut ſignificent præſentem, & nihil ad eam operentur: & ſic quidam dicunt, quod ſacramenta novæ legis ſignificent collationem gratiæ, quam Deus in ipſa ſacramentorum collatione dat, ſine hoc quod in ſacramentis ſit aliqua virtus operans ad gratiam: & ſecundum hanc opinionem etiam poteſtas clavium eſſet tantum oſtendens divinam operationem in culpæ remiſſione in ipſa ſacramentali collatione factam. Tertio modo ut ſignificent divinam operationem ad ipſam aliquid diſpoſitive, & inſtrumentaliter operentur: & ſic ſecundum aliam opinionem, quæ ſuſtinetur communius, ſacramenta novæ legis emundationem oſtendunt divinitus factam. Et hoc modo etiam ſacerdos novi Teſtamenti oſtendit abſolutos a culpa: quia proportionaliter oportet loqui de ſacramentis, & de poteſtate miniſtrorum. Nec obſtat quin claves Eccleſiæ ad remiſſionem culpæ diſponant, quia culpa iam eſt remiſſa; ſicut nec quod baptiſmus diſponat, quantum in ſe eſt, in eo qui iam ſanctificatus eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod neque ſacramentum pœnitentiæ, neque ſacramentum baptiſmi, operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpæ remiſſionem, ſed diſpoſitive.

Unde etiam patet reſponſio ad tertium.

Aliæ rationes oſtendunt, quod ad remiſſionem culpæ directe clavium poteſtas non operetur: quod concedendum eſt.

ARTICULUS II. 69

Utrum ſacerdos poſſit remittere peccatum quoad pœnam.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſacerdos non poſſit remittere peccatum quoad pœnam. Peccato enim debetur pœna æterna, & temporalis. Sed adhuc poſt abſolutionem ſacerdotis manet pœnitens obligatus ad pœnam temporalem in purgatorio, vel in hoc mundo faciendam. Ergo non dimittit aliquo modo pœnam.

2. Præterea. Sacerdos non poteſt præiudicare iuſtitiæ divinæ. Sed ex divina iuſtitia taxata eſt pœnitentibus pœna, quam debent ſubire. Ergo ſacerdos non poteſt de ea aliquid remittere.

3. Præterea. Ille qui parvum peccatum commiſit, non eſt minus ſuſceptivus effectus clavium, quam ille qui commiſit

miſit

miſit maius peccatum. Sed ſi aliquid de pœna per officium ſacerdotis de maiori peccato dimittitur, poſſibile eſt eſſe adeo parvum peccatum, cui non debeatur plus de pœna quam illud quod de maiori peccato dimiſſum eſt. Ergo poterit totam pœnam illius peccati parvi dimittere: quod falſum eſt.

4. Præterea. Tota pœna temporalis peccato debita eſt unius rationis. Si ergo per primam abſolutionem dimittatur aliquid de pœna, etiam per ſecundam ab eodem peccato abſolutionem poterit aliquid dimitti; & ſic tantum poterit multiplicari abſolutio, quod vi clavium tota pœna tollatur; cum ſecunda abſolutio non ſit minoris efficaciæ quam prima: & ſic peccatum remanebit omnino impunitum: quod eſt inconveniens.

Sed contra. Clavis eſt poteſtas ligandi, & ſolvendi. Sed poteſt ſacerdos iniungere pœnam temporalem. Ergo & poteſt abſolvere a pœna.

Præterea. Sacerdos non poteſt dimittere peccatum quantum ad culpam, ut in littera dicitur (IV. diſt. XVIII.) nec quantum ad pœnam æternam pari ratione. Si ergo non poteſt remittere quantum ad pœnam temporalem, nullo modo remittere poterit: quod eſt omnino contrarium dictis Evangelii.

Reſpondeo dicendum, quod idem iudicium eſt de effectu quem poteſtas clavium exercita actualiter complet in eo in quo contritio tempore præceſſit, & de effectu baptiſmi, qui iam habenti gratiam datur. Aliquis enim per fidem, & contritionem præcedentem baptiſmum, gratiam remiſſionis peccatorum quantum ad culpam conſecutus eſt; ſed quando actualiter poſtea baptiſmum ſuſcipit, gratia augetur, & a reatu pœnæ totaliter abſolvitur, eo quod fit particeps paſſionis Chriſti: & ſimiliter illi qui per contritionem conſecutus eſt remiſſionem peccatorum quantum ad culpam, & per conſequens quantum ad reatum pœnæ æternæ, quæ ſimul cum culpa dimittitur ex vi clavium ex paſſione Chriſti efficaciam habentium, augetur gratia, & remittitur temporalis pœna, cuius reatus adhuc remanſerat poſt culpæ remiſſionem; non tamen tota, ſicut in baptiſmo, ſed pars eius: quia in baptiſmo regeneratus homo configuratur paſſioni Chriſti, totaliter efficaciam paſſionis Chriſti, quæ ſufficit ad omnem pœnam delendam, in ſe ſuſcipiens, ut nihil de prioris peccati actualis pœna remaneat: quia non debet alicui imputari ad pœnam niſi quod ipſemet fecit. In baptiſmo autem homo novam vitam accipiens, fit per gratiam baptiſmalem novus homo: & ideo nullus reatus pœnæ in eo remanet pro præcedenti peccato. Sed in pœnitentia non mutatur homo in aliam vitam: quia non eſt regeneratio, ſed ſanatio quædam. Et ideo ex vi clavium, quæ operantur in ſacramento pœnitentiæ, non tota pœna remittitur; ſed aliquid de pœna temporali, cuius reatus poſt abſolutionem a pœna æterna remanere potuit: nec ſolum de pœna illa quam hic pœnitens habet in confitendo, ut quidam dicunt: quia ſic confeſſio, & ſacramentalis abſolutio non eſſent niſi in onus, quod non competit ſacramentis novæ legis: ſed etiam de illa pœna quæ in purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minus in purgatorio puniatur abſolutus ante ſatisfactionem decedens, quam ſi ante abſolutionem decederet.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacerdos non remittit totam pœnam temporalem, ſed partem: & ideo adhuc manet obligatus ad pœnam ſatisfactoriam.

Ad ſecundum dicendum, quod paſſio Chriſti ſufficienter ſatisfecit pro peccatis totius mundi: & ideo ſine præiudicio divinæ iuſtitiæ aliquid de pœna peccatori debita remitti poteſt, ſecundum quod effectus paſſionis ad ipſum per ſacramenta Eccleſiæ pertingit.

Ad tertium dicendum, quod pro quolibet peccato oportet aliquam pœnam ſatisfactoriam remanere, per quam medicina contra peccatum præſtetur. Et ideo quamvis virtute abſolutionis dimittatur aliqua quantitas pœnæ debitæ pro aliquo magno peccato, non oportet quod tanta quantitas pœnæ dimittatur reſpectu cuiuslibet peccati, quia ſecundum hoc aliquod peccatum remaneret omnino ſine pœna; ſed virtute clavium de pœnis ſingulorum peccatorum proportionaliter dimittitur.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod in prima abſolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti poteſt; ſed tamen valet iterata confeſſio, tum propter inſtructionem, tum propter maiorem certitudinem, tum propter interceſſionem ſacerdotis, vel confeſſoris, tum propter verecundiæ meritum.

Sed hoc non videtur verum: quia etſi eſſet ratio confeſſionem iterandi, non tamen eſſet ratio iterandi abſolutionem,

Digitized by Google

præcipue in eo qui non habet aliquam cauſam dubitationis de præcedenti abſolutione: ita enim poterit dubitare poſt ſecundam abſolutionem, ſicut poſt primam; ſicut videmus, quod ſacramentum extremæ unctionis non iteratur ſuper eumdem morbum, eo quod totum quod per ſacramentum fieri potuit, ſemel factum eſt. Et præterea in ſecunda confeſſione non requireretur quod haberet claves ille cui fit confeſſio, ſi nihil ibi vis clavium operaretur.

Et ideo dicunt alii, etiam in ſecunda abſolutione aliquid vi clavium dimitti de pœna: quia in ſecunda abſolutione gratiæ confertur augmentum: & quanto maior gratia recipitur, minus de impuritate præcedentis peccati manet; & ideo minor pœna purgans debetur. Unde etiam in prima abſolutione alicui plus, & minus dimittitur vi clavium de pœna, ſecundum quod plus ſe, vel minus ad gratiam diſponit: & poteſt eſſe tanta diſpoſitio, quod etiam ex vi contritionis tota pœna tollatur, ut prædictum eſt (quæſt. v. art. 2.) Unde etiam non eſt inconveniens, ſi per frequentem confeſſionem etiam tota pœna tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo pœna Chriſti ſatisfecit.

ARTICULUS III. 70

Utrum ſacerdos per poteſtatem clavium poſſit ligare.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſacerdos per poteſtatem clavium ligare non poſſit. Virtus enim ſacramentalis ordinatur contra peccatum, ut medicina. Sed ligare non eſt medicina peccati, ſed magis aggravatio morbi, ut videtur. Ergo ſacerdos per vim clavium, quæ eſt vis ſacramentalis, non poteſt ligare.

2. Præterea. Sicut abſolvere, vel aperire eſt amovere obſtaculum; ita ligare eſt obſtaculum ponere. Sed obſtaculum regni peccatum eſt, quod nobis ex alio imponi non poteſt, quia nonniſi voluntate peccatur. Ergo ſacerdos ligare non poteſt.

3. Præterea. Claves ex paſſione Chriſti efficaciam habent. Sed ligare non eſt effectus paſſionis. Ergo ex clavium poteſtate non poteſt ſacerdos ligare.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. xvi. 19. *Quodcumque ligaveris ſuper terram, erit ligatum & in cælis.*

Præterea. Poteſtates rationales ſunt ad oppoſita. Sed poteſtas clavium eſt poteſtas rationalis, cum habeat diſcretionem adiunctam. Ergo habet ſe ad oppoſita. Ergo ſi poteſt ſolvere, poteſt & ligare.

Reſpondeo dicendum, quod operatio ſacerdotis in uſu clavium eſt conformis Dei operationi, cuius miniſter eſt. Deus autem habet operationem & in culpam, & in pœnam: ſed in culpam ad ſolvendum quidem directe, ad ligandum autem indirecte, inquantum obdurare dicitur, dum gratiam non largitur; ſed in pœnam habet operationem directe quantum ad utrumque, quia & pœnæ parcit, & pœnam infligit. Similiter ergo & ſacerdos, etſi in abſolvendo ex vi clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpæ dimiſſionem modo iam prædicto (art. 1. hu. quæſt.) non tamen ligando aliquam operationem habet in culpam; niſi ligare dicatur, inquantum non abſolvit, ſed ligatos oſtendit; ſed in pœnam habet poteſtatem & ligandi, & ſolvendi. Solvit enim a pœna quam dimittit; ſed ligat quantum ad pœnam quæ remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur: uno modo conſiderando ipſam quantitatem pœnæ in communi; & ſic non ligat, niſi inquantum non ſolvit, ſed ligatum oſtendit: alio modo conſiderando pœnam hanc vel illam determinate; & ſic ligat ad pœnam, imponendo eam.

Ad primum ergo dicendum, quod illud reſiduum pœnæ ad quod obligat, eſt medicina purgans peccati impuritatem.

Ad ſecundum dicendum, quod obſtaculum regni non ſolum eſt peccatum, ſed etiam pœna; quam qualiter ſacerdos imponat, dictum eſt (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod etiam paſſio Chriſti obligat nos ad pœnam aliquam, per quam ei conformemur.

ARTICULUS IV. 71

Utrum ſacerdos poſſit ligare & ſolvere ſecundum proprium arbitrium.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſacerdos poſſit ligare, & ſolvere ſecundum proprium arbitrium. Hieronymus enim dicit (hab. c. lxxxvi. de pœnit. diſt 1. & implic. Baſil. epiſt. can. ad Amphiloch. can. 11. & in Conc. Meteníi an. Chr. 859. cap. x.) *Menſuram temporis in agenda pœnitentia ideo non ſatis aperte præfigunt canones pro unoquoque crimine, ut de ſingulis dicant, quali-*

ter

Digitized by Google

ter unumquodque ſit emendandum ; *ſed magis arbitrio ſacerdotis intelligentis relinquendum ſtatuunt* . Ergo videtur quod ipſe ſecundum ſuum arbitrium poſſit ligare, & ſolvere.

2. Præterea . Dominus *laudavit villicum iniquitatis* , *quod prudenter feciſſet* , quia debitoribus domini ſui remiſiſſet largiter . (Luc. xvi.) Sed Deus eſt magis pronus ad miſerendum quam aliquis dominus temporalis . Ergo videtur quod laudabilior ſit ſacerdos , quanto plus de pœna remiſerit.

3. Præterea . Omnis actio Chriſti noſtra eſt inſtructio . Sed ipſe quibuſdam peccantibus nullam pœnam impoſuit, ſed ſolum emendationem vitæ ; ut patet de adultera, Ioan. viii. Ergo videtur quod ſecundum arbitrium ſuum poſſit etiam ſacerdos, qui eſt vicarius Chriſti, dimittere totam pœnam, vel partem.

Sed contra . Gregorius VII. dicit (in Conc. Rom. V. an. Chr. 1078. can. v. & hab. cap. vi. de pœnit. diſt. ii.) *Falſam pœnitentiam dicimus quæ non ſecundum auctoritatem ſanctorum Patrum pro qualitate criminis imponitur* . Ergo videtur quod non omnino ſit in arbitrio ſacerdotis.

Præterea . Ad actum clavium requiritur diſcretio. Sed ſi eſſet omnino in voluntate ſacerdotis dimittere, & imponere de pœna quantum vellet , non eſſet ibi neceſſaria diſcretio , quia numquam ibi indiſcretio poſſet accidere. Ergo non eſt omnino in arbitrio ſacerdotis.

Reſpondeo dicendum , quod ſacerdos operatur in uſu clavium ſicut inſtrumentum , & miniſter Dei . Nullum autem inſtrumentum habet efficacem actum , niſi ſecundum quod movetur a principali agente . Et ideo dicit Dionyſius in fine eccleſ. Hierar. quod *ſacerdotibus utendum eſt virtutibus hierarchicis , quomodo Divinitas eos moverit* . In cuius ſignum Matth. xvi. ante poteſtatem clavium Petro traditam fit mentio de revelatione Divinitatis ei facta : & Ioan. xx. præmittitur poteſtati remiſſionis Apoſtolis datæ Spiritus ſancti donum , quo *filii Dei aguntur* . (Rom. viii.) Unde ſi quis præter illum motum divinitus uti ſua poteſtate præſumeret, non conſequeretur effectum , ut Dionyſius dicit (ibid.) & præter hoc a divino ordine averteretur; & ſic culpam incurreret. Et quia pœnæ ſatisfactoriæ infligendæ, medicinæ ſunt, ſicut medicinæ in arte determinatæ non omnibus competunt , ſed variandæ ſunt ſecundum arbitrium medici non propriam voluntatem ſequentis, ſed ſcientiam medicinæ ; ita pœnæ ſatisfactoriæ in canonibus determinatæ non competunt omnibus ; ſed variandæ ſunt ſecundum arbitrium ſacerdotis divino inſtinctu regulatum. Sicut ergo medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quæ ad morbi curationem ſufficiat , ne propter debilitatem naturæ maius periculum oriatur ; ita ſacerdos divino inſtinctu motus non ſemper totam pœnam quæ uni peccato debetur , iniungit , ne infirmus aliquis ex magnitudine pœnæ deſperet, & a pœnitentia totaliter recedat.

Ad primum ergo dicendum , quod arbitrium illud debet eſſe divino inſtinctu regulatum.

Ad ſecundum dicendum , quod etiam de hoc laudatur villicus, quod prudenter fecit. Et ideo in remiſſione pœnæ debitæ diſcretio adhibenda eſt.

Ad tertium dicendum , quod Chriſtus habuit poteſtatem excellentiæ in ſacramentis: unde ipſe ex auctoritate pœnam totam , vel partem poterat dimittere , ſicut volebat. Non eſt ergo ſimile de his qui operantur tantum ut miniſtri.

QUAESTIO XIX.

De miniſtris clavium ,

in ſex articulos diviſa .

Deinde conſiderandum eſt de miniſtris clavium, & uſu earum.

Circa quod quæruntur ſex.

Primo , utrum ſacerdos legalis claves habuerit.

Secundo , utrum Chriſtus claves habuerit.

Tertio , utrum ſoli ſacerdotes claves habeant.

Quarto, utrum ſancti homines non ſacerdotes claves , vel uſum earum habeant.

Quinto , utrum mali ſacerdotes uſum clavium habeant efficacem.

Sexto , utrum ſchiſmatici , hæretici , excommunicati , ſuſpenſi , & degradati uſum clavium habeant.

Digitized by Google

ARTICULUS I. 72

Utrum ſacerdos legalis claves habuerit.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſacerdos legalis claves habuerit. Clavis enim eſt ſequela ordinis. Sed ipſi habuerunt ordinem, ex quo ſacerdotes dicebantur. Ergo etiam habuerunt claves ſacerdotes legales.

2. Præterea. Sicut Magiſter dicit (IV. diſt. XVIII.) claves ſunt duæ, ſcilicet ſcientia diſcernendi, & potentia iudicandi. Sed ad utrumque ſacerdotes legales habebant auctoritatem. Ergo habebant claves.

3. Præterea. Sacerdotes legales habebant aliquam poteſtatem ſuper reliquum populum: non temporalem, quia ſic poteſtas regia non fuiſſet diſtincta a ſacerdotali: ergo ſpiritualem; & hæc eſt clavis. Ergo habebant clavem.

Sed contra. Claves ordinantur ad aperiendum regnum cælorum: quod aperiri non potuit ante Chriſti paſſionem. Ergo ſacerdos legalis claves non habuit.

Præterea. Sacramenta veteris legis gratiam non conferebant. Sed aditus regni cæleſtis aperiri non potuit niſi per gratiam. Ergo per illa ſacramenta non poterat aperiri: & ſic etiam ſacerdos, qui miniſter eorum erat, claves regni cæleſtis non habebat.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod in veteri lege erant claves regni apud ſacerdotes, quia eis erat commiſſum imponere pœnam pro delictis, ut dicitur Levit. V. quod ad claves pertinere videtur; ſed fuerunt tunc incompletæ, nunc autem per Chriſtum in ſacerdotibus novæ legis perfectæ ſunt.

Sed hoc videtur eſſe contra intentionem Apoſtoli in epiſtola ad Heb. cap. IX. Ibi enim ſacerdotium Chriſti præfertur ſacerdotio legali, per hoc quod *Chriſtus aſſiſtit Pontifex futurorum bonorum, (a) introducens per proprium ſanguinem in tabernaculum non manufactum, in quod introducebat ſacerdotium veteris legis per ſanguinem hircorum, & taurorum*. Unde patet quod ſacerdotii illius poteſtas non ſe extendebat ad cæleſtia, ſed ad figuras cæleſtium. Et ideo ſecundum alios dicendum eſt, quod non habebant claves; ſed in eis clavium figura præceſſit.

Ad primum ergo dicendum, quod claves regni cæleſtis conſequuntur ad ſacerdotium, quo homo in cæleſtia introducitur; non autem tale erat ſacerdotium Leviticum: & ideo claves cæli non habuerunt, ſed claves terreni tabernaculi.

Ad ſecundum dicendum, quod ſacerdotes veteris legis habebant auctoritatem diſcernendi, & iudicandi, ſed non ut admitteretur homo iudicatus ab eis in cæleſtia, ſed in figuras cæleſtium.

Ad tertium dicendum, quod non habebant ſpiritualem poteſtatem: quia (b) per ſacramenta legalia non a culpis, ſed ab irregularitatibus purgabant homines, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgatis per eos pateret.

ARTICULUS II. 73

Utrum Chriſtus clavem habuerit.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non habuerit clavem. Clavis enim characterem ordinis conſequitur. Sed Chriſtus non habuit characterem. Ergo non habuit clavem.

2. Præterea. Chriſtus habuit in ſacramentis poteſtatem excellentiæ, ut effectum ſacramenti ſine ſacramentalibus poſſet conferre. Sed clavis eſt quoddam ſacramentale. Ergo non indigebat clavi; & ſic fruſtra eam habuiſſet.

Sed contra eſt quod dicitur Apoc. III. 7. *Hæc dicit qui habet clavem David &c.*

Reſpondeo dicendum, quod virtus aliquid agendi eſt in inſtrumento, & in per ſe agente, non eodem modo, ſed in per ſe agente eſt perfectius. Poteſtas autem clavium, quam nos habemus, & aliorum ſacramentorum virtus eſt inſtrumentalis; ſed in Chriſto eſt ut in per ſe agente ad ſalutem noſtram; per auctoritatem quidem, inquantum eſt Deus; ſed per meritum, inquantum eſt homo. Clavis autem de ratione ſua exprimit poteſtatem aperiendi, & claudendi, ſive aliquis aperiat, quaſi principale agens, ſive quaſi miniſter. Et ideo in Chriſto oportet ponere clavem; ſed altiori modo quam ſit in eius miniſtris: & ideo dicitur quod habeat clavem excellentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod character de ſua ratione dicit aliquid ab alio derivatum: & ideo poteſtas clavium, quæ in nobis a Chriſto derivata eſt, ſequitur characterem, quo Chriſto conformamur; ſed in Chriſto non ſequitur characterem, ſed principalem formam.

Ad ſecundum dicendum, quod clavis illa

(a) *Ita edit. paſſim. Melius vetus exemplum an.* 1486. ad tabernaculum cæleſte introducens per proprium ſanguinem, non in manufactum &c. (b) *Al.* per ſacramentalia

Digitized by Google

illa quam Chriſtus habuit, non erat ſacramentalis, ſed ſacramentalis clavis principium.

ARTICULUS III. 74

Utrum ſoli ſacerdotes claves habeant.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſoli ſacerdotes claves habeant. Dicit enim Iſidorus (Lib. VII. Etym. cap. XII. in fi. & Lib. II. de eccleſiaſt. offic. cap. XIV.) quod *oſtiarii inter bonos, & malos habent iudicium, dignos recipiunt, indignos reiiciunt*. Sed hæc eſt definitio clavium, ut ex dictis patet (quæſt. XVII. art. 2.) Ergo non ſolum ſacerdotes, ſed etiam oſtiarii claves habent.

2. Præterea. Claves ſacerdotibus dantur, dum per unctionem poteſtatem divinitus accipiunt. Sed Reges etiam poteſtatem in populum fidelem divinitus habent, & unctione ſanctificantur. Ergo non ſoli ſacerdotes habent claves.

3. Præterea. Sacerdotium eſt ordo uni ſingulari perſonæ conveniens. Sed clavem aliquando videtur habere tota una congregatio: quia quædam Capitula excommunicationem inferre poſſunt; quod ad poteſtatem clavium pertinet. Ergo non ſoli ſacerdotes clavem habent.

4. Præterea. Mulier non eſt ſacerdotalis ordinis ſuſceptiva, quia ei in Eccleſiis docere non competit, ſecundum Apoſtolum I. Cor. XIV. Sed aliquæ mulieres videntur habere clavem, ſicut Abbatiſſæ, quæ habent ſpiritualem poteſtatem in ſubditas. Ergo non ſolum ſacerdotes claves habent.

Sed contra eſt quod Ambroſius dicit (Lib. I. de pœnit. cap. II. a princ.) *Hoc ius*, ſcilicet ligandi, & ſolvendi, *ſolis ſacerdotibus eſt conceſſum*.

Præterea. Per poteſtatem clavium efficitur aliquis medius inter populum & Deum. Sed hoc tantum ſacerdotibus competit, qui *conſtituuntur in his quæ ſunt ad Deum, ut offerant dona, & ſacrificia pro peccatis*, ut dicitur Hebr. V. 1. Ergo ſoli ſacerdotes claves habent.

Reſpondeo dicendum, quod clavis eſt duplex. Una quæ ſe extendit ad ipſum cælum immediate, removendo impedimenta introitus in cælum per remiſſionem peccati: & hæc vocatur clavis ordinis: & hanc ſoli ſacerdotes habent, quia ipſi ſoli ordinantur populo in his quæ directe ſunt ad Deum. Alia clavis eſt quæ non directe ſe extendit ad ipſum cælum, ſed mediante militante Eccleſia, per quam aliquis ad cælum vadit, dum per eam aliquis excluditur, vel admittitur ad conſortium Eccleſiæ militantis, per excommunicationem, & abſolutionem: & hæc vocatur clavis iuriſdictionis in foro cauſarum: & ideo hanc etiam non ſacerdotes habere poſſunt; ſicut archidiaconi, & electi, & alii qui excommunicare poſſunt. Sed non proprie dicitur clavis cæli, ſed quædam diſpoſitio ad ipſum.

Ad primum ergo dicendum, quod oſtiarii habent clavem cuſtodiendi ea quæ in templo materiali continentur; & habent iudicium a tali templo excludendi, & admittendi, non quidem ſua auctoritate iudicantes, qui ſint digni, vel indigni, ſed iudicium ſacerdotum exequentes, ut ſic quodammodo executores poteſtatis ſacerdotalis videantur.

Ad ſecundum dicendum, quod Reges non habent aliquam poteſtatem in ſpiritualibus: & ideo clavem regni cæleſtis non accipiunt, ſed ſolum in temporalibus, quæ etiam nonniſi a Deo eſſe poteſt, ut patet Rom. XIII. Nec per unctionem in aliquo ſacro ordine conſecrantur; ſed excellentia poteſtatis ipſorum a Chriſto deſcendere ſignificatur, ut & ipſi ſub Chriſto in populo chriſtiano regnent.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in politicis quandoque iudex habet poteſtatem, ſicut eſt in regno; quandoque autem multi in diverſis officiis conſtituti etiam ex æquo, ut patet in VIII. Ethic. (cap. X. & XI.) ita etiam ſpiritualis iuriſdictio poteſt haberi ab uno ſolo, ſicut ab Epiſcopo, & a pluribus ſimul, ſicut a Capitulo: & ſic habent clavem iuriſdictionis, non tamen clavem ordinis ſimul omnes.

Ad quartum dicendum, quod mulier, ſecundum Apoſtolum (I. ad Timoth. II. & ad Tit. II.) eſt in ſtatu ſubiectionis. Et ideo non poteſt habere aliquam ſpiritualem iuriſdictionem: quia etiam ſecundum Philoſophum in VIII. Ethicor. (cap. X. a med.) corruptio eſt urbanitatis, quando ad mulierem dominium pervenit. Unde mulier non habet neque clavem ordinis, neque clavem iuriſdictionis. Sed committitur mulieri aliquis uſus clavium, ſicut habere correctionem in ſubditas mulieres, propter periculum quod imminere poſſet, ſi viri mulieribus cohabitarent.

ARTICULUS IV. 75

Utrum ſancti homines non ſacerdotes claves habeant.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod etiam ſancti homines non ſacerdotes uſum clavium habeant. Abſolutio enim, & ligatio, quæ fit per claves, efficaciam habet ex merito paſſionis Chriſti. Sed illi maxime paſſioni Chriſti conformantur qui per patientiam, & alias virtutes Chriſtum paſſum ſequuntur. Ergo videtur quod etiamſi non habeant ſacerdotalem ordinem, poſſint ligare, & ſolvere.

2. Præterea. Hebr. VII.7. dicitur: *Sine ulla contradictione quod minus eſt a meliore benedicitur*. Sed *in ſpiritualibus*, ſecundum Auguſtinum (Lib. VI. de Trinit. cap. VIII.) *hoc eſt maius eſſe quod eſt melius eſſe*. Ergo meliores, qui ſcilicet plus de caritate habent, poſſunt alios benedicere abſolvendo: & ſic idem quod prius.

Sed contra. *Cuius eſt potentia, eius eſt actio*, ſecundum Philoſophum (Lib. de ſomn. & vigil. cap. I. parum a princ.) Sed clavis, quæ eſt poteſtas ſpiritualis, eſt tantum ſacerdotum. Ergo & uſus eius nonniſi ſacerdotibus convenire poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod agens per ſe, & agens inſtrumentale in hoc differunt, quod agens inſtrumentale non inducit in effectum ſimilitudinem ſuam, ſed ſimilitudinem principalis agentis; principale autem agens inducit ſimilitudinem ſuam. Et ideo ex hoc aliquid conſtituitur principale agens quod habet aliquam formam, quam in alterum transfundere poteſt; non autem ex hoc conſtituitur agens inſtrumentale, ſed ex hoc quod eſt applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum. Cum ergo in actu clavium principale agens ſit Chriſtus, ut Deus per auctoritatem, & ut homo per meritum, ex ipſa plenitudine divinæ bonitatis in eo, & ex perfectione gratiæ conſequitur quod poſſit in actum clavium. Sed homo alius non poteſt in actum clavium ſicut per ſe agens: quia nec ipſe alteri gratiam, qua remittuntur peccata, dare poteſt, nec ſufficienter mereri: & ideo non eſt niſi ſicut agens inſtrumentale. Unde & ille qui effectum clavium conſequitur, non aſſimilatur utenti clavibus, ſed Chriſto. Et ideo quantumcumque aliquis habeat de gratia, non poteſt pertingere ad effectum clavium, niſi applicetur ad hoc ut miniſter per ordinis ſuſceptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut inter inſtrumentum & effectum non exigitur ſimilitudo ſecundum convenientiam in forma, ſed ſecundum proportionem inſtrumenti ad effectum; ita etiam nec inter inſtrumentum & principale agens: & talis ſimilitudo eſt in ſanctis hominibus ad Chriſtum paſſum; & talis ſimilitudo eis uſum clavium non confert.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis purus homo non poſſit alteri ex condigno mereri gratiam, tamen unius meritum poteſt cooperari ad ſalutem alterius. Et ideo duplex eſt benedictio. Una quæ eſt ab ipſo homine puro, ſicut merente per proprium actum: & talis poteſt fieri a quolibet ſancto, in quo Chriſtus habitat per gratiam; & hæc requirit maioritatem bonitatis ad minus, inquantum huiuſmodi. Alia eſt benedictio qua homo benedicit, ut benedictionem, quæ eſt ex merito Chriſti, inſtrumentaliter alicui applicans: & quantum ad hanc requiritur maioritas ordinis, & non virtutis.

ARTICULUS V. 76

Utrum mali ſacerdotes uſum clavium habeant.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod mali ſacerdotes uſum clavium non habeant. Ioan. enim XX. ubi uſus clavium Apoſtolis traditur, Spiritus ſancti donum præmittitur. Sed mali non habent Spiritum ſanctum. Ergo non habent uſum clavium.

2. Præterea. Nullus ſapiens Rex diſpenſationem ſui theſauri ſuo inimico committit. Sed uſus clavium in diſpenſatione conſiſtit theſauri cæleſtis Regis, qui eſt ipſa ſapientia. Ergo mali, qui per peccatum ſunt eius hoſtes, non habent uſum clavium.

3. Præterea. Auguſtinus dicit (Lib. V. de baptiſ. cont. Donatiſt. cap. XXI. ad fi.) quod *ſacramentum gratiæ dat etiam Deus per malos, ipſam vero gratiam nonniſi per ſeipſum, vel per Sanctos ſuos: & ideo remiſſionem peccatorum per ſeipſum facit, vel per ipſius columbæ membra*. Sed remiſſio peccatorum eſt uſus clavium. Ergo peccatores, qui non ſunt columbæ membra, uſum clavium non habent.

4. Præ-

Digitized by Google

4. Præterea. Interceſſio mali ſacerdotis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum: quia, ſecundum Gregorium (in Paſtorali par. 1. cap. xi. a princ.) *cum is qui diſplicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur*. Sed uſus clavium fit per quamdam interceſſionem, ut patet in forma abſolutionis. Ergo pravi ſacerdotes non habent efficacem clavium uſum.

Sed contra. Nullus poteſt ſcire de alio an ſit in ſtatu ſalutis. Si ergo nullus poſſet uti clavibus in abſolvendo, niſi exiſtens in ſtatu ſalutis, nullus ſciret ſe eſſe abſolutum: quod eſt valde inconveniens.

Præterea. Iniquitas miniſtri non poteſt auferre liberalitatem domini. Sed ſacerdos eſt ſolum miniſter. Ergo non poteſt ſua malitia donum a Deo tranſmiſſum per eum nobis auferre.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut participatio formæ, quæ eſt inducenda in effectum, non facit inſtrumentum; ita nec ſubtractio talis formæ tollit uſum inſtrumenti. Et ideo cum homo ſit tantum inſtrumentaliter agens in uſu clavium, quantumcumque ſit gratia per peccatum privatus, per quam gratiam fit remiſſio peccatorum, nullo tamen modo privatur uſu clavium.

Ad primum ergo dicendum, quod donum Spiritus ſancti exigitur ad uſum clavium, non ut ſine quo fieri non poſſit; ſed quia ſine eo incongrue fit ex parte utentis; quamvis ſubiiciens ſe clavibus effectum clavium conſequatur.

Ad ſecundum dicendum, quod Rex terrenus in theſauro ſuo defraudari, & decipi poteſt: & ideo diſpenſationem eius hoſti non committit. Sed Rex cæleſtis defraudari non poteſt: quia totum ad ipſius honorem cedit, etiam quod aliqui clavibus male utantur, quia novit ex malis elicere bona, & per malos etiam multa bona facere. Et ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus loquitur de remiſſione peccatorum, ſecundum quod ſancti homines cooperantur ad ipſam, non ex vi clavium, ſed ex merito congrui. Et ideo dicit, quod etiam per malos ſacramenta miniſtrat: & inter alia ſacramenta etiam abſolutio, quæ eſt uſus clavium, computari debet: ſed per membra columbæ, idest per ſanctos homines, facit remiſſionem peccatorum, inquantum eorum interceſſionibus peccata remittit.

Vel poteſt dici, quod membra columbæ nominat omnes ab Eccleſia non præciſos: qui enim ab eis ſacramenta recipiunt, gratiam conſequuntur, non autem qui recipiunt ab illis qui ſunt ab Eccleſia præciſi, quia ex hoc ipſo peccant, excepto baptiſmo, quem in caſu neceſſitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

Ad quartum dicendum, quod interceſſio, quam ſacerdos malus ex propria perſona facit, non habet efficaciam: ſed illa quam facit ut miniſter Eccleſiæ, habet efficaciam ex merito Chriſti. Utroque tamen modo debet interceſſio ſacerdotis populo ſubiecto prodeſſe.

ARTICULUS VI. 77

Utrum ſchiſmatici, hæretici, excommunicati, ſuſpenſi, & degradati uſum clavium habeant.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod ſchiſmatici, hæretici, excommunicati, ſuſpenſi, & degradati uſum clavium habeant. Sicut enim poteſtas clavium dependet ab ordine, ita & poteſtas conficiendi. Sed non poſſunt amittere uſum poteſtatis conficiendi: quia ſi conficiunt, confectum eſt, quamvis peccent conficientes. Ergo etiam non poſſunt amittere uſum clavium.

2. Præterea. Omnis poteſtas ſpiritualis activa in eo qui habet uſum liberi arbitrii, exit in actum, quando vult. Sed poteſtas clavium adhuc remanet in prædictis: quia cum non detur niſi in ordine, oporteret reordinari eos, quando ad Eccleſiam redeunt. Ergo cum ſit potentia activa, poſſunt in actum eius exire, cum voluerint.

3. Præterea. Spiritualis gratia magis impeditur per culpam quam per pœnam. Sed excommunicatio, & ſuſpenſio, & degradatio ſunt pœnæ quædam. Cum ergo propter culpam non amittat aliquis uſus clavium, videtur quod nec propter iſta.

Sed contra. Auguſtinus dicit (tract. cxxi. in Ioan. ſub. fi.) quod *Eccleſiæ caritas peccata dimittit*. Caritas autem eſt quæ facit Eccleſiæ unionem. Cum ergo prædicti ſint ab Eccleſiæ unione diviſi, videtur quod uſum clavium non habeant in remittendis peccatis.

Præterea. Nullus abſolvitur a peccato ſecundum hoc quod peccat. Sed aliquis a prædictis abſolutionem peccatorum pe-

tens peccat, contra præceptum Eccleſiæ faciens. Ergo per eos a peccato abſolvi non poteſt: & ſic idem quod prius.

Reſpondeo dicendum, quod in omnibus prædictis manet clavium poteſtas quantum ad eſſentiam; ſed uſus impeditur ex defectu materiæ. Cum enim uſus clavium in utente prælationem requirat reſpectu eius in quem utitur, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XVII. art. 2. ad 2.) propria materia, in qua exercetur uſus clavium, eſt homo ſubditus. Et quia per ordinationem Eccleſiæ unus ſubditur alteri, ideo etiam per Eccleſiæ prælatos poteſt ſubtrahi alicui ille qui erat ei ſubjectus. Unde cum Eccleſia hæreticos, & ſchiſmaticos, & alios huiuſmodi privet, ſubtrahendo ſubditos vel ſimpliciter, vel quantum ad aliquid, quantum ad hoc quod privati ſunt, non poſſunt uſum clavium habere.

Ad primum ergo dicendum, quod materia ſacramenti Euchariſtiæ, in quam ſuam poteſtatem exercet ſacerdos, non eſt homo, ſed panis triticeus, & in baptiſmo homo ſimpliciter. Unde ſicut ſi ſubtraheretur hæretico panis triticeus, conficere non poſſet; ita nec ſi ſubtrahatur prælato prælatio, abſolvere poterit; poteſt tamen baptizare, & conficere, quamvis ad ſui damnationem.

Ad ſecundum dicendum, quod propoſitio habet veritatem, quando non deeſt materia; ſicut eſt in propoſito.

Ad tertium dicendum, quod ex ipſa culpa non ſubtrahitur materia, ſicut per aliquam pœnam: unde pœna non impedit per contrarietatem ad effectum inducendum, ſed ratione prædicta (in corp.)

QUAESTIO XX.

De his in quos uſus clavium exerceri poteſt,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de his in quos uſus clavium exerceri poteſt. Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum ſacerdos poſſit in quemlibet hominem uti clave, quam habet.

Secundo, utrum ſacerdos poſſit ſemper ſuum ſubditum abſolvere.

Tertio, utrum aliquis poſſit uti clavibus in ſuum ſuperiorem.

ARTICULUS I. 78

Utrum ſacerdos poſſit uti clave quam habet, in quemlibet hominem.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſacerdos poſſit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Poteſtas enim clavium in ſacerdotes deſcendit ex illa divina auctoritate, qua dixit: *Accipite Spiritum ſanctum: quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis* (Ioan. XX. 22.) Sed illud indeterminate dictum eſt. Ergo poteſt ea uti in quoslibet.

2. Præterea. Clavis corporalis quæ aperit unam ſeram, aperit omnes alias eiuſdem modi. Sed omne peccatum cuiuſcumque hominis eſt einſdem rationis obſtaculum reſpectu introitus cæli. Ergo ſi poteſt unum hominem ſacerdos per clavem quam habet, abſolvere, poterit & quoſcumque alios.

3. Præterea. Sacerdotium novi Teſtamenti eſt perfectius quam veteris. Sed ſacerdos veteris Teſtamenti poterat uti ſua poteſtate quam habebat diſcernendi inter lepram & lepram, indifferenter in omnes. Ergo multo fortius ſacerdos evangelicus poteſt uti poteſtate ſua in omnes.

Sed contra eſt quod dicitur XVI. quæſt. I. (in appendice Grat. ad cap. *Adiicimus*:) *Nulli ſacerdotum liceat parochianum alterius abſolvere, aut ligare*. Ergo non quilibet poteſt quemlibet abſolvere.

Præterea. Iudicium ſpirituale debet eſſe ordinatius quam temporale. Sed in iudicio temporali non poteſt quilibet iudex quemlibet iudicare. Ergo cum uſus clavium ſit iudicium quoddam, non poteſt ſacerdos quilibet ſua clavi in quemlibet uti.

Reſpondeo dicendum, quod ea quæ circa ſingularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt. Unde ſicut præter generalia medicinæ præcepta oportet adhiberi medicos, quibus præcepta univerſalia medicinæ ſingulis infirmitatibus, ſecundum quod debent, aptentur; ita in quolibet principatu, præter illum qui univerſalia præcepta legis tradit, oportet eſſe aliquos qui ea ſingulis, ſecundum quod debent, adaptent. Et propter hoc etiam in cæleſti hierarchia ſub Poteſtatibus, quæ indiſtincte præſunt, ponuntur Principatus, qui ſingulis provinciis diſtribuuntur, & ſub his Angeli, qui ſingulis hominibus in cuſto-

diam

Digitized by Google

diam deputantur, ut patet ex his quæ dicta ſunt in II. Lib. (diſt. x. quæſt. 1. art. 1. & 2. & I. P. quæſt. cxiii. art. 1. & 2.) Unde & ita debet eſſe in prælatione Eccleſiæ militantis, ut apud aliquem eſſet prælatio indiſtincte in omnes, & ſub hoc eſſent alii, qui ſuper diverſos poteſtatem diſtinctam acciperent. Et quia uſus clavium requirit aliquam prælationis poteſtatem, per quam ille in quem uſus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus; ideo ille qui habet indiſtinctam poteſtatem ſuper omnes, poteſt uti clavibus in omnes; illi autem qui ſub eo diſtinctas poteſtates acceperunt, non in quoslibet uti poſſunt clavibus, ſed in eos tantum qui eis in ſortem venerunt: niſi in neceſſitatis articulo, ubi nemini ſacramenta ſunt deneganda.

Ad primum ergo dicendum, quod ad abſolutionem a peccato requiritur duplex poteſtas, ſcilicet poteſtas ordinis, & poteſtas iuriſdictionis. Prima quidem poteſtas æqualiter eſt in omnibus ſacerdotibus, non autem ſecunda. Et ideo ubi Dominus Ioan. xx. dedit omnibus Apoſtolis communiter poteſtatem remittendi peccata, intelligitur de poteſtate quæ conſequitur ordinem: unde & ſacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur. Sed Petro ſingulariter dedit poteſtatem dimittendi peccata Matth. xvi. ut intelligatur, quod ipſe præ aliis habet poteſtatem iuriſdictionis. Poteſtas autem ordinis, quantum eſt de ſe, ſe extendit ad omnes abſolvendos. Et ideo indeterminate Dominus dicit, *Quorum remiſeritis peccata*, intelligens tamen, quod uſus illius poteſtatis eſſe deberet, præſuppoſita poteſtate Petro collata, ſecundum ipſius ordinationem.

Ad ſecundum dicendum, quod clavis materialis non poteſt aperire niſi ſeram propriam: nec aliqua virtus activa poteſt agere niſi in propriam materiam. Materia autem propria poteſtatis ordinis efficitur aliquis per iuriſdictionem. Et ideo non poteſt aliquis clave uti in eum in quem iuriſdictio non datur.

Ad tertium dicendum, quod populus Iſrael unus populus erat, & unum tantummodo templum habebat. Unde non oportebat ſacerdotum iuriſdictiones diſtingui, ſicut nunc in Eccleſia, in qua congregantur diverſi populi, & nationes.

ARTICULUS II. 79

Utrum ſacerdos poſſit ſemper ſuum ſubditum abſolvere.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſacerdos non poſſit ſemper ſuum ſubditum abſolvere. Sicut enim Auguſtinus dicit (alius Auctor Lib. de vera & falſa pœnit. cap. xx.) in littera (IV. diſt. xix.) *nullus officio ſacerdotis uti debet, niſi immunis ab illis ſit quæ in aliis iudicat*. Sed quandoque contingit quod ſacerdos eſt particeps criminis quod ſubditus ſuus commiſit, ſicut cum mulierem ſubditam cognovit. Ergo videtur quod non ſemper poſſit in ſuos ſubditos poteſtate clavium uti.

2. Præterea. Per poteſtatem clavium homo ab omnibus defectibus curatur. Sed quandoque alicui peccato annexus eſt irregularitatis defectus, vel excommunicationis ſententia, a qua ſimplex ſacerdos abſolvere non poteſt. Ergo videtur quod non poſſit uti clavium poteſtate in illos qui talibus irretiti ſunt.

3. Præterea. Sacerdotii noſtri iudicium, & poteſtas per iudicium veteris ſacerdotii figuratur. Sed minoribus iudicibus ſecundum legem non omnia competebat diſcutere, ſed ad ſuperiores recurrebant, ut dicitur Exodi xxiv. 14. *Si quid natum fuerit quæſtionis inter vos, referetis ad eos*. Ergo videtur quod nec ſacerdos de gravioribus peccatis poſſit ſubditum ſuum abſolvere, ſed debeat ad ſuperiorem remittere.

Sed contra. Cuicumque committitur principale, committitur & acceſſorium. Sed ſacerdotibus committitur quod ſubditis ſuis Euchariſtiam diſpenſent, ad quam ordinatur abſolutio a peccatis quibuſcumque. Ergo ſacerdos ab omnibus peccatis poteſt ſubditum ſuum abſolvere, quantum eſt de clavium poteſtate.

Præterea. Gratia omne peccatum tollit, quantumcumque ſit parva. Sed ſacerdos ſacramenta diſpenſat, quibus gratia datur. Ergo, quantum eſt de poteſtate clavium, de omnibus peccatis abſolvere poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod poteſtas ordinis, quantum eſt de ſe, extendit ſe ad omnia peccata remittenda. Sed quia ad uſum huiuſmodi poteſtatis requiritur iuriſdictio, quæ a maioribus in inferiores deſcendit; ideo poteſt ſuperior ali-

qua

(1) Vulgata omittit inter vos.

qua ſibi reſervare, in quibus iudicium inferiori non committat: alias de quolibet poteſt ſimplex ſacerdos abſolvere, habens iuriſdictionem. Sunt autem quinque caſus in quibus oportet quod ſimplex ſacerdos pœnitentem ad ſuperiorem remittat. Primus eſt quando eſt ſolemnis pœnitentia imponenda, quia eius miniſter proprius eſt Epiſcopus. Secundus eſt de excommunicatis, quando inferior ſacerdos non poteſt abſolvere, utpote quando eſt a ſuperiore excommunicatus. Tertius quando invenit irregularitatem contractam, pro cuius diſpenſatione debet ad ſuperiorem remittere. Quartus de incendiariis. Quintus quando eſt conſuetudo in aliquo Epiſcopatu quod enormia crimina ad terrorem reſerventur Epiſcopo: quia conſuetudo dat, vel auſert in talibus poteſtatem.

Ad primum ergo dicendum, quod in tali caſu nec ſacerdos debet audire confeſſionem mulieris cum qua peccavit, de illo peccato, ſed debet ad alium mittere; nec illa debet ei confiteri, ſed debet petere licentiam ad alium eundi, vel ad ſuperiorem recurrere, ſi ille licentiam denegaret, tum propter periculum, tum quia eſt minor verecundia. Si tamen abſolveret, abſoluta eſſet. Quod enim Auguſtinus dicit, quod non debeat eſſe in eodem crimine, intelligendum eſt ſecundum congruitatem, non ſecundum neceſſitatem ſacramenti. (*a*)

Ad ſecundum dicendum, quod pœnitentia ab omnibus defectibus culpæ liberat, non autem ab omnibus defectibus pœnæ: quia adhuc poſt peractam pœnitentiam de homicidio aliquis remanet irregularis. Unde ſacerdos poteſt de crimine abſolvere, & pro pœna amovenda debet ad ſuperiorem remittere; niſi in excommunicatione, quia abſolutio ab ipſa debet præcedere abſolutionem a peccato: quia quamdiu aliquis eſt excommunicatus, non poteſt recipere aliquod Eccleſiæ ſacramentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hæc in quibus ſibi ſuperiores poteſtatem iuriſdictionis reſervant.

ARTICULUS III. 80

Utrum aliquis uti poſſit clavibus in ſuum ſuperiorem.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod aliquis non poſſit uti clavibus in ſuum ſuperiorem. Actus enim ſacramentalis quilibet requirit propriam materiam. Sed propria materia uſus clavium eſt perſona ſubiecta, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 6.) Ergo in eo qui non eſt ſubditus, non poteſt clavibus ſacerdos uti.

2. Præterea. Eccleſia militans imitatur triumphantem. Sed in cæleſti Eccleſia inferior Angelus numquam purgat, aut illuminat, aut perficit ſuperiorem. Ergo nec aliquis inferior ſacerdos poteſt uti actione hierarchica, quæ eſt per abſolutionem, in ſuperiorem.

3. Præterea. Iudicium pœnitentiæ debet eſſe ordinatius quam iudicium exterioris fori. Sed in exteriori foro inferior non poteſt excommunicare, aut abſolvere ſuperiorem. Ergo videtur quod nec in foro pœnitentiali.

Sed contra. Superior Prælatus etiam circumdatus eſt infirmitate, & contingit ipſum peccare. Sed remedium contra peccatum eſt poteſtas clavium. Ergo cum ipſe non poſſit in ſeipſum clave uti, quia non poteſt eſſe ſimul iudex, & reus, videtur quod poſſit inferior in ipſum clavis poteſtate uti.

Præterea. Abſolutio, quæ fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem Euchariſtiæ. Sed inferior poteſt ſuperiori Euchariſtiam diſpenſare, ſi petat. Ergo & clavium poteſtate in ipſum uti, ſi ſe ei ſubiecerit.

Reſpondeo dicendum, quod poteſtas clavium, quantum eſt de ſe, extendit ſe ad omnes, ut dictum eſt (art. præc.) Sed quod in aliquem ſacerdos non poſſit poteſtate clavium uti, contingit ex hoc quod eius poteſtas eſt ad aliquos ſpecialiter limitata. Unde ille qui limitavit, poteſt extendere in quem voluerit: & propter hoc etiam poteſtatem ei dare poteſt in ſeipſum; quamvis ipſe in ſeipſum uti clavium poteſtate non poſſit, quia poteſtas clavium requirit pro materia aliquem ſubiectum, & ita alium: ſibi ipſi enim aliquis ſubiectus eſſe non poteſt.

Ad

(a) *Vide conſtitutiones duas Benedicti XIV. alteram an. 1741. cuius initium* Sacramentum pœnitentiæ, *alteram vero an. 1745. quæ incipit* Apoſtolici muneris.

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Epiſcopus, quem ſimplex ſacerdos abſolvit, ſit ſuperior eo ſimpliciter; eſt tamen inferior eo, inquantum ei ſe ut peccatorem ſubiicit.

Ad ſecundum dicendum, quod in Angelis non poteſt accidere aliquis defectus, ratione cuius inferioribus ſuis ſuperiores ſubdantur, ſicut accidit in hominibus. Et ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod iudicium exterius eſt ſecundum homines; ſed iudicium confeſſionis eſt quoad Deum, apud quem aliquis redditur minor ex hoc quod peccat, non autem apud hominum prælationes. Et ideo in exteriori iudicio ſicut nullus in ſeipſum ſententiam dare poteſt excommunicationis, ita nec alteri committere ut ſe excommunicet. Sed in foro conſcientiæ poteſt alteri committere ſuam abſolutionem, qua ipſe uti non poſſit.

Vel dicendum, quod abſolutio in foro confeſſionis eſt principaliter poteſtatis clavium, & ex conſequenti reſpicit iuriſdictionem; ſed excommunicatio reſpicit totaliter iuriſdictionem. Quantum autem ad poteſtatem ordinis omnes ſunt æquales, non autem quantum ad iuriſdictionem. Et ideo non eſt ſimile.

QUAESTIO XXI.

De excommunicationis definitione, congruitate, & cauſa,

in quatuor articulos diviſa.

CONſequenter videndum eſt de excommunicatione. De qua primo conſiderandum eſt de definitione excommunicationis, & congruitate, & cauſa. Secundo de eo qui poteſt excommunicare, & excommunicari. Tertio de participatione cum excommunicatis. Quarto de abſolutione ab excommunicatione.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum convenienter excommunicatio definiatur.

Secundo, utrum Eccleſia debeat aliquem excommunicare.

Tertio, utrum aliquis pro aliquo temporali damno ſit excommunicandus.

Quarto, utrum excommunicatio iniuſte lata aliquem effectum habeat.

ARTICULUS I. 81

Utrum competens ſit hæc definitio excommunicationis: Excommunicatio eſt ſeparatio a communione Eccleſiæ &c.

S. Tho. IV. diſt. XVIII. *quæſt.* II. *art.* I. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod incompetens ſit hæc definitio excommunicationis a quibuſdam poſita: *Excommunicatio eſt ſeparatio a communione Eccleſiæ quoad fructum, & ſuffragia generalia.* Suffragia enim Eccleſiæ valent eis pro quibus fiunt. Sed Eccleſia orat pro eis qui extra Eccleſiam ſunt, ſicut pro hæreticis, & paganis. Ergo etiam pro excommunicatis, qui extra Eccleſiam ſunt: & ſic eis ſuffragia Eccleſiæ valent.

2. Præterea. Nullus amittit ſuffragia Eccleſiæ niſi per culpam. Sed excommunicatio non eſt culpa, ſed pœna. Ergo per excommunicationem non ſeparatur aliquis a ſuffragiis Eccleſiæ communibus.

3. Præterea. Fructus Eccleſiæ non videtur eſſe aliud quam ſuffragia: non enim poteſt intelligi de fructu bonorum temporalium, quia hæc excommunicatis non auferuntur. Ergo inconvenienter utrumque ponitur.

4. Præterea. Excommunicatio minor quædam excommunicatio eſt. Sed per eam homo non perdit ſuffragia Eccleſiæ. Ergo definitio non eſt conveniens.

Reſpondeo dicendum, quod ille qui per baptiſmum in Eccleſia ponitur, ad duo adſcribitur, ſcilicet ad cœtum fidelium, & ad participationem ſacramentorum: & hoc ſecundum præſupponit primum: quia in ſacramentis participandis etiam fideles communicant. Et ideo aliquis poteſt extra Eccleſiam fieri per excommunicationem dupliciter. Uno modo ita quod ſeparetur tantum a participatione ſacramentorum: & hæc eſt excommunicatio minor. Alio modo ita quod excludatur ab utroque: & ſic eſt excommunicatio maior, quæ hic definitur. Non autem poteſt eſſe tertium, ſcilicet quod excludatur a communione fidelium, & non a participatione ſacramentorum, ratione iam dicta: quia ſcilicet fideles in ſacramentis communicant. Sed communicatio fidelium eſt duplex:

quæ-

quædam in ſpiritualibus, ſicut ſunt mutuæ orationes, & conventus ad ſacra percipienda; quædam in corporalibus actibus legitimis: quæ quidem communicationes his verſibus continentur:

Si pro delictis anathema quis efficiatur,
Os, orare, vale, communio, menſa negatur.

Os, ſcilicet ne oſculum detur: *Orare*, ne cum excommunicatis oremus: *Vale*, ne ſalutentur: *Communio*, ne ſcilicet in ſacramentis cum ipſis aliquis communicet: *Menſa negatur*, ne aliquis cum eis in menſa comedat. Præmiſſa ergo definitio importat ſeparationem a ſacramentis, in hoc quod dicit, *quoad fructum*; & a communione fidelium quantum ad ſpiritualia, in hoc quod dicit, *& ſuffragia Eccleſiæ communia*.

Alia autem definitio invenitur, quæ datur ſecundum ſeparationem ab utriſque actibus, quæ talis eſt: *Excommunicatio eſt a qualibet licita communione fidelium ſeparatio*.

Ad primum ergo dicendum, quod pro infidelibus oratur, ſed ipſi orationis fructum non percipiunt, niſi ad fidem convertantur. Similiter & pro excommunicatis orari poteſt, quamvis non inter orationes, quæ pro membris Eccleſiæ fiunt; & tamen fructum non percipiunt, quamdiu in excommunicatione manent; ſed oratur, ut detur eis ſpiritus pœnitentiæ, ut ab excommunicatione ſolvantur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuffragia alicuius valent alicui ſecundum quod ei continuantur. Poteſt autem actio unius alteri continuari dupliciter. Uno modo ex vi caritatis, quæ omnes fideles connectit, ut ſint unum in Deo, ſicut dicitur in Pſal. CXVIII. 63. *Particeps ego ſum omnium timentium te*. Et hanc continuationem excommunicatio non intercipit: quia iuſte quis excommunicari non poteſt niſi pro culpa mortali, per quam quis a caritate iam diviſus eſt, etiamſi non excommunicetur. Iniuſta autem excommunicatio caritatem alicui auferre non poteſt; cum ſit de maximis bonis, quæ non poſſunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem ſuffragia facientis, quæ in aliquem fertur, pro quo fiunt: & hanc continuationem excommunicatio intercipit: quia Eccleſia per excommunicationis ſententiam ſeparat excommunicatos ab univerſitate fidelium, pro quibus ſuffragia facit. Unde ſuffragia Eccleſiæ eis non proſunt, quæ pro tota Eccleſia fiunt; nec ex perſona Eccleſiæ oratio pro eis inter membra Eccleſiæ fieri poteſt; quamvis aliqua perſona privata poſſit ad eorum converſionem aliquod ſuffragium per intentionem dirigere.

Ad tertium dicendum, quod fructus ſpiritualis Eccleſiæ non ſolum eſt ex ſuffragiis, ſed etiam ex perceptione ſacramentorum, & ex convictu fidelium.

Ad quartum dicendum, quod minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, ſed aliquid ipſius participat: & ideo non oportet quod totaliter ei excommunicationis definitio conveniat, ſed ſolum quoad aliquid.

ARTICULUS II. 82

Utrum Eccleſia debeat aliquem excommunicare.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Eccleſia nullum debeat excommunicare. Quia excommunicatio maledictio quædam eſt. Sed Rom. XII. prohibemur maledicere. Ergo Eccleſia excommunicare non debet.

2. Præterea. Eccleſia militans debet imitari triumphantem. Sed ut in epiſt. Iudæ legitur, *cum Michael Archangelus cum diabolo altercaretur de Moyſi corpore, non eſt auſus iudicium inferre blaſphemiæ; ſed dixit: Imperet tibi Dominus*. Ergo nec Eccleſia militans debet alicui iudicium maledictionis, vel excommunicationis inferre.

3 Præterea. Nullus eſt in manu hoſtis tradendus, niſi omnino deſperatus. Sed per excommunicationem traditur aliquis in manu Satanæ, ut patet I. Corinth. V. Cum ergo de nemine ſit deſperandum in iſta vita, Eccleſia nullum debet excommunicare.

Sed contra eſt quod Apoſtolus I. Cor. V. mandat quemdam excommunicari, ſive tradi Satanæ.

Præterea. Matth. XVIII. 17. dicitur de illo qui Eccleſiam audire contemnit: *Sit tibi ſicut Ethnicus, & Publicanus*. Sed Ethnici ſunt extra Eccleſiam. Ergo & illi qui Eccleſiam audire contemnunt, per excommunicationem extra Eccleſiam ſunt ponendi.

Reſpondeo dicendum, quod iudicium Eccleſiæ conforme debet eſſe iudicio Dei. Deus autem peccatores multipliciter punit:

nit: uno modo flagellis caſtigando, ut ad bonum eos trahat; alio modo hominem ſibi relinquendo, ut auxiliis ſubtractis, quibus a malo præpediebatur, ſuam infirmitatem cognoſcat, & humilis ad Deum redeat, a quo ſuperbus diſceſſerat. Et quantum ad utrumque Eccleſia in excommunicationis ſententia divinum iudicium imitatur. Inquantum enim aliquem a communione fidelium ſeparat, ut erubeſcat, imitatur divinum iudicium, quo per flagella caſtigat; inquantum autem a ſuffragiis, & aliis ſpiritualibus ſeparat, imitatur divinum iudicium, quo hominem ſibi relinquit, ut per humilitatem ſeipſum cognoſcens ad Deum redeat.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio poteſt eſſe dupliciter. Uno modo ita quod in malo quod irrogat, vel dicit, per intentionem ſiſtat: & ſic maledictio omnibus modis eſt prohibita. Alio modo ita quod malum quod quis maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet qui maledicitur: & ſic maledictio quandoque eſt licita, & ſalutifera; ſicut etiam medicus aliquod nocumentum infert infirmo, ut ſectionem, per quam ab infirmitate liberetur.

Ad ſecundum dicendum, quod diabolus incorrigibilis eſt: & ideo non eſt ſuſceptibilis alicuius boni per excommunicationis pœnam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipſo quod aliquis ſuffragiis Eccleſiæ privatur, triplex incommodum incurrit, per tria quæ quis ex ſuffragiis Eccleſiæ conſequitur. Valent enim ad augmentum gratiæ eis qui eam habent, vel ad merendum eis qui non habent: & quantum ad hoc Magiſter Sententiarum dicit (IV. diſt. XVIII.) quod *gratia Dei per excommunicationem ſubtrahitur*. Valent etiam ad cuſtodiam virtutis: & quantum ad hoc dicit, quod *protectio ſubtrahitur*, non quod omnino a Dei providentia excludatur excommunicatus, ſed ab illa protectione qua filios Eccleſiæ ſpecialiori modo cuſtodit. Valent etiam ad defenſionem ab hoſte: & quantum ad hoc dicit, quod *diabolo maior poteſtas ſæviendi in ipſum datur & ſpiritualiter, & corporaliter*. Unde in primitiva Eccleſia, quando oportebat per ſigna homines ad fidem invitare, ſicut Spiritus ſancti donum viſibili ſigno manifeſtabatur, ita & excommunicatio corporali vexatione a diabolo innoteſcebat. Nec eſt inconveniens, ſi ille qui non eſt deſperatus, hoſti detur: quia non datur quaſi damnandus, ſed quaſi corrigendus; cum in poteſtate Eccleſiæ ſit ex eius manu ipſum, cum voluerit, eripere.

ARTICULUS III. 83

Utrum aliquis pro aliquo temporali damno debeat excommunicari.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari. Quia pœna non debet excedere culpam. Sed pœna excommunicationis eſt privatio alicuius boni ſpiritualis, quod omnibus bonis temporalibus præeminet. Ergo pro temporalibus nullus eſt excommunicandus.

2. Præterea. Nulli malum pro malo reddere debemus, ſecundum Apoſtoli præceptum (Rom. XII.) Sed hoc eſſet malum pro malo reddere, ſi pro tali damno quis excommunicaretur. Ergo nullo modo hoc debet fieri.

Sed contra eſt quod Petrus Ananiam, & Saphiram pro defraudatione pretii agri ſententia mortis damnavit (Act. V.) Ergo & Eccleſiæ licet pro temporalibus damnis excommunicare.

Reſpondeo dicendum, quod per excommunicationem iudex eccleſiaſticus excommunicatos excludit a regno quodammodo. Unde cum non debeat a regno excludere niſi indignos, ut ex definitione clavis patuit (quæſt. XVII. art. 2.) nec aliquis reddatur dignus, niſi per peccatum mortale caritatem amiſerit, quæ eſt via ducens ad regnum; ideo nullus excommunicari debet niſi pro peccato mortali. Et quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus temporalibus, aliquis mortaliter peccat, & contra caritatem facit; ideo pro damno temporali illato Eccleſia aliquem excommunicare poteſt. Sed quia excommunicatio eſt graviſſima pœnarum, pœnæ autem medicinæ ſunt, ſecundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. III. a princ.) ſapientis autem medici eſt a levioribus incipere medicinis, & minus periculoſis; ideo excommunicatio infligi non debet etiam pro peccato mortali, niſi contumax fuerit, vel non veniendo ad iudicium, vel ante terminationem iudicii ſine licentia recedendo, vel determinationi non parendo. Tunc enim, poſtquam monitus fuerit, ſi obedire contempſerit, contumax reputatur; & excommunicari debet a iudice iam non habente quid contra ipſum faciat amplius.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod culpæ quantitas non menſuratur ex nocumento quod quis facit, ſed ex voluntate qua quis facit, contra caritatem agens. Et ideo quamvis pœna excommunicationis excedat nocumentum, non tamen excedit quantitatem culpæ.

Ad ſecundum dicendum, quod cum aliquis per pœnam aliquam corrigitur, non redditur ei malum, ſed bonum: quia pœnæ medicinæ ſunt, ut dictum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 84

Utrum excommunicatio iniuſte lata aliquem effectum habeat.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod excommunicatio iniuſte lata nullo modo effectum habeat. Quia per excommunicationem protectio, & gratia Dei ſubtrahitur: quæ non poteſt iniuſte ſubtrahi. Ergo excommunicatio iniuſte lata non habet effectum.

2. Præterea. Hieronymus dicit (ſup. illud Matth. XVI. *Tibi dabo claves*,) quod *eſt de ſupercilio Phariſæorum, æſtimare eſſe ligatum, vel ſolutum, qui ligatur, vel ſolvitur injuſte*. Sed eorum ſupercilium erat ſuperbum, & erroneum. Ergo excommunicatio iniuſta nullum habet effectum.

Sed contra. Secundum Gregorium (hom. XXVI. in Evang. cir. med.) *ſententia Paſtoris, ſive iuſta, ſive iniuſta, timenda eſt*. Non autem eſſet timenda, niſi aliquid noceret etiam iniuſta. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod excommunicatio poteſt dici iniuſta dupliciter. Uno modo ex parte excommunicantis; ſicut cum ex odio, vel ex ira aliquis excommunicat: & tunc excommunicatio nihilominus habet effectum ſuum, quamvis ille qui excommunicat, peccet: quia iſte iuſte patitur, quamvis ille iniuſte faciat. Alio modo ex parte ipſius excommunicationis, vel quia cauſa excommunicationis eſt indebita, vel quia fertur ſententia, iuris ordine prætermiſſo: & tunc ſi ſit talis error ex parte ſententiæ, qui ſententiam nullam eſſe faciat, non habet effectum, quia non eſt excommunicatio; ſi autem talis error non annullet ſententiam, habet effectum ſuum; & debet excommunicatus humiliter obedire (& erit ei ad meritum) & vel ad ſuperiorem petere ab excommunicante, vel abſolutionem iudicem recurrere. Si autem contemneret, eo ipſo mortaliter peccaret. Contingit autem quandoque quod ſit debita cauſa ex parte excommunicantis, quæ non eſt debita ex parte excommunicati; ſicut cum aliquis pro falſo crimine in iudicio probato excommunicatur: & tunc ſi humiliter ſuſtinet, humilitatis meritum recompenſat excommunicationis damnum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo gratiam Dei iniuſte amittere non poſſit; poteſt tamen amittere illa iniuſte quæ ex parte noſtra ſunt, quæ ad gratiam Dei diſponunt; ſicut patet ſi ſubtrahatur alicui doctrinæ verbum, quod ei debetur. Et hoc modo excommunicatio gratiam Dei ſubtrahere dicicitur, ut ex prædictis patet (art. 2. huquæſt. ad 3.)

Ad ſecundum dicendum, quod Hieronymus loquitur quantum ad culpam, & non quantum ad pœnas, quæ poſſunt etiam iniuſte infligi a rectoribus Eccleſiarum.

QUAESTIO XXII.

De his qui poſſunt excommunicare, & excommunicari,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de his qui poſſunt excommunicare, & excommunicari.

Circa quod quæruntur ſex.

Primo, utrum quilibet ſacerdos poſſit excommunicare.

Secundo, utrum non ſacerdos excommunicare poſſit.

Tertio, utrum excommunicatus, vel ſuſpenſus poſſit alium excommunicare.

Quarto, utrum aliquis ſeipſum, vel æqualem, vel ſuperiorem poſſit excommunicare.

Quinto, utrum aliqua univerſitas excommunicari poſſit.

Sexto, utrum ſemel excommunicatus excommunicari poſſit ulterius.

ARTICULUS I. 85

Utrum quilibet ſacerdos poſſit excommunicare.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod quilibet ſacerdos poſſit excommunicare. Excommunicatio enim eſt actus clavium. Sed quilibet ſacerdos ha-

bet claves. Ergo quilibet ſacerdos poteſt excommunicare.

2. Præterea. Maius eſt abſolvere, & ligare in foro pœnitentiæ quam in foro iudicii. Sed quilibet ſacerdos poteſt ſibi ſubditos in foro pœnitentiali abſolvere, & ligare. Ergo etiam poteſt ſibi ſubditos quilibet ſacerdos excommunicare.

Sed contra. Ea in quibus imminet periculum, ſunt maioribus reſervanda. Sed pœna excommunicationis eſt valde periculoſa, niſi cum moderamine fiat. Ergo non debet cuilibet ſacerdoti committi.

Reſpondeo dicendum, quod in foro conſcientiæ cauſa agitur inter hominem & Deum; in foro autem exterioris iudicii cauſa agitur hominis ad hominem. Et ideo abſolutio, vel ligatio quæ unum hominem obligat quoad Deum tantum, pertinet ad forum pœnitentiæ, ſed illa quæ hominem obligat in comparatione ad alios homines, ad forum publicum exterioris iudicii pertinet. Et quia homo per excommunicationem a communione fidelium ſeparatur, ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet. Et ideo illi ſoli poſſunt excommunicare qui habent iuriſdictionem in foro iudiciali. Et propter hoc ſoli Epiſcopi propria auctoritate, & maiores prælati ſecundum communiorem opinionem poſſunt excommunicare; ſed presbyteri parochiales nonniſi ex commiſſione eis facta, vel in certis caſibus; ſicut in furto, & rapina, & huiuſmodi, in quibus eſt eis a iure conceſſum quod excommunicare poſſint. Alii autem dixerunt, quod etiam ſacerdotes parochiales poſſunt excommunicare. Sed prædicta opinio eſt rationabilior.

Ad primum ergo dicendum, quod excommunicatio non eſt actus clavis directe, ſed magis reſpectu exterioris iudicii. Sed ſententia excommunicationis, quamvis in interiori iudicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, ſecundum quod Eccleſia militans eſt via ad triumphantem; ideo etiam talis iuriſdictio, per quam homo excommunicare poteſt, clavis poteſt dici. Et ſecundum hoc a quibuſdam diſtinguitur, quod eſt clavis ordinis, quam omnes ſacerdotes habent; & clavis iuriſdictionis in foro iudiciali, quam habent ſoli iudices exterioris fori. Utramque tamen Deus Petro contulit Matth. XVI. & ab ipſo in alios deſcendit, qui utramvis habent.

Ad ſecundum dicendum, quod ſacerdotes parochiales habent quidem iuriſdictionem in ſubditos ſuos quantum ad forum conſcientiæ, ſed non quantum ad forum iudiciale: quia non poſſunt conveniri coram eis in cauſis contentioſis. Et ideo excommunicare non poſſunt, ſed abſolvere poſſunt in foro pœnitentiali. Et quamvis forum pœnitentiale ſit dignius; tamen in foro iudiciali maior ſolemnitas requiritur, quia in eo oportet quod non ſolum Deo, ſed etiam homini ſatisfiat.

ARTICULUS II. 86

Utrum non ſacerdotes excommunicare poſſint.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non ſacerdotes excommunicare non poſſint. Quia excommunicatio eſt actus clavium, ut in IV. Sententiarum (diſt. XVIII.) dicitur. Sed non ſacerdotes non habent claves. Ergo excommunicare non poſſunt.

2. Præterea. Plus requiritur ad excommunicationem quam ad abſolutionem in foro pœnitentiæ. Sed non ſacerdos in foro pœnitentiæ abſolvere non poteſt. Ergo nec excommunicationem inferre.

Sed contra eſt quod Archidiaconi Legati, & Electi excommunicant: qui quandoque non ſunt ſacerdotes. Ergo non ſolum ſacerdotes excommunicare poſſunt.

Reſpondeo dicendum, quod ſacramenta, in quibus gratia confertur, diſpenſare ad ſolos ſacerdotes pertinet: & ideo ipſi ſoli poſſunt abſolvere, & ligare in foro pœnitentiali. Sed excommunicatio non directe reſpicit gratiam, ſed ex conſequenti, inquantum homo ſuffragiis Eccleſiæ privatur, quæ ad gratiam diſponunt, vel in gratia conſervant. Et ideo etiam non ſacerdotes, dummodo iuriſdictionem habeant in foro contentioſo, poſſunt excommunicare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem iuriſdictionis.

Ad ſecundum dicendum, quod iſta duo ſe habent ſicut excedentia, & exceſſa: & ideo alicui competit unum cui non competit aliud.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS III. 87

Utrum excommunicatus, vel ſuſpenſus poſſit alium excommunicare.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod excommunicatus, vel ſuſpenſus poſſit alium excommunicare. Ille enim qui eſt excommunicatus, vel ſuſpenſus, neque ordinem, neque iuriſdictionem amittit: quia neque reordinatur, cum abſolvitur, neque cura iterum ei committitur. Sed excommunicatio non requirit niſi odinem, vel iuriſdictionem. Ergo etiam excommunicatus, vel ſuſpenſus excommunicare poteſt.

2 Præterea. Maius eſt conficere corpus Chriſti quam excommunicare. Sed tales conficere poſſunt. Ergo & excommunicare.

Sed contra. Ligatus corporaliter non poteſt alium ligare. Sed vinculum ſpirituale eſt fortius quam corporale. Ergo excommunicatus non poteſt alium excommunicare; cum excommunicatio ſit vinculum ſpirituale.

Reſpondeo dicendum, quod uſus iuriſdictionis eſt in comparatione ad alium hominem. Et ideo cum omnis excommunicatus a communione fidelium ſeparetur, quilibet excommunicatus uſu iuriſdictionis privatur. Et quia excommunicatio eſt iuriſdictionis, ideo excommunicatus excommunicare non poteſt: & eadem ratio eſt de ſuſpenſo a iuriſdictione. Si enim ſit ſuſpenſus ab ordine tantum, tunc non poteſt ea quæ ſunt ordinis, ſed poteſt ea quæ ſunt iuriſdictionis; & e contra ſi ſit ſuſpenſus a iuriſdictione, & non ab ordine, non poteſt ea quæ ſunt iuriſdictionis, ſed poteſt ea quæ ſunt ordinis; ſi autem ab utroque, tunc neutrum poteſt. (*a*)

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis excommunicatus, vel ſuſpenſus non amittat iuriſdictionem, amittit tamen iuriſdictionis uſum.

Ad ſecundum dicendum, quod conficere conſequitur poteſtatem characteris, qui indelebilis eſt; & ideo homo ex quo characterem ordinis habet, ſemper poteſt conficere, licet non ſemper ei liceat. Secus autem eſt de excommunicatione, quæ iuriſdictionem ſequitur, quæ auferri poteſt, & ligari.

ARTICULUS IV. 88

Utrum aliquis poſſit ſeipſum, vel æqualem, vel ſuperiorem excommunicare.

S. Thom. IV. diſt. XVIII. *quæſt.* 1. *art.* 3. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod aliquis poſſit ſeipſum, vel æqualem, vel ſuperiorem excommunicare. Quia Angelus Dei maior erat Paulo Matth. XI. 11. *Qui minor eſt in regno cælorum, maior eſt illo*, quo *nemo inter natos mulierum maior*. Sed Paulus excommunicavit Angelum de cælo, ut patet Galat. 1 Ergo homo poteſt ſuperiorem excommunicare.

2. Præterea. Sacerdos aliquando excommunicat in generali pro furto, vel pro aliquo huiuſmodi. Sed poteſt contingere quod ipſemet fecit, vel ſuperior, aut æqualis. Ergo aliquis poteſt ſe, vel æqualem, vel ſuperiorem excommunicare.

3. Præterea. Aliquis poteſt ſuperiorem abſolvere in foro pœnitentiali, vel æqualem; ſicut cum Epiſcopi ſuis ſubditis confitentur, & cum unus ſacerdos alteri venialia confitetur. Ergo videtur quod etiam excommunicare aliquis ſuperiorem, vel æqualem poſſit.

Sed contra. Excommunicatio eſt actus iuriſdictionis. Sed aliquis non habet in ſe iuriſdictionem, quia in eadem cauſa non poteſt quis eſſe iudex, & reus, nec iterum in ſuperiorem, vel æqualem. Ergo non poteſt aliquis ſuperiorem, vel æqualem, aut ſe excommunicare.

Reſpondeo dicendum, quod cum per iuriſdictionem aliquis conſtituatur in gradu ſuperioritatis reſpectu eius in quem habet

(a) *Nicolaius hæc addit in textu*. Hinc Cæleſtinus Papa ſcribens ad Epiſcopos Orientales (ut in Decret. cauſ. XXIV. quæſt. 1. cap. *Ait* refert Nicolaus I.) hæc decernit. „ Si quis ab Epiſcopo Neſtorio „ excommunicatus eſt, vel exutus clerici aut Antiſtitis dignitate, hunc in noſtra communione durare „ manifeſtum eſt, nec iudicamus eum remotum: quia non poterat quemquam eius removere ſententia „ qui ſe iam præbuerat ipſe removendum. “ Et cap. *Miramur* Nicolaus prædictus paulo infra: „ Miramur quomodo excommunicati, ad iudicandum recepti ſint, cum ſecundum apoſtolicos canones in communione ſola ſine commendatitiis litteris recipi prohibeantur. Abſurdum enim eſt ut cui non licet etiam cum minimis iuxta ſacros regulas communicare, liceat penes vos etiam de maioribus iudicare. “ Ut & cap. *Audivimus* ibidem Adrianus II. Valeriano Epiſcopo & poſtea Martyri ſcribens: „ Audivimus „ (inquit) quod Henricus dictus Ravennas Archiepiſcopus viſus ſit te excommunicare. Verum quia excommunicatus excommunicare te non potuit, apoſtolica auctoritate te tuoſque abſolvendo mandamus „ exinde numquam curare &c. “

Digitized by Google

habet iuriſdictionem, quia iudex eſt eius; ideo nullus habet in ſeipſum, vel in ſuperiorem, vel æqualem iuriſdictionem: & per conſequens nullus poteſt ſeipſum excommunicare, vel ſuperiorem, aut æqualem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus loquitur ſub hypotheſi, ideſt ſi poneretur Angelus peccare: ſic enim non eſſet Apoſtolo ſuperior, ſed inferior. Nec eſt inconveniens quod in conditionalibus, quarum antecedentia impoſſibilia ſunt, & conſequentia impoſſibilia ſint.

Ad ſecundum dicendum, quod in tali caſu nullus excommunicatur, quia par in parem non habet imperium.

Ad tertium dicendum, quod abſolutio, & ligatio in foro confeſſionis eſt quoad Deum tantum, apud quem aliquis alio ſuperior redditur inferior per peccatum; ſed excommunicatio eſt in iudicio exteriori, in quo aliquis non amittit ſuperioritatem ex hoc ipſo quod peccat. Unde non eſt ſimilis ratio de utroque foro. Et tamen etiam in foro confeſſionis aliquis non poteſt ſeipſum abſolvere, nec ſuperiorem, aut æqualem de mortali, niſi ex commiſſione ſibi facta. De venialibus autem poteſt: quia venialia ex quibuslibet ſacramentis gratiam conferentibus remittuntur: unde remiſſio venialium ſequitur poteſtatem ordinis.

ARTICULUS V. 89

Utrum in aliquam univerſitatem ſententia excommunicationis ferri poſſit.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod in aliquam univerſitatem ſententia excommunicationis ferri poſſit. Contingit enim quod aliqua univerſitas ſibi in malitia colligatur. Sed pro malitia in qua aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri. Ergo poteſt in aliquam univerſitatem ferri excommunicatio.

2. Præterea. Illud quod eſt graviſſimum in excommunicatione, eſt ſeparatio a ſacramentis Eccleſiæ. Sed aliquando tota civitas interdicitur a divinis. Ergo & excommunicari univerſitas aliqua poteſt.

Sed contra eſt Gloſſa Auguſtini (interl. ſup. illud, *Vis, imus &c.* & hab. ex Aug. epiſt. ccl. al. lxxv. & cap. *Si habes*, xxiv. quæſt. iii. & cap. *Romana* de ſent. excom. in vi.) Matth. xiii. quæ dicit, quod *princeps, & multitudo non eſt excommunicanda*.

Reſpondeo dicendum, quod excommunicari non debet aliquis niſi pro peccato mortali. Peccatum autem in actu conſiſtit: actus autem non eſt communitatis, ſed ſigularium perſonarum ut frequenter. Et ideo ſinguli de communitate excommunicari poſſunt, non autem ipſa communitas. Et ſi quandoque etiam actus ſit alicuius totius multitudinis, ut quando multi navem trahunt, quam nullus per ſe trahere poſſet; tamen non eſt probabile quod aliqua communitas ita tota ad malum conſentiat, quin aliqui ſint diſſentientes. Et quia *non eſt Dei, qui iudicat omnem terram, ut condemnet iuſtum cum impio*, ut dicitur Geneſ. xviii. ideo Eccleſia, quæ Dei iudicium imitari debet, ſatis provide ſtatuit ut communitas non excommunicetur, ne cum loliis, & zizaniis ſimul eradicetur & triticum.

Ad primum ergo patet ſolutio ex dictis, nempe quod credibile non eſt communitatem totam in malitia colligari.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuſpenſio non tanta pœna eſt, quanta excommunicatio: quia ſuſpenſi non fraudantur Eccleſiæ ſuffragiis, ſicut excommunicati. Unde etiam aliquis ſine peccato proprio ſuſpenditur; ſicut & totum Regnum ponitur ſub interdicto pro peccato Regis. Et ideo non eſt ſimile de excommunicatione, & ſuſpenſione.

ARTICULUS VI. 90

Utrum ille qui ſemel eſt excommunicatus, excommunicari poſſit ulterius.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod ille qui ſemel eſt excommunicatus, ulterius excommunicari non poſſit. Nam I. Cor. v. 12. dicit Apoſtolus: *Quid enim mihi de his qui foris ſunt, iudicare?* Sed excommunicati iam ſunt extra Eccleſiam. Ergo ſuper eos Eccleſia iudicium non habet, ut poſſit eos iterum excommunicare.

2. Præterea. Excommunicatio eſt ſeparatio quædam a divinis, & a communione fidelium. Sed poſtquam eſt aliquis privatus aliquo, non poteſt iterum illo privari. Ergo unus excommunicatus non poteſt iterum excommunicari.

Sed contra. Excommunicatio quædam pœ-

Digitized by Google

pœna eſt, & medicinale remedium. Sed pœnæ omnes, & medicinæ iterantur, cum cauſa exigit. Ergo & excommunicatio iterari poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod ille qui excommunicatus eſt una excommunicatione, poteſt iterum excommunicari vel per eiuſdem excommunicationis iterationem ad maiorem ſui confuſionem, ut ſic a peccato reſiliat, vel propter alias cauſas: & tunc tot ſunt principales excommunicationes, quot cauſæ pro quibus aliquis excommunicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus loquitur de paganis, & aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati ſint populo Dei. Sed quia character baptiſmalis, quo quis populo Dei annumeratur, eſt indelebilis, ideo ſemper remanet baptizatus aliquo modo de Eccleſia: & ſic Eccleſia ſemper de ipſo iudicare poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod privatio, quamvis non recipiat *magis*, & *minus* ſecundum ſe; recipit tamen *magis*, & *minus* ſecundum cauſam ſuam: & ſecundum hoc excommunicatio poteſt iterari: & magis eſt elongatus a ſuffragiis Eccleſiæ qui pluries eſt excommunicatus, quam qui ſemel tantum.

QUAESTIO XXIII.

De participatione cum excommunicatis, in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de participatione cum excommunicatis.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum liceat excommunicato participare in pure corporalibus.

Secundo, utrum participans excommunicato ſit excommunicatus.

Tertio, utrum participare excommunicato in caſibus non conceſſis ſemper ſit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 91

Utrum excommunicato liceat communicare in pure corporalibus.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod liceat excommunicato communicare in pure corporalibus. Excommunicatio enim eſt actus clavium. Sed poteſtas clavium ſe extendit ad ſpiritualia tantum. Ergo per excommunicationem non prohibetur quin unus alii in corporalibus communicare poſſit.

2 Præterea. *Quod eſt inſtitutum pro caritate, contra caritatem non militat.* (Vide quæſt. XI. art. 1. arg. 1.) Sed ex præcepto caritatis tenemur inimicis ſubvenire; quod ſine aliqua communicatione fieri non poteſt. Ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. v. 11. *Cum eiuſmodi nec cibum ſumere.*

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt excommunicatio. Una eſt minor, quæ ſeparat tantum a participatione ſacramentorum, ſed non a communione fidelium. Et ideo tali excommunicato licet communicare; ſed non licet ei ſacramenta conferre. Alia eſt maior excommunicatio: & hæc ſeparat hominem a ſacramentis Eccleſiæ, & a communione fidelium. Et ideo tali excommunicatione excommunicato communicare non licet. Sed quia Eccleſia excommunicationem ad medelam, & non ad interitum inducit, ideo excipiuntur ab hac generalitate quædam, in quibus communicare licet, ſcilicet in his quæ pertinent ad ſalutem: quia de talibus homo licite poteſt cum excommunicato loqui; poteſt etiam & alia verba interſerere, ut ſacilius ſalutis verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quædam perſonæ, ad quos ſpecialiter pertinet proviſio excommunicati; ſcilicet uxor, filius, ſervus, ruſticus, & ſerviens. Sed hoc intelligendum eſt de filiis non emancipatis: alias tenerentur vitare patrem. De aliis autem intelligitur, quod licet excommunicato communicare, ſi ante excommunicationem ſe ei ſubdiderant, non autem ſi poſt. Quidam autem intelligunt e converſo, ſcilicet quod ſuperiores poſſunt licite communicare inferioribus. Alii vero contrarium dicunt. Sed ad minus in his communicare eis debent in quibus ſunt eis obligati: quia ſicut inferiores obligantur ad obſequium ſuperiorum, ita ſuperiores ad providentiam inferiorum. Sunt etiam quidam caſus excepti; ſicut quando ignoratur excommunicatio; & quando aliqui ſunt peregrini, & viatores in terra excommunicatorum, qui licite poſſunt ab eis emere, vel etiam accipere eleemoſynam. Et ſimiliter ſi aliquis videat excommunicatum in neceſſitate: quia tunc ex præcepto caritatis tenetur ei providere. Et iſta hoc verſu continentur:

Ut-

Digitized by Google

Utile, lex, humile, res ignorata, neceſſe.

Ut *utile* referatur ad verba ſalutis, *lex* ad matrimonium, *humile* ad ſubiectionem: cetera patent. (*a*)

Ad primum ergo dicendum eſt, quod corporalia ad ſpiritualia ordinantur. Et ideo poteſtas quæ ſe extendit ad ſpiritualia, etiam ad corporalia ſe extendere poteſt; ſicut ars quæ eſt de fine, imperat de his quæ ſunt ad finem.

Ad ſecundum dicendum, quod in illo caſu in quo aliquis ex præcepto caritatis communicare tenetur, non prohibetur, ut ex dictis patet (in cor. art.)

ARTICULUS II.

Utrum participans excommunicato ſit excommunicatus.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod participans excommunicato non ſit excommunicatus. Plus enim ſeparatus eſt ab Eccleſia Gentilis quam excommunicatus. Sed ille qui participat Gentili, aut Iudæo, non eſt excommunicatus. Ergo nec ille qui participat excommunicato Chriſtiano.

2. Præterea. Si ille qui participat alicui excommunicato, eſt excommunicatus, eadem ratione qui participat participanti, erit excommunicatus; & ſic in infinitum procedetur: quod videtur abſurdum. Ergo non eſt excommunicatus qui excommunicato participat.

Sed contra eſt quod excommunicatus eſt poſitus extra communionem. Ergo qui ei communicat, a communione Eccleſiæ recedit: & ſic videtur quod ſit excommunicatus.

Reſpondeo dicendum, quod excommunicatio poteſt in aliquem ferri dupliciter: aut ita quod ipſe ſit excommunicatus cum omnibus ei participantibus; & tunc
92 non eſt dubium quod quicumque participat ei, eſt excommunicatus maiori excommunicatione: aut eſt excommunicatus ſimpliciter; & tunc aut participat aliquis ei in crimine, ei præbendo conſilium, auxilium, aut favorem; & ſic iterum eſt excommunicatus maiori excommunicatione: aut participat in aliis, ſicut in verbo, vel in oſculo, vel in menſa: & ſic eſt excommunicatus minori excommunicatione. (*b*)

(*a*) *Hac in textu addit Nicolaius*. Nempe *res ignorata*, & *neceſſe*. Hinc in Decretis cauſa xi. q. iii. Gregorius VII ut cap. *Quoniam* ex Concilio Romæ habito videre eſt: „ Quoniam (inquit) multos pec„ catis noſtris exigentibus pro cauſa excommunicationis perire quotidie cernimus, partim ignorantia, „ partim nimia ſimplicitate, partim timore, partim etiam neceſſitate, devicti miſericordia, ſententiam „ anathematis ad tempus, prout poſſumus, opportune temperamus. Apoſtolica itaque auctoritate ab „ anathematis vinculo ſubtrahimus uxores, liberos (id eſt filios,) ſervos, ancillas, ſeu mancipia, nec „ non ruſticos ſervientes, & omnes alios qui non adeo curiales ſunt ut eorum conſilio ſcelera perpetrentur, & eos qui ignoranter excommunicatis communicant. Quicumque autem orator, ſive „ peregrinus, aut viator in terram excommunicatorum devenerit, ubi non poſſit emere, vel non habeat „ unde emat, ab excommunicatis accipiendi licentiam damus. Et ſi quis excommunicatis non in ſuſtentationem ſuperbiæ, ſed humanitatis cauſa dare aliquid voluerit, non prohibemus. " Per oratorem porro ſupra ſubintelligi poteſt ille qui plam peregrinationem ſuſcipiens ad quemvis locum ſanctum, vel ſpeciali devotione deputatum, orationis cauſa venit; quamvis apud Ivonem part. xiv. cap. xliii. habeatur *arator*, non *orator*; quaſi ſubintelligat eum qui ob neceſſitatem quamdam ad excolendam terram in alienas oras vel regiones pergit. Innocentius item III. ad Doctores Bononienſes Decretorum Extra de ſententia excommunicationis cap. *Inter alia* ſic explicat prædictum Gregorii canonem quoad ſervos, ut ſi iam ſervi erant ante prolatam ſententiam excommunicationis in dominos, ad idem obſequium poſtmodum teneantur; ſin minus, addicere ſe illorum obſequio ac ſervituti non debeant, quamdiu excommunicatio perſeverat. Quod ſic explicare ſe dicit propter quoſdam varie ſuper ea re diſceptantes, *ut unde ius precedit, inde interpretatio quoque procedat &c.* Et cap. *Si vere*, (eſt autem ad univerſos centum ſignatos) *cantum in ſine*, ait, *ut ſi quiſquam per terram quorumlibet excommunicatorum tranſierit, neceſſaria emere, ac recipere poſſit ab iiſdem:* & quod *ſi pater familias excommunicatione fuerit innodatus, a participatione illius familia excuſetur*.

(*a*) *Hucuſque S. Thomas; tum hæc Nicolaius*. Hinc in Decretis cauſa xi. quæſt. iii. cap. *Sicut Apoſtoli* ex Fabiano Papa, & ex can. xi. Apoſtolorum: „ Si quis cum excommunicatis, averſando regulas, ſcien„ ter (ſaltem in domo) ſimul locutus fuerit, aut oraverit, ille communione privetur. " Et ex Calixto Papa epiſt. 2. „ Excommunicatos quoſcumque nullos recipiat, nec cum eis in oratione, cibo, aut potu, „ aut oſculo communicet, nec eis *Ave* dicat: quia quicumque in his vel in aliis prohibitis ſcienter ex„ communicatis communicaverit, iuxta inſtitutionem Apoſtolorum ipſe ſimili excommunicationi ſubia„ cebit. " Et mox ex Iſidoro in Regula cap. xviii. „ Cum excommunicato neque orare neque loqui „ (niſi quæ ad eamdem excommunicationem pertinent) neque veſci liceat. Si quis enim cum eo aut „ palam, aut abſconſe locutus fuerit, ſtatim cum eo communem excommunicationis contrahet pœ„ nam. " Ut & ex Concilio Chartaginenſi IV. cap. lxxiii. „ Qui communicaverit, vel oraverit cum ex„ communicato, ſi laicus eſt, excommunicetur; ſi clericus, deponatur. " Sed enucleatius infra cap. *Sanctis* ex Urbano II. ad Epiſcopum Conſtantienſem: „ Sanctis canonibus cautum eſt ut qui excommunicatis „ communicaverit, excommunicetur; eo tamen moderamine ut quicumque ignorantia, ſeu timore, ſeu „ neceſſitate cuiuſcumque maximi negotii eorum ſe convictu contaminaverit, cum minoris pœnitentiæ medi„ cina ſocietatis noſtræ participationem ſortiatur; eos vero qui aut ſpontanee, aut negligenter incide„ rint, ſub ea volumus diſciplinæ coercitione ſuſcipi, ut ceteris metus incutiatur &c. "

Ad primum ergo dicendum, quod Eccleſia non ita intendit corrigere infideles, ſicut fideles, quorum cura ſibi incumbit: & ideo non ita arcet a communione infidelium, ſicut a communione fidelium illos quos excommunicat, ſuper quos habet aliquam poteſtatem.

Ad ſecundum dicendum, quod excommunicato minori excommunicatione licet communicare: & ſic excommunicatio non tranſit in tertiam perſonam.

ARTICULUS III. 93

Utrum participare cum excommunicato in caſibus non conceſſis ſemper ſit peccatum mortale.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod participare cum excommunicato in caſibus non conceſſis ſemper ſit peccatum mortale. Quia Decretalis quædam (cap. *Sacris*, de his quæ vi, metuque &c.) reſpondet, quod *propter metum mortis non debet aliquis excommunicato communicare: quia aliquis debet prius ſubire mortem quam mortaliter peccet*. Sed hæc ratio nulla eſſet, niſi participare cum excommunicato ſemper eſſet peccatum mortale. Ergo &c.

2. Præterea. Facere contra præceptum Eccleſiæ eſt peccatum mortale. Sed Eccleſia præcipit quod excommunicato nullus communicet. Ergo participare cum excommunicato eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Nullus arcetur a perceptione Euchariſtiæ pro peccato veniali. Sed ille qui participat excommunicato in caſibus non conceſſis, arcetur a perceptione Euchariſtiæ, quia incurrit minorem excommunicationem. Ergo participans excommunicato in caſibus non conceſſis peccat mortaliter.

4. Præterea. Nullus debet excommunicari maiori excommunicatione, niſi pro peccato mortali. Sed aliquis ſecundum iura (cap. III. IV. XVI. & ſeq. XI. quæſt. III.) poteſt excommunicari maiori excommunicatione propter hoc quod excommunicato participat. Ergo participare excommunicato eſt peccatum mortale.

Sed contra. A peccato mortali nullus poteſt abſolvere, niſi ſuper eum habeat iuriſdictionem. Sed quilibet ſacerdos poteſt abſolvere a participatione cum excommunicatis. Ergo non eſt peccatum mortale.

Præterea. Pro menſura peccati debet eſſe pœnæ modus. (Deut. XXVI.) Sed pro participatione cum excommunicatis ſecundum communem conſuetudinem non ponitur pœna debita mortali peccato, ſed magis debita veniali. Ergo non eſt peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod quandocumque aliquis participat excommunicato vel verbo, vel quocumque dictorum modorum (art. præc.) ſecundum quos ei communicare non licet, peccat mortaliter; niſi in caſibus a iure conceſſis (cap. *Quoniam* XI. quæſt. III.) Sed quia hoc videtur valde grave, quod homo pro uno verbo levi, quo excommunicatum alloquitur, mortaliter peccet, & multis excommunicantes laqueum damnationis iniicerent, quod in eos retorqueretur; ideo aliis probabilius videtur quod non ſemper peccet mortaliter, ſed ſolum quando in crimine illi participat, vel in divinis, vel in contemptum Eccleſiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur de participatione in divinis.

Vel dicendum eſt, quod ſimilis ratio eſt de peccato mortali, & de veniali, quantum ad hoc quia ſicut peccatum mortale non poteſt bene fieri, ita nec veniale: & ideo ſicut homo debet prius ſuſtinere mortem quam peccet mortaliter; ita etiam quam peccet venialiter, illo modo debiti quo debet venialia vitare.

Ad ſecundum dicendum, quod præceptum Eccleſiæ directe reſpicit ſpiritualia, & ex conſequenti legitimos actus: & ideo qui communicat ei in divinis, facit contra præceptum, & mortaliter peccat; qui autem participat ei in aliis, facit præter præceptum, & peccat venialiter.

Ad tertium dicendum, quod aliquis etiam ſine aliqua culpa quandoque ab Euchariſtia arcetur; ſicut patet in ſuſpenſis, vel interdictis: quia tales pœnæ quandoque alicui pro culpa alterius, quæ in eis punitur, inferuntur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis participare excommunicato ſit peccatum veniale; tamen participare ei pertinaciter eſt peccatum mortale. Et propter hoc poteſt aliquis excommunicari ſecundum iura.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO XXIV.

De abſolutione ab excommunicatione, in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de abſolutione ab excommunicatione.

Circa quod tria quæruntur.

Primo, utrum quilibet ſacerdos poſſit ſubditum ſuum ab excommunicatione abſolvere.

Secundo, utrum aliquis poſſit invitus ab excommunicatione abſolvi.

Tertio, utrum aliquis poſſit abſolvi ab una excommunicatione, & non ab alia.

ARTICULUS I. 94

Utrum quilibet ſacerdos poſſit ſubditum ſuum ab excommunicatione abſolvere.

S. Thom. in IV. diſt. XVIII. *quæſt. 2. art. 5. quæſt. 1. & ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod quilibet ſacerdos ſubditum ſuum poſſit ab excommunicatione abſolvere. Maius enim eſt vinculum peccati quam excommunicationis. Sed quilibet ſacerdos poteſt ſuum ſubditum a peccato abſolvere. Ergo multo fortius ab excommunicatione.

2. Præterea. Remota cauſa, removetur effectus. Sed excommunicationis cauſa eſt peccatum mortale. Ergo cum poſſit quilibet ſacerdos a peccato illo mortali abſolvere, poterit ab excommunitione ſimiliter.

Sed contra. Eiuſdem poteſtatis eſt excommunicare, & excommunicatum abſolvere. Sed ſacerdotes inferiores non poſſunt ſuos ſubditos excommunicare. Ergo nec abſolvere.

Reſpondeo dicendum, quod a minori excommunicatione quilibet poteſt abſolvere qui poteſt a peccato participationis abſolvere. Si autem ſit maior, aut eſt lata a iudice; & ſic ille qui tulit, vel eius ſuperior poteſt abſolvere: vel eſt lata a iure; & tunc Epiſcopus, vel etiam ſacerdos poteſt abſolvere; exceptis ſex caſibus, quos ſibi iuris conditor, ſcilicet Papa, reſervavit. Primus eſt, quando aliquis iniicit manus in clericum, vel in religioſum. Secundus eſt de illo qui frangit Eccleſiam, & eſt denuntiatus. Tertius eſt de illo qui incendit Eccleſiam, & denuntiatus eſt. Quartus eſt de illo qui in divinis communicat ſcienter excommunicatis nominaliter a Papa. Quintus de illo qui falſificat litteras Sedis apoſtolicæ. Sextus de illo qui excommunicatis in crimine communicat: non enim debet abſolvi niſi ab eo qui excommunicavit, etiamſi non ſit eius ſubditus: niſi propter difficultatem accedendi ad ipſum abſolveretur ab Epiſcopo, vel a ſacerdote proprio, præſtita iuratoria cautione, quod parebit mandato illius iudicis, qui ſententiam tulit.

A primo autem caſu octo excipiuntur. Primus eſt in articulo mortis, in quo a qualibet excommunicatione poteſt quis a quolibet ſacerdote abſolvi. Secundus, ſi ſit oſtiarius alicuius potentis, & non ex odio, vel propoſito percuſſit. Tertius, ſi percutiens ſit mulier. Quartus, ſi ſit ſervus, & dominus læderetur de eius abſentia, qui non eſt in culpa. Quintus, ſi Regularis Regularem percutiat; niſi ſit enormis exceſſus. Sextus, ſi ſit pauper. Septimus, ſi ſit impubes, vel ſenex, vel valetudinarius. Octavus, ſi habeat inimicitias capitales.

Sunt etiam alii ſeptem caſus, in quibus percutiens Clericum excommunicationem non incurrit. Primo, ſi cauſa diſciplinæ, ut magiſter, vel prælatus, percuſſerit. Secundo, ſi iocoſa levitate. Tertio, ſi invenerit eum turpiter agentem eum uxore, vel matre, vel ſorore, vel filia. Quarto, ſi ſtatim vim vi repellat. Quinto, ſi ignoret eum eſſe clericum. Sexto, ſi inveniat eum in apoſtaſia, poſt trinam admonitionem. Septimo, ſi transfert ſe clericus ad actum penitus contrarium, ut ſi fiat miles, vel ad bigamiam tranſeat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vinculum peccati ſit maius ſimpliciter quam excommunicationis; tamen quoad aliquid vinculum excommunicationis eſt maius, inquantum non ſolum obligat quoad Deum, ſed etiam in facie Eccleſiæ. Et ideo in abſolvendo ab excommunicatione requiritur iuriſdictio in exteriori foro, non autem in abſolutione a peccato: nec exigitur cautio iuramenti, ſicut exigitur in abſolutione ab excommunicatione: per iuramentum enim controverſiæ quæ ſunt inter homines terminantur, ſecundum Apoſtolum (Heb. VI.)

Ad ſecundum dicendum, quod cum ex- com-

communicatus non ſit particeps ſacramentorum Eccleſiæ, ſacerdos non poteſt abſolvere excommunicatum a culpa, niſi ſit prius abſolutus ab excommunicatione.

ARTICULUS II. 95

Utrum aliquis poſſit abſolvi invitus.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nullus poſſit abſolvi invitus. Spiritualia enim non conferuntur alicui invito. Sed abſolutio ab excommunicatione eſt beneficium ſpirituale. Ergo non poteſt præſtari invito.

2. Præterea. Excommunicationis cauſa eſt contumacia. Sed quando aliquis non vult abſolvi, excommunicationem contemnens, tunc eſt maxime contumax. Ergo non poteſt abſolvi.

Sed contra. Excommunicatio contra voluntatem alicui poteſt inferri. Sed quæ contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri poſſunt, ſicut patet de bonis fortunæ. Ergo excommunicatio poteſt tolli ab aliquo invito.

Reſpondeo dicendum, quod malum culpæ, & pœnæ in hoc differunt quod culpæ principium eſt in nobis, quia omne peccatum voluntarium eſt; pœnæ autem principium quandoque extra nos eſt: non enim requiritur ad pœnam quod ſit voluntaria; immo magis eſt de ratione pœnæ quod ſit contra voluntatem. Et ideo ſicut peccata non committuntur niſi voluntate, ita non remittuntur alicui invito. Sed excommunicatio ſicut in aliquem invitum ferri poteſt, ita etiam invitus ab ea abſolvi poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod propoſitio habet veritatem de illis bonis ſpiritualibus quæ in voluntate noſtra conſiſtunt; ſicut ſunt virtutes, quæ non poſſunt a nolentibus perdi: ſcientia enim, quamvis ſit ſpirituale bonum, tamen poteſt a nolente per infirmitatem amitti. Et ideo ratio non eſt ad propoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam manente contumacia, poteſt aliquis diſcrete excommunicationem iuſte latam remittere, ſi videat ſaluti illius expedire, in cuius medicinam excommunicatio lata eſt.

ARTICULUS III. 96

Utrum aliquis poſſit abſolvi ab una excommunicatione, niſi abſolvatur ab omnibus.

AD tertium ſic proceditur. Videtur aliquis non poſſit abſolvi ab una excommunicatione, niſi abſolvatur ab omnibus. Effectus enim debet proportionari ſuæ cauſæ. Sed cauſa excommunicationis eſt peccatum. Cum ergo aliquis non poſſit abſolvi ab uno peccato, niſi abſolvatur ab omnibus, nec in excommunicatione hoc eſſe poterit.

2. Præterea. Excommunicationis abſolutio in Eccleſia fit. Sed ille qui una excommunicatione eſt irretitus, extra Eccleſiam eſt. Ergo quamdiu una manet, ab alia abſolvi non poteſt.

Sed contra. Excommunicatio quædam pœna eſt. Sed ab una pœna aliquis liberatur, alia remanente. Ergo ab una excommunicatione, alia remanente, aliquis abſolvi poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod excommunicationes non habent connexionem in aliquo: & ideo poſſibile eſt quod aliquis ab una abſolvatur, & in altera remaneat.

Sed circa hoc ſciendum eſt, quod aliquis quandoque eſt excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno iudice: & tunc quando abſolvitur ab una, intelligitur ab omnibus abſolvi; niſi contrarium exprimatur; vel niſi cum quis abſolutionem impetrat de una tantum cauſa excommunicationis, (*a*) cum tamen pluribus excommunicatus ſit. Quandoque autem eſt excommunicatus pluribus excommunicationibus a diverſis iudicibus: & tunc abſolutus ab una excommunicatione, non propter hoc eſt abſolutus ab altera; niſi omnes alii ad petitionem eius abſolutionem ipſius confirmaverint; vel niſi omnes demanderint uni abſolutionem.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia peccata habent connexionem in averſione voluntatis a Deo, cum qua non poteſt eſſe peccatorum remiſſio: & ideo unum peccatum ſine altero remitti non poteſt. Sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem. Nec iterum abſolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum eſt (in corp. & ar. præc.) Et ideo ratio non ſequitur.

Ad

(a) *Ita cum mſſ. S. Ghiſleri, & vetuſtiſſimo exemplo a Theologis adhibito editi paſſim. Al.* cum pluribus excommunicatus ſit. Quandoque eſt excommunicatus a diverſis iudicibus: & tunc abſolutus &c.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut pluribus de cauſis erat aliquis extra Eccleſiam; ita poſſibile eſt quod iſta ſepatio removeatur quantum ad unam cauſam, & maneat quantum ad alteram.

QUAESTIO XXV.

De indulgentia ſecundum ſe,

in tres articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de indulgentia: & primo de ea ſecundum ſe; ſecundo de facientibus indulgentiam; tertio de recipientibus eam.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum per indulgentiam poſſit aliquid remitti de pœna ſatisfactoria.

Secundo, utrum indulgentiæ tantum valeant, quantum pronuntiantur.

Tertio, utrum pro temporali ſubſidio ſit indulgentia facienda.

ARTICULUS I. 97

Utrum per indulgentiam poſſit aliquid remitti de pœna ſatisfactoria.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod per indulgentiam non poſſit aliquid remitti de pœna ſatisfactoria. Quia ſuper illud II. Timoth. II. *Negare ſeipſum non poteſt*, dicit Gloſſa (interl. Petri Lomb.) „ quod faceret, ſi dicta „ ſua non impleret. “ Sed ipſe dicit Deuter. XXV. 2. *Pro menſura peccati erit & plagarum modus*. Ergo non poteſt aliquid remitti de pœna ſatisfactionis taxata ſecundum quantitatem culpæ.

2. Præterea. Inferior non poteſt abſolvere ab eo ad quod ſuperior obligavit. Sed Deus in abſolvendo a culpa obligat ad pœnam temporalem, ut dicit Hugo de S. Victore (tract. VI. Sum. ſent. cap. XI. a med.) Ergo nullus homo poteſt abſolvere a pœna illa, aliquid inde dimittendo.

3. Præterea. Hoc ad poteſtatem excellentiæ pertinet ut ſine ſacramentis effectus ſacramentorum tradatur. Sed nullus habet poteſtatem excellentiæ in ſacramentis niſi Chriſtus. Cum ergo ſatisfactio ſit pars ſacramenti pœnitentiæ, operans ad dimiſſionem pœnæ debitæ, videtur quod nullus homo purus poſſit dimittere debitum pœnæ ſine ſatisfactione.

4. Præterea. Poteſtas miniſtris Eccleſiæ non eſt tradita in deſtructionem, ſed in ædificationem. Sed hoc ad deſtructionem pertineret, ſi ſatisfactio, quæ ad utilitatem noſtram inducta eſt, inquantum remedium præbet, tolleretur. Ergo poteſtas miniſtrorum Eccleſiæ ad hoc ſe non extendit.

Sed contra. II. Corinth. II. 10. *Nam & ego quod donavi, ſi quid donavi, propter vos in perſona Chriſti:* Gloſſa (interl.) „ ideſt ac ſi Chriſtus donaſſet. “ Sed Chriſtus poterat relaxare abſque omni ſatisfactione pœnam peccati, ut patet Ioan. VIII. de muliere adultera. Ergo & Paulus potuit. Ergo & Papa poteſt, qui non eſt minoris poteſtatis in Eccleſia quam Paulus fuit.

Præterea. Eccleſia univerſalis non poteſt errare: quia ille qui in omnibus *exauditus eſt pro ſua reverentia* (Hebr. V.) dixit Petro, ſuper cuius confeſſione Eccleſia fundata eſt: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua:* Luc. XXII. 32. Sed Eccleſia univerſalis indulgentias approbat, & facit. Ergo indulgentiæ aliquid valent.

Reſpondeo dicendum, quod ab omnibus conceditur, indulgentias aliquid valere: quia impium eſſet dicere, quod Eccleſia aliquid vane faceret. Sed quidam dicunt, quod non valent ad abſolvendum a reatu pœnæ, quam quis in purgatorio ſecundum iudicium Dei meretur; ſed valent ad abſolvendum ab obligatione, qua ſacerdos obligavit pœnitentem ad pœnam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex canonum ſtatutis. Sed hæc opinio non videtur vera. Primo quia eſt expreſſe contra privilegium Petro datum, cui dictum eſt (Matth. XVI.) ut quod in terra remitteret, in cælo remitteretur. Unde remiſſio quæ fit quantum ad forum Eccleſiæ, valet etiam quantum ad forum Dei. Et præterea Eccleſia huiuſmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adiuvaret; quia remitteret ad graviores pœnas ſcilicet purgatorii, abſolvendo a pœnitentiis iniunctis.

Et ideo aliter dicendum, quod valent & quantum ad forum Eccleſiæ, & quantum ad iudicium Dei ad remiſſionem pœnæ reſiduæ poſt contritionem, & confeſſionem, & abſolutionem, ſive ſit iniuncta, ſive non. Ratio autem quare valere poſſint, eſt unitas corporis myſtici, in qua multi in operibus pœnitentiæ ſupererogaverunt ad menſuram debitorum ſuorum; & multas etiam tribulationes iniuſtas ſuſtinuerunt patien-

Digitized by Google

ter, per quas multitudo pœnarum poterat expiari, ſi eis deberetur: quorum meritorum tanta eſt copia quod omnem pœnam debitam nunc viventibus excedunt: & præcipue propter meritum Chriſti, quod etſi in ſacramentis operatur, non tamen efficacia eius in ſacramentis includitur, ſed ſua infinitate excedit efficaciam ſacramentorum. Dictum eſt autem ſupra (quæſt. lxiii. art. 2) quod unus pro alio ſatisfacere poteſt. Sancti autem, in quibus ſuperabundantia operum ſatisfactionis invenitur, non determinate pro iſto, qui remiſſione indiget, huiuſmodi opera fecerunt (alias abſque omni indulgentia conſequeretur remiſſionem) ſed communiter pro tota Eccleſia; ſicut Apoſtolus ait, ſe *adimplere ea quæ deſunt paſſionum Chriſti in corpore ſuo pro Eccleſia*, ad quam ſcribit, Coloſſ 1. Et ſic prædicta merita ſunt communia totius Eccleſiæ. Ea autem quæ ſunt alicuius multitudinis communia, diſtribuuntur ſingulis de multitudine, ſecundum arbitrium eius qui multitudini præeſt. Unde ſicut aliquis conſequeretur remiſſionem pœnæ, ſi alius pro eo ſatisfeciſſet; ita ſi ſatisfactio alterius ſibi per eum qui poteſt, diſtribuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod remiſſio quæ per indulgentias fit, non tollit quantitatem pœnæ ad culpam: quia pro culpa unius alius ſponte pœnam ſuſtinuit, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui indulgentias ſuſcipit, non abſolvitur, ſimpliciter loquendo, a debito pœnæ; ſed datur ei unde debitum ſolvat.

Ad tertium dicendum, quod effectus ſacramentalis abſolutionis eſt diminutio reatus: & hic effectus non inducitur per indulgentias; ſed faciens indulgentias pœnam pro eo, quam debuit, ſolvit de bonis Eccleſiæ communibus, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod maius remedium præbetur contra peccata vitanda ex gratia quam ex aſſuetudine noſtrorum operum. Et quia (*a*) ex affectu, quem accipiens indulgentias concipit ad cauſam pro qua indulgentia datur, ad gratiam diſponitur; ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur. Et ideo non eſt in deſtructionem indulgentias dare, niſi inordinate dentur. Tamen conſulendum eſt eis qui indulgentias conſequuntur, ne propter hoc ab operibus pœnitentiæ iniunctis abſtineant, ut etiam ex his remedium conſequantur, quamvis a debito pœnæ eſſent immunes: & præcipue quia quandoque ſunt plurium debitores quam credant.

ARTICULUS II. 98

Utrum indulgentiæ tantum valeant, quantum pronuntiantur.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod indulgentiæ non valeant tantum, quantum pronuntiantur. Indulgentiæ enim non habent effectum niſi ex vi clavium. Sed ex vi clavium non poteſt habens clavem dimittere de pœna peccati niſi aliquid determinatum, conſiderata quantitate peccati, & contritionis pœnitentis. Ergo cum indulgentiæ fiant pro libito inſtituentis indulgentiam, videtur quod non valeant tantum, quantum pronuntiantur.

2. Præterea. Per debitum pœnæ homo a gloriæ adeptione retardatur, quam ſumme appetere debet. Sed ſi indulgentiæ tantum valent, quantum pronuntiantur, in brevi homo per indulgentias diſcurrens poſſet ab omni reatu temporalis pœnæ immunis reddi. Ergo videtur quod deberet his acquirendis, omnibus aliis operibus dimiſſis, homo vacare.

3. Præterea. Aliquando datur indulgentia, quod qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, tertiam partem remiſſionis peccatorum conſequatur. Si ergo indulgentiæ tantum valent, quantum prædicantur, tunc qui dat unum denarium, & ſecundo unum alium, & iterum unum alium, plenam abſolutionem ab omni peccatorum pœna conſequitur: quod videtur abſurdum.

4. Præterea. Quandoque datur hoc modo indulgentia, quod qui vadit ad aliquam Eccleſiam, ſeptem annos remiſſionis conſequatur. Si ergo tantum valet indulgentia, quantum prædicatur, ille qui habet domum ſuam iuxta Eccleſiam illam, vel clerici Eccleſiæ, qui quotidie vadunt, conſequuntur tantum, quantum ille qui a remotis partibus venit (quod videtur iniuſtum) & iterum, ut videtur, pluries indulgentiam conſequitur in die, cum pluries vadat.

5. Præterea. Idem videtur remittere alicui pœnam ultra iuſtam æſtimationem, quod remittere abſque cauſa: quia quantum ad hoc quod excedit, non recompenſatur. Sed ille qui facit indulgentiam, non poſſet remittere abſque cauſa pœnam

(*a*) Al. ex effectu.

nam in toto, vel in parte alicui, etiamſi diceret Papa alicui: *Ego remitto tibi omnem pœnam debitam pro peccato*. Ergo videtur quod nec poſſit aliquid dimittere ultra iuſtam æſtimationem. Sed indulgentiæ plerumque prædicantur ultra iuſtam æſtimationem. Ergo non tantum valent, quantum prædicantur.

Sed contra. Iob XIII. 7. *Numquid Deus indiget veſtro mendacio, ut pro illo loquamini dolos*? Ergo Eccleſia prædicando indulgentias non mentitur: & ita tantum valent, quantum prædicantur.

Præterea. I. Corinth. XV. 14. dicit Apoſtolus: *Si inanis eſt prædicatio noſtra, inanis eſt & fides veſtra*. Ergo quicumque in prædicatione falſum dicit, fidem, quantum eſt in ſe, evacuat; & ita mortaliter peccat. Si ergo non tantum valent, quantum prædicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam prædicantes: quod eſt abſurdum.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod huiuſmodi indulgentiæ non tantum valent, quantum prædicantur; ſed unicuique tantum valent, quantum fides, & devotio ſua exigit. Sed dicunt, quod Eccleſia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad benefaciendum alliciat; ſicut mater, quæ promittens filio pomum, ipſum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur eſſe valde periculoſum dicere. Sicut enim dicit Auguſtinus in epiſt. ad Hieronymum (LXXVIII. al. VIII cir. med.) *Si in ſacra Scriptura deprehenditur aliquid ſalſitatis, iam robur auctoritatis ſacræ Scripturæ periit*. Et ſimiliter ſi in prædicatione Eccleſiæ aliqua falſitas deprehenderetur, non eſſent documenta Eccleſiæ alicuius auctoritatis ad roborandam fidem.

Et ideo alii dixerunt, quod valent tantum, quantum pronuntiantur ſecundum iuſtam æſtimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis forte æſtimat quod dat, aut ſecundum æſtimationem recipientis, qui nimis parum æſtimare poſſet quod datur; ſed ſecundum iuſtam æſtimationem, quæ iuſta eſt ſecundum iudicium bonorum, penſata conditione perſonæ, & utilitate, & neceſſitate Eccleſiæ: quia uno tempore Eccleſia plus indiget quam alio. Sed hæc etiam opinio ſtare non poteſt, ut videtur. Primo quia ſecundum hoc indulgentiæ non valerent ad remiſſionem, ſed magis ad commutationem quamdam. Et præterea prædicatio Eccleſiæ a mendacio non excuſaretur; cum quandoque indulgentia prædicetur longe maior quam iuſta æſtimatio poſſit requirere, omnibus prædictis conditionibus penſatis: ſicut quando dat Papa indulgentiam, quod pergens ad unam Eccleſiam habeat ſeptem annos indulgentiæ: cuiuſmodi etiam indulgentiæ a beato Gregorio in ſtationibus Romæ inſtitutæ ſunt.

Et ideo alii dicunt, quod quantitas remiſſionis in indulgentiis non eſt menſuranda ſecundum devotionem tantum ſuſcipientis, ut prima opinio dicebat; neque ſecundum quantitatem eius quod datur, ſicut dicebat ſecunda; ſed ſecundum cauſam pro qua indulgentia datur, ex qua reputatur quis dignus, ut talem indulgentiam conſequatur. Unde ſecundum quod accedit ad illam cauſam, ſecundum hoc conſequitur remiſſionem indulgentiæ vel in toto, vel in parte. Sed hoc iterum non poteſt ſalvare conſuetudinem Eccleſiæ, quæ interdum maiorem pro eadem cauſa, interdum minorem indulgentiam ponit; ſicut rebus eodem modo ſe habentibus, quandoque datur unus annus viſitantibus Eccleſiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam Papa facere voluerit, indulgentiam conſtituens. Unde quantitas remiſſionis indulgentiæ non eſt menſuranda ex cauſa quæ facit aliquem indulgentia dignum.

Et ideo aliter dicendum eſt, quod quantitas effectus ſequitur quantitatem ſuæ cauſæ. Cauſa autem remiſſionis pœnæ in indulgentiis non eſt niſi abundantia meritorum Eccleſiæ, quæ ſe habet ſufficienter ad totam pœnam expiandam: non autem cauſa remiſſionis effectiva eſt vel devotio, vel labor, vel datum recipientis indulgentiam, aut cauſa pro qua datur indulgentia. Unde non oportet ad aliquid horum proportionare quantitatem remiſſionis, ſed ad merita Eccleſiæ, quæ ſemper ſuperabundant. Et ideo ſecundum quod applicantur ad iſtum, ſecundum hoc remiſſionem conſequitur. Ad hoc autem quod applicentur iſti, requiritur auctoritas diſpenſandi huiuſmodi theſaurum, & unio eius cui diſpenſatur, ad eum qui merebatur (quod fit per caritatem,) & ratio diſpenſationis, ſecundum quam ſalvetur intentio illorum qui opera meritoria fecerunt: fecerunt enim ad honorem Dei, & utilitatem Eccleſiæ in generali. Unde quæcumque cauſa adſit quæ in utilitatem Eccleſiæ, & honorem Dei vergat, ſufficiens eſt ratio indulgentias faciendi.

Et

Et ideo ſecundum alios eſt dicendum, quod indulgentiæ ſimpliciter tantum valent, quantum prædicantur; dummodo ex parte dantis ſit auctoritas, & ex parte recipientis caritas, & ex parte cauſæ pietas, quæ comprehendit honorem Dei, & proximi utilitatem. Nec in hoc ſit nimis magnum ſorum de miſericordia Dei (ut quidam dicunt,) nec divinæ iuſtitiæ derogatur: quia nihil de pœna dimittitur; ſed unius pœna alteri computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod clavis, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XIX. art. 3.) eſt duplex, ſcilicet ordinis, & iuriſdictionis. Clavis ordinis ſacramentale quoddam eſt, Et quia ſacramentorum effectus non ſunt determinati ab homine, ſed a Deo; ideo non poteſt taxare ſacerdos quantum per clavem ordinis in ſoro confeſſionis de pœna debita dimittatur; ſed tantum dimittitur, quantum Deus ordinavit. Sed clavis iuriſdictionis non eſt quid ſacramentale; & effectus eius arbitrio hominis ſubiacet: & huiuſmodi clavis effectus eſt remiſſio quæ eſt per indulgentias; cum non pertineat ad diſpenſationem ſacramentorum talis remiſſio, ſed ad diſpenſationem bonorum communium Eccleſiæ. Et ideo etiam Legati non ſacerdotes indulgentias facere poſſunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam eſt taxare, quantum per indulgentiam de pœna remittitur. Si tamen inordinate remittat, ita quod homines quaſi pro nihilo ab operibus pœnitentiæ revocentur, peccat faciens tales indulgentias: nihilominus quis plenam indulgentiam conſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis huiuſmodi indulgentiæ multum valeant ad remiſſionem pœnæ; tamen alia opera ſatisfactionis ſunt magis meritoria reſpectu præmii eſſentialis: quod in infinitum melius eſt quam dimiſſio pœnæ temporalis.

Ad tertium dicendum, quod quando datur indulgentia indeterminate ei qui dat auxilium ad fabricam Eccleſiæ, intelligitur tale auxilium quod ſit conveniens ei qui auxilium dat: & ſecundum quod accedit ad hoc, ſecundum hoc plus, vel minus de indulgentia conſequitur. Unde etiam aliquis pauper dans unum denarium conſequitur totam indulgentiam, non autem dives, quem non decet ad opus tam pium, & fructuoſum ita parum dare: ſicut non diceretur Rex alicui homini auxilium facere, ſi ei obolum daret.

Ad quartum dicendum, quod ille qui eſt vicinus Eccleſiæ, & Eccleſiæ ſacerdotes, & clerici conſequuntur tantam indulgentiam, ſicut illi qui venirent a mille diætis: quia remiſſio non proportionatur labori, ut dictum eſt (in corp.) ſed meritis quæ diſpenſantur; ſed ille qui plus laboraret, acquireret plus de merito. Sed hoc intelligendum eſt, quando indiſtincte indulgentia datur. Quandoque enim diſtinguitur: ſicut Papa in generalibus abſolutionibus, illis qui tranſeunt mare, dat quinque annos, aliis qui tranſeunt montes, tres, aliis unum. Nec tamen, quotieſcumque vadit infra tempus indulgentiæ, toties eam conſequitur. quandoque enim ad determinatum tempus datur; ut cum dicitur, *Quicumque vadit ad Eccleſiam talem uſque ad tale tempus, habeat tantum de indulgentia*, intelligitur ſemel tantum. Sed ſi in aliqua Eccleſia ſit indulgentia perennis, ſicut in Eccleſia beati Petri quadraginta dierum, tunc quoties aliquis vadit, toties indulgentiam conſequitur.

Ad quintum dicendum, quod cauſa non requiritur ad hoc quod ſecundum eam menſurari debeat remiſſio pœnæ; ſed ad hoc quod intentio illorum quorum merita communicantur, ad iſtum pervenire poſſit. Bonum autem unius communicatur alteri dupliciter. Uno modo per caritatem: & ſic etiam ſine indulgentiis aliquis eſt omnium bonorum particeps quæ fiunt, ſi in caritate ſit. Alio modo per intentionem facientis: & ſic per indulgentias, ſi cauſa legitima adſit, poteſt intentio illius qui pro utilitate Eccleſiæ operatus eſt, ad iſtum continuari.

ARTICULUS III. 99

Utrum pro temporali ſubſidio fieri debeat indulgentia.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod pro temporali ſubſidio non debeat fieri indulgentia. Quia remiſſio peccatorum eſt quoddam ſpirituale. Sed dare ſpirituale pro temporali eſt ſimonia. Ergo fieri hoc non debet.

2. Præterea. Spiritualia ſubſidia ſunt magis neceſſaria quam temporalia. Sed pro ſpiritualibus ſubſidiis non videntur fieri indulgentiæ. Ergo multo minus pro temporalibus fieri debent.

Sed contra eſt communis Eccleſiæ conſuetudo, quæ pro peregrinationibus, & eleemoſynis faciendis indulgentias facit.

Re-

Reſpondeo dicendum, quod temporalia ad ſpiritualia ordinantur: quia propter ſpiritualia debemus uti temporalibus. Et ideo pro temporalibus ſimpliciter non poteſt fieri indulgentia, ſed pro temporalibus ordinatis ad ſpiritualia; ſicut eſt repreſſio inimicorum Eccleſiæ, qui pacem Eccleſiæ perturbant; ſicut conſtructio Eccleſiarum, & pontium, & aliarum eleemoſynarum largitio.

Et per hoc patet quod non fit ibi ſimonia: quia non datur ſpirituale pro temporali, ſed pro ſpirituali.

Unde patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam pro pure ſpiritualibus poteſt fieri indulgentia, & fit quandoque: ſicut quicumque orat pro Rege Franciæ, habet decem dies de indulgentia a Papa Innocentio IV. & ſimiliter crucem prædicantibus datur quandoque eadem indulgentia quæ accipientibus.

QUAESTIO XXVI.

De his qui poſſunt indulgentias facere, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de his qui poſſunt indulgentias facere.

Circa quod quatuor quæruntur.

Primo, utrum quilibet ſacerdos parochialis poſſit indulgentias facere.

Secundo, utrum diaconus, vel alius non ſacerdos poſſit eas facere.

Tertio, utrum Epiſcopus poſſit eas facere.

Quarto, utrum exiſtens in peccato mortali poſſit eas facere.

ARTICULUS I. 100

Utrum quilibet ſacerdos parochialis poſſit indulgentias facere.

S. Thom. IV. diſt. xx. quæſt. 1. art. 4. quæſt. 1. & ſeq.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod quilibet ſacerdos parochialis poſſit indulgentias facere. Indulgentia enim habet efficaciam ex abundantia meritorum Eccleſiæ. Sed non eſt aliqua congregatio in qua non ſit aliqua abundantia meritorum. Ergo quilibet ſacerdos poteſt facere indulgentias, ſi habet plebem ſubiectam: & ſimiliter quilibet prælatus.

2. Præterea. Prælatus quilibet gerit perſonam totius multitudinis, ſicut unus homo particularis gerit perſonam ſuam. Sed quilibet poteſt alteri communicare bona ſua, pro altero ſatisfaciendo. Ergo & prælatus poteſt communicare bona multitudinis ſibi commiſſæ: & ſic videtur quod poſſit indulgentias facere.

Sed contra. Minus eſt excommunicare quam indulgentias facere. Sed hoc non poteſt ſacerdos parochialis. Ergo nec illud.

Reſpondeo dicendum, quod indulgentiæ effectum habent, ſecundum quod opera ſatisfactoria unius alteri computantur, non ſolum ex vi caritatis, ſed etiam ex intentione operantis aliquo modo directa ad ipſum. Sed intentio alicuius poteſt ad alterum dirigi tripliciter; aut in ſpeciali, aut in generali, aut in ſingulari. In ſingulari quidem ſicut cum quis pro alio ſatisfacit determinate: & ſic quilibet poteſt alteri ſua opera communicare. In ſpeciali autem, ſicut cum quis orat pro congregatione ſua, & familiaribus, & benefactoribus; & ad hoc etiam ordinat ſua opera ſatisfactoria: & ſic ille qui congregationi præeſt, poteſt opera illa alii communicare, applicando intentionem illorum qui ſunt de congregatione ſua ad hunc determinate. Sed in generali, ſicut cum quis opera ſua ordinat ad bonum Eccleſiæ in generali: & ſic ille qui præeſt Eccleſiæ generaliter, poteſt opera illa communicare, applicando intentionem ſuam ad hunc, vel illum. Et quia homo eſt pars congregationis, & congregatio eſt pars Eccleſiæ; ideo in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis, & boni totius Eccleſiæ. Et ideo ille qui præeſt Eccleſiæ, poteſt communicare ea quæ ſunt congregationis, & huius hominis; & ille qui præeſt congregationi, poteſt communicare ea quæ ſunt huius hominis: ſed non convertitur. Sed neque prima communicatio, neque ſecunda, indulgentia dicitur, ſed ſolum tertia, propter duo. Primo quia per illas communicationes quamvis homo ſolvatur a reatu pœnæ quantum ad Deum; tamen non ſolvitur a debito faciendi ſatisfactionem iniunctam, ad quam obligatus eſt ex præcepto Eccleſiæ, ſed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito ſolvitur. Secundo quia in una perſona, vel in una congregatione non eſt indeficientia meritorum, ut ſibi, & omnibus aliis valere poſſint: unde iſte non abſolvitur a pœna debita pro toto,

niſi

Digitized by Google

niſi tantum determinate pro eo fiat, quantum debeat. Sed in Eccleſia tota eſt indeficientia meritorum, præcipue propter meritum Chriſti. Et ideo ſolus ille qui præficitur Eccleſiæ, poteſt indulgentias facere. Sed cum Eccleſia ſit congregatio fidelium, congregatio autem hominum ſit duplex; ſcilicet œconomica, ſicut illi qui de una familia ſunt; & politica, ſicut illi qui ſunt de uno populo: Eccleſia aſſimilatur congregationi politicæ, quia ipſe populus Eccleſia dicitur; ſed conventus diverſi, vel parochiæ in una diœceſi aſſimilantur congregationi in diverſis familiis, vel in diverſis officiis. Et ideo ſolus Epiſcopus proprie prælatus Eccleſiæ dicitur: & ideo ipſe ſolus quaſi ſponſus annulum Eccleſiæ recipit: & ideo ſolus ipſe habet poteſtatem plenam in diſpenſatione ſacramentorum, & iurisdictionem in foro (a) cauſarum quaſi perſona publica; alii autem, ſecundum quod ab eo eis committitur. Sed ſacerdotes qui plebibus præficiuntur, non ſunt ſimpliciter prælati, ſed quaſi coadiutores: unde in conſecratione ſacerdotum Epiſcopus dicit: *Quanto fragiliores ſumus, tanto magis auxiliis his indigemus*: & propter hoc etiam non omnia ſacramenta diſpenſant. Unde ſacerdotes parochiales, vel Abbates, aut alii huiuſmodi prælati non poſſunt indulgentias facere.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS II. 101

Utrum diaconus, vel alius non ſacerdos poſſit indulgentias facere.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod diaconus non poſſit indulgentias facere, vel alius non ſacerdos. Quia remiſſio peccatorum eſt effectus clavium. Sed non habet claves niſi ſolus ſacerdos. Ergo ipſe ſolus poteſt indulgentias facere.

2. Præterea. Plenior remiſſio pœnæ eſt in indulgentiis quam in foro pœnitentiali. Sed hoc non poteſt niſi ſolus ſacerdos. Ergo nec illud.

Sed contra. Eidem confertur diſpenſatio theſauri Eccleſiæ cui committitur regimen Eccleſiæ. Sed hoc committitur quandoque non ſacerdoti. Ergo poteſt indulgentias facere: nam ex diſpenſatione theſauri Eccleſiæ efficaciam habent.

Reſpondeo dicendum, quod poteſtas faciendi indulgentias ſequitur iurisdictionem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2. in corp. & ad 1) Et quia diaconi, & alii non ſacerdotes poſſunt habere iurisdictionem vel commiſſam, ſicut Legati, vel ordinariam, ſicut electi; ideo poſſunt indulgentias facere etiam non ſacerdotes; quamvis non poſſint abſolvere in pœnitentiali foro; quod eſt ordinis.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta. Indulgentias enim facere pertinet ad clavem iurisdictionis, & non ad clavem ordinis.

ARTICULUS III. 102

Utrum Epiſcopus poſſit indulgentias facere.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod etiam Epiſcopus non poſſit indulgentias facere. Quia theſaurus Eccleſiæ eſt communis toti Eccleſiæ. Sed id quod eſt commune toti Eccleſiæ, non poteſt diſpenſari niſi per illum qui toti Eccleſiæ præeſt. Ergo ſolus Papa poteſt indulgentias facere.

2. Præterea. Nullus poteſt remittere pœnas a iure determinatas, niſi ille qui habet poteſtatem ius condendi. Sed pœnæ ſatisfactoriæ ſunt pro peccatis determinatæ a iure. Ergo remittere huiuſmodi pœnas poteſt ſolus Papa, qui conditor eſt iuris.

Sed contra eſt conſuetudo Eccleſiæ, ſecundum quam Epiſcopi dant indulgentias.

Reſpondeo dicendum, quod Papa habet plenitudinem pontificalis poteſtatis, quaſi Rex in regno. Sed Epiſcopi aſſumuntur in partem ſolicitudinis, quaſi iudices ſingulis civitatibus præpoſiti: propter quod eos ſolos in ſuis litteris Papa *fratres* vocat; reliquos autem omnes vocat *filios*. Et ideo poteſtas faciendi indulgentias plene reſidet in Papa: quia poteſt facere, prout vult, cauſa tamen exiſtente legitima. Sed in Epiſcopis eſt taxata ſecundum ordinationem Papæ. Et ideo poſſunt facere, ſecundum quod eis eſt taxatum, & non amplius.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

AR-

(a) *Al.* Eccleſiarum, *item* Eccleſiæ.

Digitized by Google

ARTICULUS IV. 103

Utrum ille qui eſt in peccato mortali, poſſit indulgentias facere.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ille qui eſt in peccato mortali, non poſſit facere indulgentias. Quia rivus, cui fons non influit, nihil profluere poteſt. Sed prælato in peccato mortali exiſtenti non influit fons gratiæ, ſcilicet Spiritus ſanctus. Ergo non poteſt in alios profluere faciendo indulgentias.

2. Præterea. Maius eſt facere indulgentiam quam recipere. Sed ille qui eſt in peccato mortali, non recipit, ut dicetur (quæſt. ſeq. art. 1.) Ergo nec facere poteſt.

Sed contra. Indulgentiæ fiunt per poteſtatem prælatis Eccleſiæ traditam. Sed peccatum mortale non tollit poteſtatem, ſed bonitatem. Ergo poteſt aliquis in peccato mortali exiſtens indulgentias facere.

Reſpondeo dicendum, quod facere indulgentias pertinet ad iuriſdictionem. Sed per peccatum homo non amittit iuriſdictionem. Et ideo indulgentiæ æque valent, ſi fiant ab eo qui eſt in peccato mortali, ſicut ſi fierent ab eo qui eſt ſanctiſſimus; cum non remittat pœnam ex vi meritorum ſuorum, ſed ex vi meritorum reconditorum in theſauris Eccleſiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod iſte prælatus in peccato mortali indulgentias faciens non profluit de ſuo aliquid: & ideo non requiritur quod influxum recipiat a fonte, ad hoc quod eius indulgentiæ valeant.

Ad ſecundum dicendum, quod maius eſt facere indulgentias quam recipere, quantum ad poteſtatem, ſed eſt minus quantum ad propriam utilitatem.

QUAESTIO XXVII.

De his quibus valent indulgentiæ,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de his quibus valent indulgentiæ.

Circa quod quæruntur quatuor.

Primo, utrum indulgentia valeat exiſtentibus in mortali peccato.

Secundo, utrum valeat religioſis.

Tertio, utrum valeat non facienti illud pro quo indulgentia datur.

Quarto, utrum valeat ei qui indulgentiam facit.

ARTICULUS I. 104

Utrum indulgentia valeat exiſtentibus in peccato mortali.

S. Thom. ubi ſupra art. 5. quæſt. 1. & ſeq.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod indulgentia valeat exiſtentibus in peccato mortali. Quia aliquis poteſt alteri mereri, etiam in peccato mortali exiſtenti, gratiam, & multa alia bona. Sed indulgentiæ habent efficaciam ex hoc quod merita Sanctorum applicantur ad iſtum. Ergo habent effectum in illis qui ſunt in peccato mortali.

2. Præterea. Ubi eſt maior indigentia, magis habet locum miſericordia. Sed ille qui eſt in peccato mortali, maxime indiget. Ergo ei maxime debet fieri miſericordia per indulgentiam.

Sed contra. Membrum mortuum non ſuſcipit influentiam ex aliis membris vivis. Sed ille qui eſt in peccato mortali, eſt quaſi membrum mortuum. Ergo per indulgentias non ſuſcipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, indulgentias valere etiam exiſtentibus in mortali peccato, non quidem ad dimiſſionem pœnæ, quia nulli poteſt dimitti pœna, niſi cui iam dimiſſa eſt culpa (qui enim non eſt conſecutus operationem Dei in remiſſionem culpæ, non poteſt conſequi remiſſionem pœnæ a miniſtro Eccleſiæ neque in indulgentiis, neque in foro pœnitentiali) valent tamen eis ad acquirendam gratiam. Sed hoc non videtur verum: quia quamvis merita illa quæ per indulgentiam communicantur, poſſint valere ad merendum gratiam; non tamen propter hoc diſpenſantur, ſed determinantur ad remiſſionem pœnæ. Et ideo non valent exiſtentibus in peccato mortali. Et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis, & confeſſis. Si autem fieret communicatio per hunc modum, *Facio te participem meritorum totius Eccleſiæ, vel unius congregationis, vel unius ſpecialis perſonæ*; ſic poſſent valere ad merendum aliquid illi qui eſt in peccato mortali, ut prædicta opinio dicit.

Et

Et per hoc patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſit magis indigens qui eſt in peccato mortali, tamen eſt minus capax.

ARTICULUS II. 105

Utrum indulgentiæ valeant religioſis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod indulgentiæ non valeant religioſis. Non enim competit eis ſuppleri, ex quorum ſuperabundantia aliis ſuppletur. Sed ex ſuperabundantia operum ſatisfactionis, quæ ſunt in religioſis, aliis ſuppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias ſuppleri.

2. Præterea. In Eccleſia non debet aliquid fieri quod inducat religionis diſſolutionem. Sed ſi religioſis indulgentiæ prodeſſent, eſſet occaſio diſſolutionis diſciplinæ regularis: quia religioſi nimis vagarentur per huiuſmodi indulgentias, & pœnas impoſitas in capitulo ſibi negligerent. Ergo religioſis non proſunt.

Sed contra. Nullus ex bono reportat damnum. Sed religio bonum quoddam eſt. Ergo religioſi non conſequuntur hoc damnum ut eis indulgentiæ non valeant.

Reſpondeo dicendum, quod tam ſæcularibus, quam religioſis valent indulgentiæ; dummodo ſint in caritate, & ſervent ea quæ pro indulgentiis inducuntur. Non enim religioſi ſunt minus adiuvabiles meritis aliorum quam ſæculares.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis religioſi ſint in ſtatu perfectionis, tamen ipſi ſine peccato vivere non poſſunt: & ideo ſi aliquando propter peccatum aliquod commiſſum ſint rei alicuius pœnæ, poſſunt per indulgentias ab hac expiari. Non enim eſt inconveniens, ſi ille qui eſt ſimpliciter ſuperabundans, aliquo tempore indigeat, & quantum ad aliquid: & ſic indigent ſupplemento, quo ſubleventur. Unde dicit Galat. VI. 2. *Alter alterius onera portate.*

Ad ſecundum dicendum, quod propter indulgentias non debet diſſolvi regularis obſervantia: quia religioſi magis merentur religionem ſuam ſervando, quantum ad præmium vitæ æternæ, quam indulgentias acquirendo; quamvis minus quantum ad dimiſſionem pœnæ, quod eſt minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur pœnæ iniunctæ in capitulo: quia in capitulo agitur quaſi forum iudiciale magis quam pœnitentiale (unde etiam non ſacerdotes capitulum tenent; ſed abſolvitur a pœna iniuncta vel debita pro peccato in foro pœnitentiali.

ARTICULUS III. 105

Utrum ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, poſſit quandoque indulgentia dari.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, poſſit quandoque indulgentia dari. Quia ei qui non poteſt operari, voluntas pro facto reputatur. Sed aliquando fit indulgentia pro aliqua eleemoſyna facienda, quam aliquis pauper facere non poteſt, & tamen libenter faceret. Ergo indulgentia ei valet.

2. Præterea. Unus poteſt pro alio ſatisfacere. Sed indulgentia ad remiſſionem pœnæ ordinatur, ſicut & ſatisfactio. Ergo unus pro alio poteſt indulgentiam accipere: & ſic ille conſequetur indulgentiam qui non fecit hoc pro quo indulgentia datur.

Sed contra. Remota cauſa, removetur effectus. Si ergo aliquis non facit hoc pro quo indulgentia datur, quod eſt indulgentiæ cauſa, indulgentiam non conſequitur.

Reſpondeo dicendum, quod non exiſtente conditione, non conſequitur illud quod ſub conditione datur. Unde cum indulgentia detur ſub hac conditione, quod aliquis aliquid faciat, vel det, ſi illud non exerceat, indulgentiam non conſequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad præmium eſſentiale, ſed non quantum ad accidentalia aliqua præmia, ſicut eſt dimiſſio pœnæ, vel aliquid huiuſmodi.

Ad ſecundum dicendum, quod opus proprium poteſt quis applicare per intentionem cuicumque voluerit: & ideo poteſt pro quocumque vult, ſatisfacere. Sed indulgentia non poteſt applicari ad aliquem, niſi ex intentione eius qui dat indulgentiam. Et ideo cum ipſe applicat ad facientem, vel dantem hoc, aut illud, ille non poteſt qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre. Si tamen ſic fieret indulgentia, *Ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam*, valeret ei pro quo fit. Nec tamen ille qui facit hoc opus, daret al-

teri

Digitized by Google

teri indulgentiam, ſed ille qui indulgentiam ſub tali forma facit.

ARTICULUS IV. 107

Utrum indulgentia valeat ei qui facit.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod indulgentia non valeat ei qui facit. Quia facere indulgentiam eſt iurisdictionis. Sed nullus in ſeipſum poteſt exercere ea quæ ſunt iurisdictionis, ſicut nullus poteſt ſe excommunicare. Ergo nullus poteſt indulgentiæ a ſe factæ particeps eſſe.

2. Præterea. Secundum hoc ille qui facit indulgentiam, poſſet pro aliquo modico facto ſibi pœnam remittere omnium peccatorum; & ita impune peccaret: quod videtur abſonum.

3. Præterea. Eiuſdem poteſtatis eſt facere indulgentias, & excommunicare. Sed aliquis non poteſt excommunicare ſeipſum. Ergo nec indulgentiæ quam fecit, particeps eſſe poteſt.

Sed contra eſt quod tunc eſſet ipſe peioris conditionis quam alii, ſi ipſe non poſſet uti theſauro Eccleſiæ, quem aliis diſpenſat.

Reſpondeo dicendum, quod indulgentia debet ex aliqua cauſa dari, ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in utilitatem Eccleſiæ, & honorem Dei vergat. Prælatus autem, cui cura Eccleſiæ utilitatis, & honoris divini propagandi eſt commiſſa, non habet cauſam ut ſeipſum ad hoc provocet. Et ideo non poteſt facere indulgentiam ſibi tantum; ſed poteſt uti indulgentia quam pro aliis facit: quia aliis ſubeſt cauſa faciendi.

Ad primum ergo dicendum, quod actum iurisdictionis non poteſt aliquis in ſeipſum exercere; ſed eis quæ auctoritate iurisdictionis dantur aliis, poteſt etiam prælatus uti tam in temporalibus, quam in ſpiritualibus; ſicut etiam ſacerdos ſibi Euchariſtiam accipit, quam aliis dat. Et ita etiam Epiſcopus poteſt accipere ſibi ſuffragia Eccleſiæ quæ aliis diſpenſat, quorum effectus immediatus eſt remiſſio pœnæ per indulgentias, (*a*) & non iurisdictionis.

Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod excommunicatio profertur per modum ſententiæ, quam nullus in ſeipſum ferre poteſt, eo quod in iudicio non poteſt idem eſſe iudex, & reus. Indulgentiam autem non per modum ſententiæ datur, ſed per modum diſpenſationis cuiuſdam, quam homo poteſt facere ad ſeipſum.

QUAESTIO XXVIII.

De ſolemni ritu pœnitentiæ, in tres articulos diviſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de ſolemni ritu pœnitentiæ.

Circa quod tria quæruntur.

Primo, utrum aliqua pœnitentia poſſit publicari, vel ſolemnizari.

Secundo, utrum ſolemnis pœnitentia poſſit iterari.

Tertio, utrum publica pœnitentia imponenda ſit mulieribus.

ARTICULUS I. 108

Utrum aliqua pœnitentia debeat publicari, vel ſolemnizari.

S. Thom. in IV. diſt. XIV. *quæſt.* I. *ar.* 5. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non debeat aliqua pœnitentia publicari, vel ſolemnizari. Quia non licet ſacerdoti etiam metu peccatum alicuius confiteri, quantumcumque publicum. Sed per pœnitentiam ſolemnem publicatur peccatum. Ergo non debet ſolemnizari.

2. Præterea. Iudicium debet eſſe ſecundum conditionem fori. Sed pœnitentia eſt quoddam iudicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari, vel ſolemnizari.

3. Præterea. *Omnes defectus pœnitentia revocat ad perfectum*, ut Ambroſius dicit (hab. Lib III. Hypognoſt. cap. IX. ad fin. inter op. Aug.) Sed ſolemnizatio facit contrarium: quia pœnitentem multis defectibus innectit: non enim laicus poteſt poſt ſolemnem pœnitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad ſuperiores ordines. Ergo pœnitentia non eſt ſolemnizanda.

Sed contra. Pœnitentia eſt quoddam ſacramentum. Sed in quolibet ſacramento ſolemnitas quædam adhibetur. Ergo

(*a*) *Ita paſſim optime*, …… & non iurisdictionis actus.

Ergo & in pœnitentia adhiberi debet.

Præterea. Medicina debet reſpondere morbo. Sed peccatum quandoque eſt publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo & pœnitentia, quæ eſt medicina eius, debet eſſe publica, & ſolemnis, qua multi ædificentur.

Reſpondeo dicendum, quod aliqua pœnitentia debet eſſe publica, & ſolemnis, propter quatuor. Primo ut peccatum publicum publicam habeat medicinam. Secundo quia maxima confuſione in hoc mundo etiam eſt dignus qui graviſſimum ſcelus commiſit. Tertio ut aliis ſit ad terrorem. Quarto ut ſit ad exemplum pœnitendi, ne deſperent qui in gravibus peccatis detinentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacerdos non revelat confeſſionem, talem pœnitentiam iniungendo; quamvis ſuſpicio oriatur illum aliquod enorme peccatum commiſiſſe. Non enim culpa pro certo ſcitur ex pœna: quia quandoque aliquis pœnitentiam pro alio facit: ſicut legitur in Vitis Patrum (Lib. II. cap. XXXII. & Lib. V. libello v. num. 27.) de quodam, qui ut ſocium ſuum ad pœnitentiam provocaret, ipſe cum eo pœnitentiam egit. Si autem ſit peccatum publicum, ipſe pœnitens exequendo pœnitentiam, confeſſionem a ſe factam manifeſtat.

Ad ſecundum dicendum, quod pœnitentia ſolemnis, quantum ad iniunctionem, non exit forum occultum: quia ſicut occulte quis confitetur, ita occulte ei pœnitentia iniungitur: ſed executio exit forum occultum: & hoc non eſt inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod pœnitentia quamvis revocet omnes defectus, reſtituendo in priſtinam gratiam; non tamen ſemper reſtituit in priſtinam dignitatem. Et ideo etiam mulieres poſt peractam pœnitentiam de fornicatione non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant. Et ſimiliter poſt publicam pœnitentiam peccator non redit ad hanc dignitatem, ut poſſit ad clericatum aſſumi: & Epiſcopus talem ordinans poteſtate ordinandi privari debet: niſi forte neceſſitas Eccleſiæ expoſcat, aut conſuetudo. Tunc enim diſpenſative recipitur ad minores ordines, non autem ad ſacros ordines: primo propter dignitatem ordinum iſtorum: ſecundo propter timorem recidivi: tertio propter ſcandalum vitandum, quod poſſet in populo oriri ex memoria præcedentium peccatorum: quarto quia non haberet frontem alios corrigendi, cum peccatum eius fuerit publicum.

ARTICULUS II. 109

Utrum ſolemnis pœnitentia iterari poſſit.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſolemnis pœnitentia iterari poſſit. Sacramenta enim quæ characterem non imprimunt, cum ſua ſolemnitate iterari poſſunt, ſicut Euchariſtia, & extrema unctio, & huiuſmodi. Sed pœnitentia non imprimit characterem. Ergo cum ſolemnitate iterari poteſt.

2. Præterea. Pœnitentia ſolemnizatur propter gravitatem, & manifeſtationem peccati. Sed poſt peractam pœnitentiam contingit ſimilia peccata committere, vel etiam graviora. Ergo ſolemnis pœnitentia iterum debet adhiberi.

Sed contra. Solemnis pœnitentia ſignificat eiectionem primi hominis de paradiſo. Sed hæc tantum ſemel eſt facta. Ergo & pœnitentia ſolemnis tantum ſemel debet fieri.

Reſpondeo dicendum, quod ſolemnis pœnitentia iterari non debet, propter tria. Primo ne ex iteratione vileſcat. Secundo propter ſignificationem: quia ſignificat expulſionem primi hominis de paradiſo, quæ ſemel tantum eſt facta. Tertio quia ſolemnizatio eſt quaſi quædam profeſſio perpetuo pœnitentiam conſervandi. Et ideo iteratio ſolemnitati repugnat. Si tamen poſtmodum peccavit, non clauditur eis locus pœnitentiæ; ſed pœnitentia ſolemnis iterum ei iniungenda non eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis ſacramentis in quibus ſolemnitas iteratur, iteratio ſolemnitati non repugnat, ut eſt in propoſito. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ratione criminis deberetur ei eadem pœnitentia; tamen ſolemnitatis iteratio non competit, propter cauſas prædictas (in corp.)

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS III. 110

Utrum ſolemnis pœnitentia ſit imponenda mulieribus, atque clericis, & utrum a quolibet ſacerdote poſſit imponi.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſolemnis pœnitentia non ſit imponenda mulieribus. Quia vir cui imponitur ſolemnis pœnitentia, debet comam abiicere. Sed hoc non competit mulieri, ut patet I. ad Corinth. xi. Ergo non debet agere ſolemnem pœnitentiam.

2. Item. Videtur quod clericis ſit imponenda. Quia imponitur propter gravitatem delicti. Sed idem peccatum gravius eſt in clerico quam in laico. Ergo magis debet imponi clerico quam laico.

3. Item. Videtur quod a quolibet ſacerdote poſſit imponi. Quia abſolvere in foro pœnitentiali eſt eius qui habet claves. Sed ſimplex ſacerdos habet claves. Ergo poteſt eſſe miniſter huiuſmodi pœnitentiæ.

Reſpondeo dicendum, quod omnis ſolemnis pœnitentia eſt publica; ſed non convertitur. Pœnitentia enim ſolemnis hoc modo fit. *In capite Quadrageſimæ tales pœnitentes præſentant ſe cum preſbyteris ſuis Epiſcopo civitatis ante fores Eccleſiæ, ſacco induti, nudis pedibus, vultibus in terram demiſſis, coma depoſita: & eis in Eccleſiam introductis, Epiſcopus cum omni clero ſeptem Pſalmos pœnitentiales dicit, & poſtmodum eis manum imponit, aquam benedictam ſuper eos ſpargit, & cinerem capitibus ſuperponit, cilicio colla eorum operit, & denuntiat eis lacrymabiliter, quod ſicut Adam eiectus eſt de paradiſo, ita ipſi de Eccleſia eiiciuntur. Poſtea iubet miniſtris ut eos ab Eccleſia pellant, clero eos proſequente cum hoc reſponſorio:* In ſudore vultus tui &c. *In cœna autem Domini quolibet anno a ſuis preſbyteris in Eccleſiam reducuntur; & erunt ibi uſque ad octavas Paſchæ; ita tamen quod non communicabunt, neque pacem accipient. Et ſic fiet quolibet anno, quouſque aditus Eccleſiæ eſt eis interdictus. Ultima autem reconciliatio reſervatur Epiſcopo, ad quem ſolum ſpectat ſolemnis pœnitentiæ impoſitio.* (hæc habentur cap. lxiv. diſt. l.) Poteſt autem imponi viris, & mulieribus, ſed non clericis, propter ſcandalum. Non autem talis pœnitentia debet imponi niſi pro peccato, quod totam commoverit urbem. Publica autem, & non ſolemnis pœnitentia eſt quæ in facie Eccleſiæ fit, ſed non cum ſolemnitate prædicta; ſicut peregrinatio per mundum cum baculo cubitali. Et hæc poteſt iterari, & a ſimplici ſacerdote iniungi: & poteſt etiam clerico imponi. Tamen quandoque ſolemnis pœnitentia accipitur pro publica. Et ſecundum hoc auctoritates quædam varie loquuntur de ſolemni.

Ad primum ergo dicendum, quod mulier habet comam in ſignum ſubiectionis, non autem vir. Et ideo non competit ut in pœnitentia mulieri coma deponatur, ſicut viro.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis in eodem genere peccati clericus plus peccet quam laicus; tamen non iniungitur ei pœnitentia ſolemnis, ne ordo veniat in contemptum: unde non defertur perſonæ, ſed ordini.

Ad tertium dicendum, quod magna peccata indigent magna cautela ad ſui curationem. Et ideo iniunctio pœnitentiæ ſolemnis, quæ nonniſi pro graviſſimis peccatis fit, ſoli Epiſcopo reſervatur.

QUAESTIO XXIX.

De ſacramento extremæ unctionis quantum ad ipſius eſſentiam, & inſtitutionem,

in novem articulos diviſa.

POſt hæc conſiderandum eſt de ſacramento extremæ unctionis: de quo quinque videnda ſunt.

Primo de eſſentialibus ipſius, & de eius inſtitutione.

Secundo de effectu ipſius.

Tertio de miniſtro ipſius.

Quarto de eo cui conferri debet, & in qua parte.

Quinto de eius iteratione.

Circa primum quæruntur novem.

Primo, utrum extrema unctio ſit ſacramentum.

Secundo, utrum ſit unum ſacramentum.

Tertio, utrum hoc ſacramentum fuerit a Chriſto inſtitutum.

Quarto, utrum oleum olivæ ſit conveniens materia huius ſacramenti.

Quinto, utrum oporteat oleum eſſe conſecratum.

Sexto, utrum oporteat materiam huius ſacramenti per Epiſcopum conſecrari.

Septimo, utrum hoc ſacramentum habeat aliquam formam.

Octavo, utrum forma huius ſacramenti debeat proferri per orationem deprecativam.

Nono, utrum prædicta oratio ſit competens forma huius ſacramenti.

ARTICULUS I. 111

Utrum extrema unctio ſit ſacramentum.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod extrema unctio non ſit ſacramentum. Quia ſicut oleum aſſumitur ad infirmos, ita ad catechumenos. Sed unctio quæ fit oleo ad catechumenos, non eſt ſacramentum. Ergo nec extrema unctio quæ fit oleo ad infirmos.

2. Præterea. Sacramenta veteris legis fuerunt ſigna ſacramentorum novæ legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri legi. Ergo non eſt ſacramentum novæ legis.

3. Præterea. Secundum Dionyſium (cap. III. & V. eccleſ. Hierarch.) omne ſacramentum vel ad purgandum eſt, vel ad illuminandum, vel ad perficiendum. Sed extrema unctio non ponitur nec ad purgandum, nec ad illuminandum, quia hoc ſoli baptiſmo attribuitur, neque ad perficiendum, quia hoc ſecundum ipſum Dionyſium (ibid & cap. II.) pertinet ad chriſma, & Euchariſtiam. Ergo extrema unctio non eſt ſacramentum.

Sed contra. Sacramenta Eccleſiæ ſufficienter ſubveniunt defectibus hominum ſecundum quemlibet ſtatum. Sed exeuntibus non ſubvenit aliud quam extrema unctio. Ergo ipſa eſt ſacramentum.

Præterea. Sacramenta nihil aliud ſunt quam quædam ſpirituales medicinæ. Sed extrema unctio eſt quædam ſpiritualis medicina, quia valet ad remiſſionem peccatorum, ut habetur Iacobi V. Ergo eſt ſacramentum.

Reſpondeo dicendum, quod in his quæ Eccleſia viſibiliter operatur, quædam ſunt ſacramenta, ut baptiſmus; quædam ſacramentalia, ut exorciſmus: quorum eſt hæc differentia, quod ſacramentum dicitur illa actio Eccleſiæ quæ attingit ad effectum principaliter intentum in adminiſtratione ſacramentorum; ſed ſacramentale dicitur illa actio quæ quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in adminiſtratione ſacramentorum eſt curatio morbi peccati. Unde Iſa. XXVII. 9. *Hic eſt omnis fructus, ut tollatur peccatum.* Et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Iacobi patet, nec ordinetur ad aliud ſacramentum, quaſi ei annexum, conſtat quod extrema unctio non eſt ſacramentale, ſed ſacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum quo catechumeni inunguntur, ſua unctione non perducit ad peccati remiſſionem, quia hoc ad baptiſmum pertinet; ſed aliquo modo ad baptiſmum diſponit, ut ſupra dictum eſt (IV. diſt. VI. quæſt. II. art. I. quæſt. 3. ad 4. & III. P. quæſt. LXXI. art. 3.) Et ideo non eſt ſacramentum illa unctio, ſicut unctio extrema.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ſacramentum immediate hominem ad gloriam diſponit, cum exeuntibus a corpore detur. Et quia in veteri lege non erat tempus adhuc perveniendi ad gloriam, quia (a) *neminem ad perfectum adduxit lex* (Heb. VII. 19) ideo iſtud ſacramentum præfigurari non debuit per aliquod ſacramentum ſibi reſpondens, ſicut per figuram eiuſdem generis; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum ſit in omnibus curationibus quæ leguntur in veteri Teſtamento.

Ad tertium dicendum, quod Dionyſius non facit aliquam mentionem de extrema unctione, ſicut nec de pœnitentia, nec de matrimonio, quia ipſe non intendit determinare de ſacramentis, niſi quatenus per ea innoteſcere poteſt eccleſiaſticæ Hierarchiæ ordinata diſpoſitio quantum ad miniſtros, & actiones miniſtrorum, & recipientes. Tamen cum per extremam unctionem aliquis conſequatur gratiam, & remiſſionem peccatorum, non eſt dubium quod extrema unctio habet vim illuminativam, & purgativam, ſicut baptiſmus, quamvis non ita plenam.

ARTICULUS II. 112

Utrum extrema unctio ſit unum ſacramentum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod extrema unctio non ſit unum ſacramentum. Quia unitas rei eſt ex ſua materia, & ex ſua forma; cum ex eodem habeat res eſſe, & unitatem. Sed for-

(a) *Vulgata* nihil.

forma huius ſacramenti frequenter iteratur (*a*) etiam eadem vice; & materia pluries inunƈto adhibetur ſecundum diverſas partes. Ergo non eſt unum ſacramentum.

2. Præterea. Ipſa unƈtio eſt ſacramentum: ridiculum enim eſt dicere, quod oleum ſit ſacramentum. Sed ſunt plures unƈtiones. Ergo ſun plura ſacramenta.

3. Præterea. Unum ſacramentum ab uno miniſtro perfici debet. Sed in aliquo caſu extrema unƈtio non poteſt perfici ab uno miniſtro; ſicut ſi poſt primam unƈtionem ſaƈtam ſacerdos moriatur, tunc enim alius ſacerdos debet ulterius procedere. Ergo extrema unƈtio non eſt unum ſacramentum.

Sed contra. Sicut ſe habet immerſio ad baptiſmum, ita ſe habet unƈtio ad hoc ſacramentum. Sed plures immerſiones ſunt unum ſacramentum baptiſmi. Ergo & plures unƈtiones extremæ unƈtionis ſunt unum ſacramentum.

Præterea. Si non eſſet unum ſacramentum, tunc faƈta prima unƈtione, non oporteret ad perfeƈtionem ſacramenti quod fieret ſecunda: quia quodlibet ſacramentum per ſe habet eſſe perfeƈtum. Sed hoc falſum eſt. Ergo eſt unum ſacramentum.

Reſpondeo dicendum, quod unum numero, per ſe loquendo, dicitur tripliciter: uno modo ſicut indiviſibile, quod nec aƈtu, nec potentia eſt plura; ut punƈtus, & unitas: alio modo ſicut continuum, quod quidem aƈtu eſt unum, ſed plura potentia; ut linea: tertio modo ſicut perfeƈtum aliquod, quod ex partibus pluribus conſtituitur; ut domus, quæ eſt multa quodammodo etiam in aƈtu, ſed illa multa conveniunt in aliquo uno. Et hoc modo quodlibet ſacramentum dicitur unum, inquantum multa quæ ſunt in uno ſacramento, adunantur ad unum ſignificandum, vel cauſandum: quia ſacramentum ſignificando cauſat. Et ideo quando una aƈtio ſufficit ad perfeƈtam ſignificationem, unitas ſacramenti conſiſtit in illa aƈtione tantum; ſicut patet in confirmatione. Quando autem ſignificatio ſacramenti poteſt eſſe & in una, & in multis aƈtionibus, tunc ſacramentum perfici poteſt & una aƈtione, & pluribus, ſicut baptiſmus una immerſione, & tribus: quia ablutio, quæ ſignificatur in baptiſmo, poteſt eſſe per unam immerſionem, & per multas. Quando autem perfeƈta ſignificatio non poteſt eſſe niſi per plures aƈtiones, tunc plures aƈtiones ſunt de perfeƈtione ſacramenti; ſicut patet in Euchariſtia: quia refeƈtio corporalis, quæ ſignificat ſpiritualem, non poteſt eſſe niſi per cibum, & potum. Et ſimile eſt in hoc ſacramento: quia curatio interiorum vulnerum non poteſt perfeƈte ſignificari niſi per appoſitionem medicinæ ad diverſas vulnerum radices. Et ideo plures aƈtiones ſunt de perfeƈtione huius ſacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas totius perfeƈti non tollitur propter diverſitatem materiæ, aut formæ, quæ eſt in partibus totius; ſicut conſtat quod non eſt eadem materia carnis, & oſſis, ex quibus conſtituitur unus homo, nec eadem forma. Et ſimiliter etiam in ſacramento Euchariſtiæ, & in hoc ſacramento pluralitas materiæ, & formæ unitatem ſacramenti non tollit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis illæ aƈtiones ſint plures ſimpliciter; tamen uniuntur in una perfeƈta aƈtione, quæ eſt unƈtio omnium exteriorum ſenſuum, quibus hauritur morbus interior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Euchariſtia, ſi poſt conſecrationem panis moriatur ſacerdos, alius ſacerdos poſſit procedere ad conſecrationem vini, incipiens ubi ille dimiſit, vel etiam incipere a capite ſupra aliam materiam; tamen in extrema unƈtione non poteſt a capite incipere, ſed debet ſemper procedere: quia unƈtio in eadem parte faƈta tantum valet, ac ſi conſecraretur bis eadem hoſtia: quod nullo modo faciendum eſt. Nec tamen miniſtrorum pluralitas tollit unitatem huius ſacramenti, quia inſtrumentaliter tantum operantur: mutatio autem martellorum non tollit unitatem operationis fabri.

ARTICULUS III. 113

Utrum hoc ſacramentum fuerit a Chriſto inſtitutum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramentum non fuerit inſtitutum a Chriſto. Quia de inſtitutione ſacramentorum, quæ Chriſtus inſtituit, fit mentio in Evangelio, ſicut de Euchariſtia, & baptiſmo. Sed nulla fit mentio de extrema unƈtione. Ergo non eſt a Chriſto inſtituta.

2. Præterea. Magiſter expreſſe dicit in

(a) *Ita paſſim*, *Al.* etiam in eadem vice & materia pluries, Sed inunƈtio adhibetur &c.

IV. diſt. XXIII. quod eſt inſtitutum ab Apoſtolis. Ergo ipſe Chriſtus per ſe non inſtituit.

3. Præterea. Sacramentum quod Chriſtus inſtituit, etiam ipſe per ſe exhibuit, ut patet de Euchariſtia, & baptiſmo. Sed hoc ſacramentum nulli ipſe exhibuit. Ergo per ſe non inſtituit.

Sed contra. Sacramenta novæ legis ſunt digniora quam ſacramenta veteris legis. Sed omnia ſacramenta veteris legis ſunt a Deo inſtituta. Ergo multo fortius omnia ſacramenta novæ legis habent inſtitutionem ab ipſo Chriſto.

Præterea. Eiuſdem eſt inſtituere, & ſtatutum removere. Sed Eccleſia, quæ in ſucceſſoribus Apoſtolorum habet eamdem auctoritatem quam Apoſtoli habuerunt, non poſſet auferre ſacramentum extremæ unctionis. Ergo Apoſtoli non inſtituerunt, ſed ipſe Chriſtus.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ſacramentum iſtud, & confirmationis Chriſtus non inſtituit per ſe, ſed Apoſtolis inſtituendum dimiſit: quia hæc duo propter plenitudinem gratiæ, quæ in eis confertur, non potuerunt ante Spiritus ſancti miſſionem pleniſſimam inſtitui. Unde ſunt ita ſacramenta novæ legis, quod in veteri lege figuram non habuerunt. Sed hæc ratio non multum cogit: quia ſicut Chriſtus ante paſſionem ſuam promiſit plenam Spiritus ſancti miſſionem; ita potuit inſtituere hæc ſacramenta.

Et ideo alii dicunt, quod omnia ſacramenta Chriſtus inſtituit per ſeipſum; ſed quædam per ſeipſum promulgavit, quæ ſunt maioris difficultatis ad credendum; quædam autem Apoſtolis promulganda reſervavit, ſicut extremam unctionem, & confirmationem. Et hæc opinio pro tanto videtur probabilior: quia ſacramenta ad fundamentum legis pertinent; & ideo ad legiſlatorem pertinet eorum inſtitutio: & iterum quia ex inſtitutione efficaciam habent, quæ in eis non niſi divinitus ineſt.

Ad primum ergo dicendum, quod multa Dominus fecit, & dixit, quæ in Evangelio non continentur. Illa enim præcipue curaverunt Evangeliſtæ tradere quæ ad neceſſitatem ſalutis, & eccleſiaſticæ diſpoſitionis pertinent. Et ideo potius inſtitutionem baptiſmi, & pœnitentiæ, & Euchariſtiæ, & ordinis factam a Chriſto narraverunt, quam extremæ unctionis, vel confirmationis, quæ neque ſunt de neceſſitate ſalutis, neque ad diſpoſitionem, ſive diſtinctionem Eccleſiæ pertinent. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio Marc. VI. ubi dicitur, quod Apoſtoli *oleo ungebant infirmos*.

Ad ſecundum dicendum, quod Magiſter dicit ab Apoſtolis inſtitutum, quia per doctrinam Apoſtolorum nobis promulgata eſt eius inſtitutio.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus non exhibuit aliquod ſacramentum, niſi quod ipſe accepit in exemplum. Accipere autem pœnitentiam, & extremam unctionem ſibi non competebat, quia ſine peccato erat: ideo ipſe non exhibuit.

ARTICULUS IV. 114

Utrum oleum olivæ ſit conveniens materia huius ſacramenti.

S. Thom. ubi ſup. art. 3. quæſt. 1. & ſeq.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod oleum olivæ non ſit conveniens materia huius ſacramenti. Quia hoc ſacramentum immediate ad incorruptionem ordinatur. Sed incorruptio ſignificatur per balſamum, quod in chriſmate ponitur. Ergo chriſma eſſet convenientior materia huius ſacramenti.

2. Præterea. Hoc ſacramentum eſt ſpiritualis medicatio. Sed ſpiritualis medicatio per vini appoſitionem ſignificatur, ſicut patet Luc. X. in parabola de ſauciato. Ergo vinum etiam eſſet convenientior materia huius ſacramenti.

3. Præterea. Ubi eſt maius periculum, ibi debet eſſe commune remedium. Sed oleum olivæ non eſt commune remedium, quia non invenitur in qualibet terra. Ergo cum hoc ſacramentum detur exeuntibus, qui ſunt in maximo periculo, videtur quod oleum olivæ non ſit materia conveniens.

Sed contra eſt quod Iacobi V. oleum materia huius ſacramenti determinatur. Sed oleum proprie non dicitur niſi oleum olivæ. Ergo hoc eſt materia huius ſacramenti.

Præterea. Spiritualis ſanatio per olei unctionem ſignificatur, ut patet Iſai. 1. 6. ubi dicitur: *Plaga tumens non eſt curata medicamine, neque fota oleo*. Ergo conveniens materia huius ſacramenti eſt oleum.

Re-

Reſpondeo dicendum, quod ſpiritualis ſanatio quæ in fine adhibetur, debet eſſe perfecta, quia poſt eam alia non relinquitur; & lenis, ut ſpes, quæ exeuntibus eſt maxime neceſſaria, non frangatur, ſed foveatur. Oleum autem lenitivum eſt, & penetrativum uſque ad intima, & etiam diffuſivum. Et ideo quantum ad utrumque prædictorum eſt conveniens materia huius ſacramenti. Et quia oleum principaliter nominatur olivæ liquor, cum alii liquores ſolum ex ſimilitudine ad ipſum, olei nomen accipiant; ideo oleum olivæ etiam debet eſſe quod aſſumitur in materia huius ſacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptio gloriæ eſt res non contenta in hoc ſacramento: nec oportet quod tali rei ſignificatio materiæ reſpondeat. Unde non oportet quod balſamum ponatur in materia huius ſacramenti: quia balſamum propter odorem pertinet ad bonitatem famæ, qua de cetero non indigent propter ſe exeuntes; ſed indigent tantum nitore conſcientiæ, qui per oleum ſignificatur.

Ad ſecundum dicendum, quod vinum ſanat mordendo, ſed oleum leniendo: & ideo curatio per vinum magis pertinet ad pœnitentiam, quam ad hoc ſacramentum.

Ad tertium dicendum, quod oleum olivæ quamvis non ubique creſcat, tamen de facili poteſt ad quemlibet locum transferri.

Et præterea hoc ſacramentum non eſt tantæ neceſſitatis quod exeuntes ſine hoc ſacramento non poſſint ſalutem conſequi.

ARTICULUS V. 115

Utrum oporteat oleum eſſe conſecratum.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod non oporteat oleum eſſe conſecratum. Quia hoc ſacramentum habet unam ſanctificationem in uſu per formam verborum. Ergo ſuperfluit alia ſanctificatio, ſi ad materiam ipſius fiat.

2. Præterea. Sacramenta habent efficaciam, & ſignificationem in ipſa materia. Sed ſignificatio effectus huius ſacramenti competit oleo ex naturali proprietate ipſius, efficacia autem ex inſtitutione divina. Ergo non eſt neceſſaria aliqua ſanctificatio materiæ.

3. Præterea. Baptiſmus eſt perfectius ſacramentum quam extrema unctio. Sed in baptiſmo non præexigitur materiæ ſanctificatio, quantum eſt de neceſſitate ſacramenti. Ergo nec in extrema unctione.

Sed contra eſt quia in omnibus aliis unctionibus eſt materia conſecrata prius. Ergo cum hoc ſacramentum ſit quædam unctio, requirit materiam conſecratam.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod oleum ſimplex eſt materia huius ſacramenti; & in ipſa ſanctificatione olei, quæ fit per Epiſcopum, perficitur ſacramentum. Sed hoc patet eſſe falſum ex his quæ de Euchariſtia dicta ſunt (in IV. diſt. VIII. quæſt. II. art. I. quæſt. I. ad 2.) ubi oſtenſum eſt quod ſolum illud ſacramentum conſiſtit in conſecratione materiæ.

Et ideo dicendum eſt, quod hoc ſacramentum conſiſtit in ipſa unctione, ſicut baptiſmus in ipſa ablutione: & materia huius ſacramenti eſt oleum ſanctificatum. Poteſt autem triplex ratio aſſignari, quare exigitur materiæ ſanctificatio in hoc ſacramento, & in quibuſdam aliis. Prima eſt, quia omnis efficacia ſacramentorum a Chriſto deſcendit. Et ideo ſacramenta illa quibus ipſe eſt uſus, habent efficaciam ex ipſo uſu ſuo; ſicut tactu ſuæ carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc ſacramento non eſt uſus, nec aliqua corporali unctione: & ideo in omnibus unctionibus requiritur ſanctificatio materiæ. Secunda cauſa eſt propter plenitudinem gratiæ, quæ confertur, non ſolum ut tollat culpam, ſed etiam reliquias culpæ, & infirmitatem corporis. Tertia eſt ex hoc quod effectus eius corporalis, ſcilicet ſanatio corporalis, non cauſatur ex materiæ naturali proprietate: & ideo oportet quod hæc efficacia ſibi per ſanctificationem detur.

Ad primum ergo dicendum, quod prima ſanctificatio eſt materiæ ſecundum ſe; ſed ſecunda magis pertinet ad uſum ipſius, ſecundum quod eſt actu conferens effectum ſuum. Et ideo neutra ſuperfluit: quia etiam inſtrumenta efficaciam accipiunt ab artifice & dum fiunt, & dum ad actum applicantur.

Ad ſecundum dicendum, quod illa efficacia quæ eſt ex ipſa inſtitutione ſacramenti, applicatur huic materiæ per ſanctificationem.

Ad tertium patet ſolutio ex dictis (in corp.)

ARTICULUS VI. 116

Utrum oporteat materiam huius ſacramenti eſſe conſecratam per Epiſcopum.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod non oporteat materiam huius ſacramenti eſſe conſecratam per Epiſcopum. Quia dignior eſt conſecratio materiæ in ſacramento Euchariſtiæ quam in hoc ſacramento. Sed in Euchariſtia materiam ſacerdos poteſt conſecrare. Ergo & in hoc ſacramento.

2. Præterea. In operibus corporalibus ars dignior numquam præparat materiam inferiori: quia dignior eſt ars quæ utitur, ea quæ præparat, ut dicitur in II. Phyſic. (tex 25.) Sed Epiſcopus eſt ſupra ſacerdotem. Ergo non præparat materiam in illo ſacramento quo ſacerdos utitur. Sed ſacerdos diſpenſat hoc ſacramentum, ut dicetur (quæſt xxxi.) Ergo conſecratio materiæ ad Epiſcopum non pertinet.

Sed contra eſt quod etiam in aliis unctionibus materia per Epiſcopum conſecratur. Ergo ita debet eſſe in iſta.

Reſpondeo dicendum, quod miniſter ſacramenti non inducit effectum ſacramenti propria virtute, ut principale agens, ſed per efficaciam ſacramenti quod diſpenſat: quæ quidem efficacia primo eſt a Chriſto, & ab ipſo in alios deſcendit ordinate, ſcilicet in populum mediantibus miniſtris, qui ſacramenta diſpenſant, & in miniſtros inferiores mediantibus ſuperioribus, qui materiam ſanctificant. Et ideo in omnibus ſacramentis quæ indigent materia ſanctificata, prima ſanctificatio materiæ fit per Epiſcopum, & uſus quandoque per ſacerdotem; ut oſtendatur ſacerdotalis poteſtas ab epiſcopali derivata, ſecundum illud Pſal. cxxxii. 2. *Sicut unguentum in capite*, ſcilicet in Chriſto, *quod* prius *deſcendit in barbam Aaron*, deinde *uſque ad oram veſtimenti*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacramentum Euchariſtiæ conſiſtit in ipſa materiæ ſanctificatione, non autem in uſu. Et ideo, proprie loquendo, illud quod eſt materia ſacramenti, non eſt quid conſecratum. Unde non præexigitur aliqua ſanctificatio circa materiam per Epiſcopum facta; ſed exigitur ſanctificatio altaris, & huiuſmodi, & etiam ipſius ſacerdotis, quæ non niſi per Epiſcopum fieri poteſt. Unde in illo etiam ſacramento oſtenditur poteſtas ſacerdotalis ab Epiſcopo derivata, ut Dionyſius dicit (cap. III. eccleſ. Hierarch.) Ideo autem illam conſecrationem materiæ poteſt facere ſacerdos quæ eſt in ſe ſacramentum, & non illam quæ ut ſacramentale quoddam ordinatur ad ſacramentum, quod conſiſtit in uſu fidelium: quia quantum ad corpus Chriſti verum nullus ordo eſt ſupra ſacerdotium; ſed quantum ad corpus Chriſti myſticum epiſcopalis ordo eſt ſupra ſacerdotalem, ut infra dicetur (quæſt. xl. art. 4)

Ad ſecundum dicendum, quod materia ſacramenti non eſt talis materia, ut in qua fiat aliquid per eum qui ea utitur, ſicut eſt in artibus mechanicis; ſed ut cuius virtute aliquid fiat: & ſic participat aliquid de ratione cauſæ agentis, inquantum eſt inſtrumentum quoddam divinæ operationis. Et ideo oportet quod a ſuperiori arte, vel poteſtate (*a*) talis virtus materiæ acquiratur: quia in cauſis agentibus quanto aliquod agens eſt prius, tanto eſt perfectius; in cauſis autem pure materialibus quanto materia eſt prior, tanto imperfectior.

ARTICULUS VII. 117

Utrum hoc ſacramentum habeat aliquam formam.

S. Thom. ubi ſup. art. 4. quæſt. 1. & ſeq.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramentum non habeat aliquam formam. Cum enim efficacia ſacramentorum ſit ab inſtitutione, & item a forma, oportet quod forma tradatur ab ipſo qui ſacramentum inſtituit. Sed forma huius ſacramenti non invenitur tradita neque a Chriſto, neque ab Apoſtolis. Ergo hoc ſacramentum non habet aliquam formam.

2. Præterea. Ea quæ ſunt de neceſſitate ſacramenti, obſervantur eodem modo apud omnes. Sed nihil magis eſt de neceſſitate ſacramenti habentis formam quam ipſa forma. Ergo cum non ſit aliqua forma communiter obſervata ab omnibus in hoc ſacramento, quia diverſis verbis utuntur; videtur quod hoc ſacramentum non habeat aliquam formam.

3. Præ-

(*a*) *Ita cum Theologis edit. paſſim. Al.* agens virtus: *item inſra* requiratur.

3. Præterea. In baptiſmo non requiritur forma niſi ad ſanctificationem materiæ: quia eſt aqua *verbo vitæ diluendis criminibus ſanctificata* (ut ait Hugo Lib.II. de ſacram.par.VI.ca.II.) Sed hoc ſacramentum habet materiam prius ſanctificatam. Ergo non indiget aliqua forma verborum.

Sed contra eſt quod Magiſter dicit (IV. diſt. I.) quod omne ſacramentum novæ legis conſiſtit in rebus, & verbis. Verba autem ſunt forma ſacramenti. Ergo cum hoc ſit ſacramentum novæ legis, videtur quod habeat formam.

Præterea. Ad hoc eſt ritus univerſalis Eccleſiæ, quæ quibuſdam verbis utitur in collatione huius ſacramenti.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod nulla eſt forma de neceſſitate huius ſacramenti. Sed hoc videtur derogare effectui huius ſacramenti: quia omne ſacramentum efficit ſignificando. Significatio autem materiæ non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa ſe poſſit habere, niſi per formam verborum. Et ideo in omnibus ſacramentis novæ legis, quæ efficiunt quod figurant, oportet eſſe & res, & verba. Et præterea Iacobus (cap.V.) totam vim huius ſacramenti videtur conſtituere in oratione, quæ eſt forma huius ſacramenti, ut dicetur (in reſp. ad 2. & art. 8. & 9. ſeq.) Et ideo prædicta opinio præſumptuoſa videtur, & erronea.

Et propter hoc dicendum, ſicut communiter dicitur, quod habet formam determinatam, ſicut & alia ſacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacra Scriptura omnibus communiter proponitur. Et ideo forma baptiſmi, qui ab omnibus dari poteſt, debet in ſacra Scriptura exprimi: & ſimiliter forma Euchariſtiæ, quæ exprimit ſacramenti illius fidem, quæ eſt de neceſſitate ſalutis. Sed formæ aliorum ſacramentorum non inveniuntur in ſacra Scriptura traditæ; ſed has Eccleſia ex traditione Apoſtolorum habet, qui a Domino acceperunt, ut dicit Apoſtolus I. Corinth. XI. 23. *Ego enim accepi a Domino, quod & tradidi vobis &c.*

Ad ſecundum dicendum, quod illa verba quæ ſunt de eſſentia formæ, ſcilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur; ſed alia quæ ſunt de bene eſſe, non obſervantur ab omnibus.

Ad tertium dicendum, quod materia baptiſmi habet quamdam ſanctificationem per ſe ex ipſo tactu carnis Salvatoris; ſed ex forma verborum accipit ſanctificationem actu ſanctificantem. Et ſimiliter poſt ſanctificationem materiæ huius ſacramenti ſecundum ſe requiritur ſanctificatio in uſu, per quam actu ſanctificet.

ARTICULUS VIII. 118

Utrum forma huius ſacramenti debeat proferri per orationem indicativam, & non per deprecativam.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod forma huius ſacramenti debeat proferri per orationem indicativam, & non per deprecativam. Quia omnia ſacramenta novæ legis habent certum effectum. Sed certitudo effectus non exprimitur in formis ſacramentorum niſi per orationem indicativam; ut cum dicitur, *Hoc eſt corpus meum*, vel *Ego te baptizo &c.* Ergo forma huius ſacramenti debet eſſe oratio indicativa.

2. Præterea. In formis ſacramentorum debet exprimi intentio miniſtri, quæ requiritur ad ſacramentum. Sed intentio conferendi ſacramentum non exprimitur niſi per orationem indicativam. Ergo &c.

3. Præterea. In quibuſdam Eccleſiis dicuntur hæc verba in collatione huius ſacramenti: *Ungo hos oculos oleo ſanctificato in nomine Patris &c.* & hoc eſt conforme aliis formis ſacramentorum. Ergo videtur quod in hoc conſiſtat forma huius ſacramenti.

Sed contra. Illud quod eſt forma ſacramenti, ab omnibus oportet quod ſervetur. Sed verba prædicta non dicuntur ſecundum conſuetudinem omnium Eccleſiarum, ſed tantum verba deprecativa, ſcilicet: *Per iſtam ſanctam unctionem, & piiſſimam ſuam miſericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid deliquiſti per viſum &c.* Ergo forma huius ſacramenti eſt oratio deprecativa.

Præterea. Hoc videtur ex verbis Iacobi, qui attribuit efficaciam huius ſacramenti orationi: *Oratio fidei*, inquit (cap.V. 15.) *ſalvabit infirmum*. Ergo cum efficacia ſacramenti ſit ex forma, videtur quod forma huius ſacramenti ſit oratio deprecativa.

Reſpondeo dicendum, quod forma huius ſacramenti eſt oratio deprecativa, ut patet per verba Iacobi, & ex uſu Romanæ Eccleſiæ, quæ ſolum verbis deprecativis utitur in collatione huius ſacramenti. Cuius ratio multiplex aſſignatur. Primo quia ſuſcipiens ſacramentum hoc

Digitized by Google

eſt viribus propriis deſtitutus : unde indiget orationibus ſublevari . Secundo quia datur exeuntibus, qui iam deſinunt eſſe de foro Eccleſiæ , & in ſolius Dei manu requieſcunt : unde & ei per orationem committuntur . Tertio quia hoc ſacramentum non habet aliquem effectum, qui ſemper (*a*) ex oratione miniſtri conſequatur , omnibus quæ ſunt de eſſentia ſacramenti etiam rite petactis , ſicut character in baptiſmo, & confirmatione, & tranſubſtantiatio in Euchariſtia, & remiſſio peccati in pœnitentia , exiſtente contritione , quæ eſt de eſſentia ſacramenti pœnitentiæ , non autem de eſſentia huius ſacramenti. Et ideo in hoc ſacramento non poteſt eſſe forma indicativi modi, ſicut in prædictis ſacramentis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ſacramentum , ſicut & prædicta, quantum eſt de ſe , habet certitudinem; ſed poteſt ex fictione recipientis impediri , etiamſi ſacramento ſe ſubiiciat per intentionem , ſic quod nullum effectum conſequatur. Et propter hoc non eſt ſimile de hoc , & de aliis ſacramentis , in quibus ſemper aliquis effectus conſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod per ipſum actum, qui ponitur in forma , ſcilicet , *Per iſtam ſanctam unctionem*, ſatis exprimitur intentio.

Ad tertium dicendum, quod verba illa indicativi modi , quæ ſecundum morem quorumdam præmittuntur orationi, non ſunt formæ huius ſacramenti , ſed ſunt diſpoſitio ad formam, inquantum intentio miniſtri determinatur ad actum illum per illa verba.

ARTICULUS IX. 119

Utrum prædicta oratio ſit competens forma huius ſacramenti.

AD nonum ſic proceditur . Videtur quod prædicta oratio non ſit competens forma huius ſacramenti. Quia in formis aliorum ſacramentorum fit mentio de materia, ſicut patet in confirmatione, quæ non fit in prædictis verbis. Ergo non eſt conveniens forma.

2. Præterea . Sicut effectus huius ſacramenti provenit in nos per miſericordiam divinam, ita & aliorum ſacramentorum . Sed in formis aliorum ſacramentorum non fit mentio de miſericordia divina, ſed magis de Trinitate, & paſſione. Ergo ſimiliter debet eſſe hic.

3. Præterea . Duplex effectus huius ſacramenti in littera ponitur (IV. diſt. XXIII.) Sed in verbis prædictis non fit mentio niſi de uno, ſcilicet de remiſſione peccatorum, non autem de corporali ſanatione, ad quam Iacobus ordinat orationem fidei , dicens : ((cap. v. 15.) *Oratio fidei ſalvabit infirmum* . Ergo forma prædicta eſt incompetens.

Reſpondeo dicendum , quod prædicta oratio eſt competens forma huius ſacramenti : quia tangit ſacramentum in hoc quod dicitur , *per iſtam ſanctam unctionem*; & illud quod operatur in ſacramento , ſcilicet *divinam miſericordiam* ; & effectum , ſcilicet *remiſſionem peccatorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod materia huius ſacramenti poteſt intelligi per actum unctionis, non autem materia confirmationis per actum in forma expreſſum. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum , quod miſericordia reſpicit miſeriam : & quia hoc ſacramentum datur in ſtatu miſeriæ , ſcilicet infirmitatis ; ideo potius hic quam in aliis fit mentio de miſericordia .

Ad tertium dicendum , quod in forma debet exprimi effectus principalis, & qui ſemper inducitur ex ſacramento , niſi ſit defectus ex parte recipientis : non autem talis effectus eſt corporalis ſanitas, ut dicetur (quæſt. ſeq. art. 1. & 2.) quamvis quandoque ſequatur ; ratione cuius Iacobus hunc effectum attribuit orationi, quæ eſt forma huius ſacramenti.

QUAESTIO XXX.

De effectu huius ſacramenti, in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de effectu huius ſacramenti.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum extrema unctio valeat ad remiſſionem peccatorum.

Secundo , utrum ſanitas corporalis ſit effectus huius ſacramenti.

Tertio, utrum hoc ſacramentum characterem imprimat.

AR-

(*a*) *Al.* ex operatione miniſtri, *item* ex oratione myſterii.

ARTICULUS I. 120

Utrum extrema unctio valeat ad remiſſionem peccatorum.

S. Thom. IV. diſt. xxiii. quæſt. 1. art. 2. quæſt. 1. & ſeq.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod extrema unctio non valeat ad remiſſionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum poteſt effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur pœnitentia ad peccatorum remiſſionem. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

2. Præterea. In peccato non ſunt niſi tria, macula, reatus pœnæ, & reliquiæ peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quoad maculam ſine contritione, quæ etiam ſine unctione remittit; nec iterum quoad pœnam, quia adhuc ſi convaleſcat, tenetur perficere ſatisfactionem iniunctam; nec quoad reliquias culpæ, quia adhuc remanent diſpoſitiones ex actibus præcedentibus relictæ, ut patet poſt convaleſcentiam. Ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remiſſio.

3. Præterea. Remiſſio peccatorum non fit ſucceſſive, ſed in inſtanti. Sed extrema unctio non fit tota ſimul, quia plures unctiones requiruntur. Ergo eius effectus non eſt remiſſio peccatorum.

Sed contra eſt quod dicitur Iacobi v. 15. *Si in peccatis ſit, dimittentur ei*.

Præterea. Omne ſacramentum novæ legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remiſſio peccatorum. Ergo extrema unctio, cum ſit ſacramentum novæ legis, operatur ad remiſſionem peccatorum.

Reſpondeo dicendum, quod quodlibet ſacramentum eſt inſtitutum principaliter ad unum effectum; quamvis etiam alios ex conſequenti inducere poſſit. Et quia ſacramentum efficit quod figurat, ideo ex ipſa ſignificatione ſacramenti debet accipi eius principalis effectus. Adhibetur autem hoc ſacramentum ſecundum modum cuiuſdam medicationis, ſicut baptiſmus per modum ablutionis. Medicina autem eſt ad pellendam infirmitatem. Unde principaliter hoc ſacramentum eſt inſtitutum ad ſanandum infirmitatem peccati. Unde ſicut baptiſmus eſt quædam ſpiritualis regeneratio, & pœnitentia quædam ſpiritualis ſuſcitatio; ita & extrema unctio eſt quædam ſpiritualis ſanatio, vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio præſupponit corporalem vitam in medicato; ita ſpiritualis ſpiritualem. Et ideo hoc ſacramentum non datur contra defectus quibus ſpiritualis vita tollitur, ſcilicet contra peccatum originale, vel mortale; ſed contra illos defectus quibus homo ſpiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitæ gratiæ, vel gloriæ: & hic defectus nihil aliud eſt quam quædam debilitas, & ineptitudo, quæ in nobis relinquitur ex peccato actuali, vel originali: & contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc ſacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quæ ſecum non compatitur peccatum; ideo ex conſequenti ſi invenit peccatum aliquod vel mortale, vel veniale, quoad culpam tollit ipſum; dummodo non ponatur obex ex parte recipientis; ſicut etiam de Euchariſtia, & confirmatione ſupra dictum eſt (IV. diſt. vii. quæſt. ii. art. 2. quæſt. 1. ad 3. & quæſt. iii. art. 2. quæſt. 2. & diſt. xix. quæſt. 1. art. 3. quæſt. 1. & III. P. quæſt. lxxii. art. 7. & quæſt. lxxix. art. 3.) Et ideo etiam Iacobus de remiſſione peccati conditionaliter loquitur, dicens: *Si in peccatis ſit, dimittentur ei*, ſcilicet quoad culpam: non enim ſemper delet peccatum, quia non ſemper invenit; ſed ſemper remittit quoad debilitatem prædictam quam quidam *reliquias peccati* dicunt.

Quidam vero dicunt, quod principaliter eſt inſtitutum contra veniale: quod quidem non poteſt, dum hæc vita agitur, perfecte curari: & ideo ſacramentum exeuntium ſpecialiter contra veniale ordinatur. Sed hoc non videtur verum: quia pœnitentia etiam in hac vita delet venialia peccata quoad culpam; quod autem non poſſunt evitari poſt peractam pœnitentiam, non aufert præcedenti pœnitentiæ ſuum effectum: & iterum hoc pertinet ad debilitatem prædictam.

Unde dicendum, quod principalis effectus huius ſacramenti eſt remiſſio peccatorum quoad reliquias peccati, & ex conſequenti etiam quoad culpam, ſi eam inveniat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis effectus principalis alicuius ſacramenti poſſit haberi ſine actuali perceptione

huius

huius ſacramenti, vel ſine ſacramento, vel per aliud ſacramentum ex conſequenti; numquam tamen haberi poteſt ſine propoſito illius ſacramenti. Et ideo quia pœnitentia eſt principaliter inſtituta contra actualem culpam, quodcumque aliud ſacramentum actualem culpam deleat ex conſequenti, non excludit neceſſitatem pœnitentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod extrema unctio aliquo modo quantum ad illa tria remittit peccatum: quamvis enim culpa quoad maculam ſine contritione non dimittatur; tamen hoc ſacramentum per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum fit contritio, ſicut etiam in Euchariſtia, & confirmatione poteſt accidere. Similiter etiam & reatum pœnæ temporalis diminuit; ſed ex conſequenti, inquantum debilitatem tollit: quia eamdem pœnam levius portat fortis quam debilis. Unde non oportet quod propter hoc minuatur ſatisfactionis menſura. Reliquiæ autem peccati non dicuntur hic diſpoſitiones ex actibus relictæ, quæ ſunt quidam habitus inchoati, ſed quædam ſpiritualis debilitas in ipſa mente exiſtens, qua ſublata, etiam eiſdem habitibus, vel diſpoſitionibus manentibus, non ita poteſt inclinari mens ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quod quando ſunt multæ actiones ordinatæ ad unum effectum, ultima eſt formalis reſpectu omnium præcedentium, & agit in virtute earum: & ideo in ultima unctione gratia infunditur, quæ effectum ſacramento præbet.

ARTICULUS II. 121

Utrum ſanitas corporalis ſit effectus huius ſacramenti.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſanitas corporalis non ſit effectus huius ſacramenti. Omne enim ſacramentum eſt medicina ſpiritualis. Sed ſpiritualis medicina ad ſpiritualem ſanitatem ordinatur, ſicut corporalis ad corporalem. Ergo ſanitas corporalis non eſt effectus huius ſacramenti.

2. Præterea. Sacramentum ſemper habet effectum ſuum in eo qui non fictus accedit. Sed quandoque non ſanatur corporaliter ſuſcipiens hoc ſacramentum, quantumcumque devotius accipiat. Ergo ſanitas corporalis non eſt effectus eius.

3. Præterea. Efficacia huius ſacramenti nobis oſtenditur Iacobi v. Sed ibi non attribuitur ſanationis effectus unctioni, ſed orationi: dicit enim: *Oratio fidei ſalvabit infirmum*. Ergo corporalis ſanatio non eſt effectus huius ſacramenti.

Sed contra. Operatio Eccleſiæ habet maiorem efficaciam poſt Chriſti paſſionem quam ante. Sed ante oleo inuncti per Apoſtolos ſanabantur, ut patet Marci VI. Ergo & nunc habet effectum in corporali ſanatione.

Præterea. Sacramenta ſignificando efficiunt. Sed baptiſmus per ablutionem corporalem, quam exterius facit, ſignificat, & efficit ſpiritualem. Ergo & extrema unctio per ſanationem corporalem, quam exterius efficit, ſignificat, & cauſat ſpiritualem.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut baptiſmus per ablutionem corporalem facit ſpiritualem emundationem a maculis ſpiritualibus; ita hoc ſacramentum per medicationem ſacramentalem exteriorem facit ſanationem interiorem: & ſicut ablutio baptiſmi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit; ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, ſcilicet corporalem ſanationem. Sed hæc eſt differentia, quod corporalis ablutio ex ipſa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem; & ideo ſemper eam facit: ſed extrema unctio non facit corporalem ſanationem ex proprietate naturali materiæ, ſed ex virtute divina, quæ rationabiliter operatur. Et quia ratio operans numquam inducit ſecundarium effectum, niſi ſecundum quod expedit ad principalem; ideo ex hoc ſacramento non ſemper ſequitur corporalis ſanatio, ſed quando expedit ad ſpiritualem ſanationem: & tunc ſemper eam inducit; dummodo non ſit impedimentum ex parte recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod corporalis ſanitas non ſit effectus principalis huius ſacramenti: & hoc verum eſt.

Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis (in corp. & quæſt. XXIX. a. 8.)

Ad tertium dicendum, quod oratio illa eſt forma huius ſacramenti, ut dictum eſt (quæſt. præc. a. 8. & 9.) Et ideo hoc ſacramentum ex ſua forma habet efficaciam, quantum eſt de ſe, ad ſanationem corporalem.

A R-

ARTICULUS III. 122

Utrum hoc ſacramentum characterem imprimat.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramentum characterem imprimat. Character enim ſignum diſtinctivum eſt. Sed ſicut baptizatus diſtinguitur a non baptizato, ita unctus a non uncto. Ergo ſicut baptiſmus imprimit characterem, ita & extrema unctio.

2. Præterea. In ordinis, & confirmationis ſacramentis eſt unctio, ſicut & in hoc ſacramento. Sed in illis imprimitur character. Ergo & in iſto.

3. Præterea. In omni ſacramento eſt aliquid quod eſt res tantum, & aliquid quod eſt ſacramentum tantum, & aliquid quod eſt res & ſacramentum. Sed non poteſt aliquid aſſignari in hoc ſacramento quod ſit res, & ſacramentum, niſi character. Ergo & in hoc ſacramento imprimitur character.

Sed contra. Nullum ſacramentum imprimens characterem iteratur. Hoc autem iteratur, ut dicetur (quæſt. XXXIII.) Ergo non imprimit characterem.

Præterea. Diſtinctio quæ fit ſecundum characterem ſacramentalem, eſt diſtinctio eorum qui ſunt in præſenti Eccleſia. Sed extrema unctio confertur ei qui exit de præſenti Eccleſia. Ergo in eo non imprimitur character.

Reſpondeo dicendum, quod character non imprimitur niſi in illis ſacramentis quibus homo ad aliquid ſacrum deputatur. Hoc autem ſacramentum eſt ſolum in remedium; & non deputatur per ipſum homo ad aliquid ſacrum agendum, vel ſuſcipiendum. Et ideo non imprimitur in eo character.

Ad primum ergo dicendum, quod character facit diſtinctionem ſtatuum quantum ad ea quæ in Eccleſia ſunt agenda: & talem diſtinctionem homo non habet ab aliis, per hoc quod ipſe eſt inunctus.

Ad ſecundum dicendum, quod unctio quæ fit in ordine, & confirmatione, eſt unctio conſecrationis, qua homo deputatur ad aliquid ſacrum; ſed hæc unctio eſt unctio medicationis. Et ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod in hoc ſacramento res, & ſacramentum non eſt character, ſed quædam interior devotio, quæ eſt ſpiritualis unctio.

QUAESTIO XXXI.

De miniſtro huius ſacramenti,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de adminiſtratione huius ſacramenti.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum laicus poſſit hoc ſacramentum conferre.

Secundo, utrum Diaconus.

Tertio, utrum ſolus Epiſcopus.

ARTICULUS I. 123

Utrum laicus poſſit hoc ſacramentum conferre.

S. Th. ubi ſup. quæſt. 1. ar. 1. quæſt. 2. & ſeq.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod etiam laicus poſſit hoc ſacramentum conferre. Quia hoc ſacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Iacobus dicit (cap. V.) Sed oratio laici quandoque eſt ita Deo accepta, ſicut ſacerdotis. Ergo poteſt hoc ſacramentum conferre.

2. Præterea. De quibuſdam Patribus in Aegypto legitur, quod oleum ad infirmos tranſmittebant, & ſanabantur: & ſimiliter dicitur de beata Genoveſa, quod oleo infirmos ungebat. Ergo hoc ſacramentum poteſt conferri etiam a laicis.

Sed contra eſt quod in hoc ſacramento fit remiſſio peccatorum. Sed laici non habent poteſtatem dimittendi peccata. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Dionyſium in eccleſ. Hierar. (cap. V. parum a princ.) ſunt quidam exercentes actiones hierarchicas, & quidam recipientes tantum, qui ſunt laici. Et ideo nullius ſacramenti diſpenſatio laicis ex officio competit; ſed quod baptizare poſſint in caſu neceſſitatis, ex divina diſpenſatione factum eſt, ut nulli regenerationis ſpiritualis facultas deſit.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio illa non fit a ſacerdote in perſona ſua: quia cum ſit quandoque peccator, non eſſet exaudibilis: ſed fit in perſona totius Eccleſiæ, in cuius perſona orare poteſt, quaſi perſona publica; non autem laicus, qui perſona privata eſt.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod illæ unctiones non erant ſacramentales; ſed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, & ex meritis ungentium, vel oleum mittentium conſequebatur effectus ſanitatis corporalis per gratiam ſanitatum, non autem per gratiam ſacramentalem.

ARTICULUS II. 124

Utrum diaconi poſſint hoc ſacramentum conferre.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod diaconi poſſint hoc ſacramentum conferre Quia, ſecundum Dionyſium (cap. v. eccl. Hier. cir. med.) *diaconi habent virtutem purgativam*. Sed hoc ſacramentum eſt inſtitutum tantum ad purgandum ab infirmitate mentis, & corporis. Ergo & diaconi poſſunt conferre.

2. Præterea. Dignius ſacramentum eſt baptiſmus quam hoc de quo hic agimus. Sed diaconi poſſunt baptizare, ut patet de beato Laurentio. Ergo & poſſunt hoc ſacramentum conferre.

Sed contra eſt quod dicitur Iacobi v. 14. *Inducat Presbyteros Eccleſiæ*.

Reſpondeo dicendum, quod diaconus habet vim purgativam tantum, non illuminativam. Unde cum illuminatio fiat per gratiam, nullum ſacramentum, in quo gratia confertur, diaconus poteſt dare ex officio: & ideo nec hoc, cum in eo gratia conferatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ſacramentum illuminando per gratiæ collationem purgat: & ideo diacono eius collatio non competit.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ſacramentum non eſt neceſſitatis ſacramentum, ſicut baptiſmus. Unde non ita committitur diſpenſatio eius omnibus in articulo neceſſitatis, ſed ſolum illis quibus ex officio competit. Diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

ARTICULUS III. 125

Utrum ſolus Epiſcopus poſſit hoc ſacramentum conferre.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſolus Epiſcopus poſſit hoc ſacramentum conferre. Quia hoc ſacramentum unctione perficitur, ſicut & confirmatio. Sed ſolus Epiſcopus poteſt confirmare. Ergo ſolus Epiſcopus poteſt hoc ſacramentum conferre.

2. Præterea. Qui non poteſt quod minus eſt, non poteſt quod eſt maius. Sed maior eſt uſus materiæ ſanctificatæ quam ſanctificatio eius, quia eſt finis ipſius. Ergo cum ſacerdos non poſſit ſanctificare materiam, nec poteſt materiam ſanctificata uti.

Sed contra. Huius ſacramenti miniſter inducendus eſt ad eum qui ſuſcipit ſacramentum, ut patet Iacobi v. Sed Epiſcopus non poſſet accedere ad omnes infirmos ſuæ diœceſis. Ergo non ſolus Epiſcopus poteſt hoc ſacramentum conferre.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Dionyſium (cap. v. eccleſ. Hier. ante med.) Epiſcopus proprie habet perficiendi officium, ſicut ſacerdos illuminandi. Unde illa ſacramenta diſpenſanda ſolis Epiſcopis reſervantur quæ ſuſcipientem in aliquo ſtatu perfectionis ſuper alios ponunt. Hoc autem non eſt in hoc ſacramento, cum omnibus detur. Et ideo per ſimplices ſacerdotes poteſt adminiſtrari.

Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in ſtatu perfectionis, ut ſupra dictum eſt (IV. diſt. VII. quæſt. II. art. I. quæſt. I. & III. P. quæſt. LXIII. art. I. 2. & 6.) Non autem hoc eſt in hoc ſacramento. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis in genere cauſæ finalis uſus materiæ ſanctificatæ ſit potior quam ſanctificatio materiæ; tamen in genere cauſæ efficientis ſanctificatio materiæ eſt potior, quia ab eadem pendet uſus, ſicut ab activa cauſa: & ideo ſanctificatio requirit altiorem virtutem activam quam uſus.

QUAESTIO XXXII.

Quibus hoc ſacramentum conferri debeat, & in qua parte corporis,

in ſeptem articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de his quibus hoc ſacramentum conferri debet, & in qua parte corporis.

Circa quod quæruntur ſeptem.

Primo, utrum ſanis debeat hoc ſacramentum conferri.

Se-

Digitized by Google

Secundo, utrum debeat conferri in qualibet infirmitate.

Tertio, utrum debeat conferri furioſis, & amentibus.

Quarto, utrum pueris.

Quinto, utrum totum corpus in hoc ſacramento inungi debeat.

Sexto, utrum convenienter determinentur partes in quibus inungitur.

Septimo, utrum mutilati in prædictis partibus inungi debeant.

ARTICULUS I. 126

Utrum hoc ſacramentum ſanis conferri debeat.

S. Thom. IV. diſt. XXIII. *quæſt.* II. *art.* 2. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod etiam ſanis conferri debeat hoc ſacramentum. Quia principalior effectus huius ſacramenti eſt ſanatio mentis quam ſanatio corporis, ut dictum eſt (quæſt. xxx. art. 2.) Sed etiam ſani corpore indigent ſanatione mentis. Ergo eis etiam debet hoc ſacramentum conferri.

2. Præterea. Hoc ſacramentum eſt exeuntium, ſicut baptiſmus eſt ſacramentum intrantium. Sed omnibus intrantibus baptiſmus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc ſacramentum. Sed quandoque illi qui ſunt in propinquo exitus, ſunt ſani; ſicut illi qui decapitandi ſunt. Ergo talibus debet hoc ſacramentum dari.

Sed contra eſt quod dicitur Iacobi v. 14. *Infirmatur quis in vobis? &c.* Ergo ſolis infirmis competit hoc ſacramentum.

Reſpondeo dicendum, quod hoc ſacramentum eſt quædam ſpiritualis curatio, ut dictum eſt (quæſt. xxx. art. 1. & 2.) quæ quidem per quemdam corporalis curationis modum ſignificatur. Et ideo illis quibus corporalis curatio non competit, ſcilicet ſanis, non debet hoc ſacramentum conferri.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſpiritualis ſanitas ſit principalis effectus huius ſacramenti; tamen oportet quod per curationem corporalem ſignificetur curatio ſpiritualis huius ſacramenti, etiamſi corporalis ſanatio non ſequatur. Et ideo ſolum illis hoc ſacramento ſanitas ſpiritualis dari poteſt quibus corporalis curatio competit, ſcilicet infirmis; ſicut ille ſolus poteſt baptiſmum ſuſcipere qui poteſt corporalis ablutionis eſſe particeps, non autem puer in ventre matris exiſtens.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam baptiſmus non eſt niſi illorum intrantium qui corporali ablutioni ſubiici poſſunt. Et ideo hoc ſacramentum illorum tantum exeuntium eſt quibus corporalis curatio competit.

ARTICULUS II. 127

Utrum hoc ſacramentum dari debeat in qualibet infirmitate.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramentum dari debeat in qualibet infirmitate. Quia Iacobi v. ubi hoc ſacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur. Ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc ſacramentum conferri.

2. Præterea. Quanto remedium eſt dignius, tanto debet eſſe generalius. Sed hoc ſacramentum eſt dignius quam medicina corporalis. Cum ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur etiam quod hoc ſacramentum ſimiliter conferri debeat.

Sed contra. Hoc ſacramentum dicitur ab omnibus extremæ unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitæ perducit; cum quædam ægritudines ſint cauſa longioris vitæ, ut dicit Philoſophus (Lib. de longitud. & brevit. vitæ cap. 1. parum a princ.) Ergo non in omnibus infirmitatibus debet hoc ſacramentum dari.

Reſpondeo dicendum, quod hoc ſacramentum eſt ultimum remedium quod Eccleſia poteſt conferre, quaſi immediate diſponens ad gloriam. Et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui ſunt in ſtatu exeuntium, propter hoc quod ægritudo nata eſt inducere mortem, & de periculo timetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quælibet infirmitas augmentata poteſt mortem inducere. Et ideo ſi genera infirmitatum penſentur, in qualibet ægritudine poteſt dari hoc ſacramentum: & hinc eſt quod Apoſtolus non determinat infirmitatem aliquam. Sed ſi penſetur infirmitatis modus, & ſtatus, non ſemper debet infirmantibus hoc ſacramentum dari.

Ad ſecundum dicendum, quod medicina corporalis habet pro principali effectu ſanitatem corporalem, qua omnes infir-

infirmi in quolibet ſtatu indigent. Sed hoc ſacramentum habet pro principali effectu illam ſoſpitatem quæ exeuntibus, & iter ad gloriam agentibus eſt neceſſaria. Et ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS III. 128

Utrum hoc ſacramentum dari debeat furioſis, & amentibus.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod furioſis, & amentibus hoc ſacramentum dari debeat. Quia tales ægritudines ſunt periculoſiſſimæ, & cito ad mortem diſponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium. Ergo hoc ſacramentum, quod eſt in remedium infirmitatis humanæ, debet talibus conferri.

2 Præterea. Dignius ſacramentum eſt baptiſmus quam iſtud. Sed baptiſmus datur furioſis, ut ſupra dictum eſt (IV. diſt. IV. quæſt. III. art. I. quæſt. II. & III. P. quæſt. LXVIII. art. 12.) Ergo & hoc ſacramentum eis debet dari.

Sed contra. Hoc ſacramentum non eſt dandum niſi recognoſcentibus ipſum. Sed tales non ſunt furioſi, & amentes. Ergo eis dari non debet.

Reſpondeo dicendum, quod ad effectum huius ſacramenti percipiendum plurimum valet devotio ſuſcipientis, & perſonale meritum conſerentium, & generale totius Eccleſiæ: quod patet ex hoc quod per modum deprecationis forma huius ſacramenti confertur. Et ideo illis qui non poſſunt recognoſcere, & cum devotione ſuſcipere hoc ſacramentum, dari non debet, & præcipue furioſis, & amentibus, qui poſſent irreverentiam ſacramento per aliquam immunditiam facere: niſi haberent lucida intervalla, in quibus ſacramentum cognoſcerent: & ſic eis conferri in ſtatu illo poſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque ſint; tamen remedium per devotionem propriam non poteſt eis applicari: & ideo non debet eis conferri.

Ad ſecundum dicendum, quod baptiſmus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex noſtro libero arbitrio; ſed in hoc ſacramento requiritur motus liberi arbitrii: & ideo non eſt ſimile. Et præterea baptiſmus eſt ſacramentum neceſſitatis, non autem extrema unctio.

ARTICULUS IV. 129

Utrum hoc ſacramentum debeat dari pueris.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramentum debeat dari pueris. Quia eiſdem infirmitatibus quandoque laborant pueri, & adulti. Sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo ſicut adultis, ita & pueris debet hoc ſacramentum dari.

2. Præterea. Hoc ſacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXX. art. I.) tam originalis, quam actualis. Sed in pueris ſunt reliquiæ originalis peccati. Ergo eis debet hoc ſacramentum dari.

Sed contra eſt quod nulli debet dari hoc ſacramentum, cui non competit forma ſacramenti. Sed forma ſacramenti non competit pueris: quia non peccaverunt per viſum, & auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis dari non debet hoc ſacramentum.

Reſpondeo dicendum, quod hoc ſacramentum exigit actualem devotionem in ſuſcipiente, ſicut & Euchariſtia. Unde ſicut Euchariſtia non debet dari pueris, ita nec hoc ſacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitates in pueris non ſunt ex peccato actuali cauſatæ, ſicut in adultis: & contra illas præcipue infirmitates hoc ſacramentum datur quæ ſunt ex peccato cauſatæ, quaſi peccati reliquiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod non datur contra reliquias originalis peccati, niſi ſecundum quod ſunt per actualia peccata quodammodo confortatæ. Unde principaliter contra actualia peccata datur, (ut ex ipſa forma patet) quæ non ſunt in pueris.

ARTICULUS V. 130.

Utrum in hoc ſacramento totum corpus inungi debeat.

S. Thom. ubi ſup. art. 2. quæſt. 1. & ſeq.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod (*a*) in hoc ſacramento totum corpus inungi debeat. Quia ſecundum Auguſtinum (Lib. VI. de Trinit. cap. VI. ad fin.) *tota anima eſt in toto corpore*. Sed præcipue datur hoc ſacramentum ad ſa-

(a) *Al. deeſt* in.

Digitized by Google

ſanandum animam. Ergo in corpore toto debet inunctio fieri.

2. Præterea. Ubi eſt morbus, ibi debet apponi medicina. Sed quandoque morbus eſt univerſalis, & in toto corpore, ſicut febris. Ergo totum corpus debet inungi.

3. Præterea. In baptiſmo totum corpus immergitur. Ergo & hic totum debet inungi.

Sed contra eſt univerſalis Eccleſiæ ritus, ſecundum quem non inungitur infirmus (a) hoc ſacramento, niſi in determinatis partibus corporis.

Reſpondeo dicendum, quod hoc ſacramentum per modum curationis exhibetur. Curatio autem corporalis non oportet quod fiat per medicinam toti corpori appoſitam, ſed illis partibus ubi eſt radix morbi. Et ideo etiam unctio ſacramentalis debet fieri in illis partibus tantum in quibus eſt radix ſpiritualis infirmitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quamvis ſit tota in qualibet parte corporis quantum ad eſſentiam, non tamen quantum ad potentias, quæ ſunt radices actuum peccati. Et ideo oportet quod in determinatis partibus fiat, in quibus illæ potentiæ habent eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſemper apponitur medicina ubi eſt morbus; ſed congruentius, ubi eſt radix morbi.

Ad tertium dicendum, quod baptiſmus fit per modum ablutionis: ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte, niſi cui apponitur: & ideo baptiſmus toti corpori adhibetur. Secus autem eſt de extrema unctione, ratione iam dicta (in corp. & ad 1. & 2.)

ARTICULUS VI. 131

Utrum convenienter determinentur partes ungendæ.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur iſtæ partes, ut ſcilicet infirmus inungatur in oculis, in naribus, auribus, labiis, manibus, & pedibus. Quia ſapiens medicus curat morbum in radice. Sed *de corde exeunt cogitationes, quæ coinquinant hominem*, ut dicitur Matth. xv.19. Ergo in pectore debet fieri inunctio.

2. Præterea. Puritas mentis non minus eſt neceſſaria exeuntibus quam intrantibus. Sed intrantes unguntur chriſmate in vertice a ſacerdote, ad ſignificandum mentis puritatem. Ergo & exeuntes hoc ſacramento ungi debent in vertice.

3. Præterea. Ibi debet adhiberi remedium, ubi eſt maior vis morbi. Sed ſpiritualis morbus præcipue viget in viris in renibus, & in mulieribus in umbilico, ut dicitur Iob xl. 11. *Fortitudo eius in lumbis eius, & fortitudo illius in umbilico ventris eius*, ſecundum expoſitionem Gregorii (Lib. XXXII. Moral. cap. xi.) Ergo ibi debet fieri inunctio.

4. Præterea. Sicut per pedes peccatur, ita & per alia membra corporis. Ergo ſicut inunguntur pedes, ita & alia corporis membra inungi debent.

Reſpondeo dicendum, quod principia peccandi in nobis ſunt eadem quæ & principia agendi: quia peccatum conſiſtit in actu. Principia autem agendi in nobis ſunt tria: primum eſt dirigens, ſcilicet vis cognoſcitiva; ſecundum eſt imperans, ſcilicet vis appetitiva; tertium eſt exequens, ſcilicet vis motiva. Omnis autem noſtra cognitio a ſenſu ortum habet. Et quia ubi eſt in nobis prima origo peccati, ibi debet (b) medicina adhiberi; ideo inunguntur loca quinque ſenſuum; ſcilicet oculi propter viſum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter guſtum, manus propter tactum, qui in pulpis digitorum præcipue viget, & propter appetitivam inunguntur aliquibus renes; pedes autem inunguntur propter motivam, qui ſunt pricipalius eius inſtrumentum. Et quia primum principium operationis humanæ eſt cognoſcitiva, ideo illa unctio ab omnibus obſervatur quæ fit ad quinque ſenſus, quaſi de neceſſitate ſacramenti; ſed quidam non ſervant alias; quidam vero illam ſervant quæ fit ad pedes, & non quæ ad renes: quia appetitiva, & motiva ſunt ſecundaria principia.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio a corde non exit, niſi per aliquam imaginationem, quæ eſt motus a ſenſu (c) factus, ut dicitur in II. de Anima (tex. 160.) Et ideo cor non eſt prima radix cogitationis, ſed organa ſenſuum; niſi quatenus cor eſt principium totius corporis. Sed hoc principium eſt radix remota.

Ad ſecundum dicendum, quod intrantes debent acquirere puritatem mentis; ſed

(a) *Al. deeſt* hoc ſacramento. (b) *Al.* unctio. (c) *Al.* ſicto.

ſed exeuntes debent eam purgare. Et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum quorumdam conſuetudinem fit in renibus, propter hoc quod ibi maxime viget appetitus concupiſcibilis; ſed appetitiva non eſt prima radix, ut dictum eſt (in corp.)

Ad quartum dicendum, quod organa corporis, quibus actus peccati exercentur, ſunt pedes, manus, & lingua, quibus etiam exhibetur unctio, & membra genitalia, quibus, propter immunditiam illarum partium, & honeſtatem ſacramenti, non debet unctio adhiberi.

ARTICULUS VII. 132

Utrum mutilati debeant inungi in illis dictis partibus.

AD ſeptimum ſic proceditur (*a*) Videtur quod mutilati non ſunt inungendi in illis dictis partibus. Quia ſicut hoc ſacramentum exigit determinatam diſpoſitionem in ſuſcipiente, ut ſcilicet ſit infirmus, ita & determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non poteſt inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam in qua debet fieri unctio.

2. Præterea. Ille qui eſt cæcus a nativitate, non delinquit per viſum. Sed in unctione quæ fit in oculis, fit mentio de delicto per viſum. Ergo talis unctio cæco nato non debet fieri: & ſic de aliis.

Sed contra eſt quod defectus corporis non impedit aliquod aliud ſacramentum. Ergo nec iſtud impedire debet. Sed de neceſſitate iſtius ſacramenti eſt quælibet unctionum. Ergo omnes debent fieri mutilatis.

Reſpondeo dicendum, quod mutilati etiam inungi debent, quanto propinquius fieri poteſt ad partes illas in quibus unctio fieri debuerat: quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animæ, quæ illis membris debentur, ſaltem in radice; & interius peccare poſſunt per ea quæ ad partes illas pertinent, quamvis non exterius.

Et per hoc patet ſolutio ad objecta.

QUAESTIO XXXIII.

De iteratione huius ſacramenti, in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de iteratione huius ſacramenti.

Circa quod quæruntur duo.

Primo, utrum hoc ſacramentum debeat iterari.

Secundo, utrum in eadem infirmitate debeat iterari.

ARTICULUS I. 133

Utrum hoc ſacramentum debeat iterari.

S. Thom. ubi ſup. art. 4. quæſt. 1. & 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramentum non debeat iterari. Quia dignior eſt unctio quæ fit homini, quam quæ fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, niſi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, quæ adhibetur homini, debet iterari.

2. Præterea. Poſt extremum nihil eſt. Sed hæc unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

Sed contra. Hoc ſacramentum eſt quædam ſpiritualis curatio per modum corporalis curationis exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo & hoc ſacramentum iterari poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod nullum ſacramentale, nec ſacramentum, quod habet effectum perpetuum, debet iterari: quia oſtenderetur, ſacramentum non fuiſſe efficax ad faciendum illum effectum; & ſic fieret iniuria illi ſacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, poteſt iterari ſine iniuria, ut effectus deperditus iterato recuperetur. Et quia ſanitas corporis, & mentis, quæ eſt effectus huiuſmodi ſacramenti, poteſt amitti, poſtquam fuerit per ſacramentum effecta; ideo hoc ſacramentum ſine ſui iniuria poteſt iterari

Ad primum ergo dicendum, quod unctio lapidis fit ad ipſius altaris conſecrationem, quæ eſt perpetuo in lapide, quamdiu altare manet: & ideo non poteſt iterari. Sed hæc unctio non fit ad conſecrationem hominis, cum non imprima-

(a) *Ita paſſim. Exemplum anno 1486. Venetiis excuſum*; quod mutilati non ſunt ungendi illis unctionibus quæ partibus illis competunt.

Digitized by Google

matur per eam character. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod ſecundum æſtimationem hominum eſt extremum, quandoque ſecundum rei veritatem non eſt extremum. Et ſic dicitur hoc ſacramentum extrema unctio, quia non debet dari niſi illis quorum mors eſt propinqua ſecundum exiſtimationem hominum.

ARTICULUS II. 134

Utrum in eadem infirmitate debeat iterari.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in eadem infirmitate non debeat iterari. Quia uni morbo non debetur niſi una medicina. Sed hoc ſacramentum eſt quædam ſpiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. Præterea. Secundum hoc poſſet aliquis infirmus tota die inungi, ſi in eodem morbo poſſet iterari unctio: quod eſt abſurdum.

Sed contra eſt quod aliquando morbus diu durat poſt ſacramenti perceptionem: & ſic reliquiæ peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc ſacramentum datur. Ergo debet iterari.

Reſpondeo dicendum, quod hoc ſacramentum non reſpicit tantum infirmitatem, ſed etiam infirmitatis ſtatum: quia non debet dari niſi infirmis qui ſecundum humanam æſtimationem videntur morti appropinquare. Quædam autem infirmitates non ſunt diuturnæ: unde ſi in eis datur hoc ſacramentum tunc quando homo ad ſtatum illum pervenit quod ſit in periculo mortis, non recedit a ſtatu illo niſi infirmitate curata: & ita non debet iterum inungi. Sed ſi recidivum patiatur, erit alia infirmitas; & poterit fieri alia inunctio. Quædam vero ſunt ægritudines diuturnæ, ut hectica, hydropiſis, & huiuſmodi: & in talibus non debet fieri unctio, niſi quando videntur perducere ad periculum mortis: & ſi homo illum articulum evadat, eadem infirmitate durante, & iterum ad ſimilem ſtatum per illam ægritudinem reducatur, iterum poteſt inungi: quia iam quaſi eſt alius infirmitatis ſtatus, quamvis non ſit alia infirmitas ſimpliciter.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

QUAESTIO XXXIV.

De ſacramento ordinis quoad eius eſſentiam, & eius partes,

in quinque articulos diviſa.

POſt hæc conſiderandum eſt de ſacramento ordinis. Et primo de ordine in communi. Secundo de diſtinctione ordinum. Tertio de conferentibus ordinem. Quarto de impedimentis ordinandorum. Quinto de his quæ ſunt ordinibus annexa.

De ipſo autem ordine in communi tria videnda ſunt. Primo de eius entitate, & quidditate, & partibus eius. Secundo de eius effectu. Tertio de ſuſcipientibus ipſum.

Circa primum quæruntur quinque.

Primo, utrum ordo in Eccleſia eſſe debeat.

Secundo, utrum convenienter definiatur.

Tertio, utrum ſit ſacramentum.

Quarto, utrum eius forma convenienter exprimatur.

Quinto, utrum hoc ſacramentum habeat materiam.

ARTICULUS I. 135

Utrum ordo in Eccleſia eſſe debeat.

S. Thom. IV. diſt. XXIV. *quæſt.* I. *art.* I. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ordo in Eccleſia eſſe non debeat. Ordo enim requirit ſubiectionem, & prælationem. Sed ſubiectio videtur repugnare libertati, in quam vocati ſumus per Chriſtum. Ergo ordo in Eccleſia eſſe non debet.

2. Præterea. Ille qui in ordine conſtituitur, alio ſuperior fit. Sed in Eccleſia quilibet debet ſe altero inferiorem reputare: Philip. II. 3. *Superiores invicem arbitrantes*. Ergo non debet in Eccleſia eſſe ordo.

3. Præterea. Ordo invenitur in Angelis propter diſtinctionem eorum in bonis naturalibus, & gratuitis. Sed omnes homines ſunt in natura unum: gratiarum etiam dona quis eminentius habeat, ignotum eſt. Ergo ordo in Eccleſia eſſe non debet.

Sed contra. Ad Rom. XIII. 1. *Quæ*

ſunt a Deo, ordinata ſunt. Sed Eccleſia a Deo eſt, quia ipſe eam ædificavit ſanguine ſuo. Ergo ordo in Eccleſia eſſe debet.

Præterea. Status Eccleſiæ eſt medius inter ſtatum naturæ, & gloriæ. Sed in natura invenitur ordo, quo quædam aliis ſuperiora ſunt; & ſimiliter in gloria, ut patet in Angelis. Ergo in Eccleſia debet eſſe ordo.

Reſpondeo dicendum, quod Deus ſua opera in ſui ſimilitudinem producere voluit, quantum poſſibile fuit, ut perfecta eſſent, & per ea cognoſci poſſet. Et ideo ut in ſuis operibus repræſentaretur, non ſolum ſecundum quod in ſe eſt, ſed etiam ſecundum quod aliis influit, hanc legem naturalem impoſuit omnibus, ut ultima per media reducerentur, & perficerentur, & media per prima, ut Dionyſius dicit (cap. v. eccleſ. Hierarch. inter princ. & med.) Et ideo ut iſta pulchritudo Eccleſiæ non deeſſet, poſuit ordinem in ea, ut quidam aliis ſacramenta traderent, ſuo modo Deo in hoc aſſimilati, quaſi Deo cooperantes; ſicut & in corpore naturali quædam membra aliis influunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubjectio ſervitutis repugnat libertati: quæ ſervitus eſt (*a*) cum aliquis dominatur aliis, ad ſui utilitatem ſubjectis utens. Talis autem ſubjectio non requiritur in ordine, per quem qui præſunt, ſalutem ſubditorum quærere debent, non propriam utilitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod quilibet debet ſe reputare inferiorem merito, ſed non officio. Ordines autem officia quædam ſunt.

Ad tertium dicendum, quod ordo in Angelis non attenditur ſecundum diſtinctionem naturæ, niſi per accidens, inquantum ad diſtinctionem naturæ ſequitur in eis diſtinctio gratiæ. Attenditur autem (*b*) in eis per ſe ſecundum diſtinctionem in gratia: quia eorum ordines reſpiciunt participationem divinorum, & communicationem in ſtatu gloriæ, quæ eſt ſecundum menſuram gratiæ, quaſi gratiæ finis, & effectus quodammodo. Sed ordines Eccleſiæ militantis reſpiciunt participationem ſacramentorum, & communicationem, quæ ſunt cauſa gratiæ, & quodammodo gratiam præcedunt: & ſic non eſt de neceſſitate noſtrorum ordinum gratia gratum faciens, ſed ſolum poteſtas diſpenſandi ſacramenta: & propter hoc etiam ordo non attenditur per diſtinctionem gratiæ gratum facientis, ſed per diſtinctionem poteſtatis.

ARTICULUS II. 136

Utrum convenienter ordo definiatur.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordo a Magiſtro IV. Sentent. diſt. xxıv. definiatur, ubi dicitur: *Ordo eſt ſignaculum quoddam Eccleſiæ, quo ſpiritualis poteſtas traditur ordinato*. Pars enim non debet poni genus totius. Sed character, qui per ſignaculum exponitur in ſequenti (*c*) definitione, eſt pars ordinis: quia dividitur contra id quod eſt res tantum, vel ſacramentum tantum, cum ſit res, & ſacramentum. Ergo ſignaculum non debet poni quaſi genus ordinis.

2. Præterea. Sicut in ſacramento ordinis imprimitur character, ita in ſacramento baptiſmi. Sed in definitione baptiſmi non ponebatur character. Ergo nec in definitione ordinis poni debet.

3. Præterea. In baptiſmo etiam quædam ſpiritualis datur poteſtas accedendi ad ſacramenta; & iterum eſt quoddam ſignaculum, cum ſit ſacramentum. Ergo hæc definitio convenit baptiſmo: & ſic inconvenienter aſſignatur de ordine.

4. Præterea. Ordo relatio quædam eſt, quæ in utroque extremorum ſalvatur. Extrema autem relationis ordinis ſunt ſuperior, & inferior. Ergo inferiores habent ordinem, ſicut & ſuperiores. Sed in eis non eſt aliqua poteſtas præeminentiæ, qualis ponitur hic in definitione ordinis, ut patet per expoſitionem ſequentem (loc. ſup. cit.) ubi ponitur promotio poteſtatis. Ergo inconvenienter definitur hic ordo.

Reſpondeo dicendum, quod definitio quam Magiſter de ordine ponit, convenit ordini, ſecundum quod eſt Eccleſiæ ſacramentum. Et ideo duo ponit, ſcilicet ſignum exterius, ibi *ſignaculum quoddam*, ideſt ſignum quodam, & effectum interiorem, ibi *quo ſpiritualis poteſtas &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſignaculum non ponitur hic pro charactere interiori, ſed pro eo quod exterius geritur, quod eſt ſignum interioris poteſtatis, & cauſa: & ſic etiam ſumitur cha-

(a) *I a communiter. Exemplum ſupra citatum*; cum aliquis dominatur ad ſui utilitatem ſubjectis utens.
(b) *deeſt* in eis. (c) *Al.* diſtinctione.

Digitized by Google

character in illa definitione. Si tamen pro interiori charactere ſumeretur, non eſſet inconveniens: quia diviſio ſacramenti in illa tria non eſt in partes integrales, proprie loquendo: quia illud quod eſt res tantum, non eſt de eſſentia ſacramenti: quod eſt etiam ſacramentum tantum, tranſit; (*a*) & ſacramentum, & res manere dicitur. Unde relinquitur quod ipſe character interior ſit eſſentialiter, & principaliter ipſum ſacramentum ordinis.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis in baptiſmo conferatur aliqua ſpiritualis poteſtas recipiendi alia ſacramenta, ratione cuius characterem imprimit; non tamen hic eſt principalis effectus eius, ſed ablutio interior, propter quam baptiſmus fieret, etiam priori cauſa non exiſtente. Sed ordo poteſtatem principaliter importat. Et ideo character, qui eſt ſpiritualis poteſtas, in definitione ordinis ponitur, non autem in definitione baptiſmi.

Ad tertium dicendum, quod in baptiſmo datur quædam potentia ſpiritualis ad recipiendum, & ita quodammodo paſſiva. Poteſtas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua præeminentia. Et ideo hæc definitio baptiſmo non competit.

Ad quartum dicendum, quod nomen ordinis dupliciter accipitur. Quandoque enim ſignificat ipſam relationem: & ſic eſt tam in inferiori, quam in ſuperiori, ut obiectio tangit: & ſic non accipitur hic. Quandoque autem accipitur pro ipſo gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit: & quia ratio ordinis, prout eſt relatio, invenitur ubi primo aliquid ſuperius altero occurrit; ideo hic gradus eminens per poteſtatem ſpiritualem ordo nominatur.

ARTICULUS III. 137

Utrum ordo ſit ſacramentum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ordo non ſit ſacramentum. Sacramentum enim, ut dicit Hugo de S. Victore (Lib. I. de ſacram. par. IX. cap. II. a princ.) *eſt materiale elementum*. Sed ordo non nominat aliquid huiuſmodi, ſed magis relationem, vel poteſtatem: quia ordo eſt pars poteſtatis, ſecundum Iſidorum. Ergo non eſt ſacramentum.

2. Præterea. Sacramenta non ſunt de Eccleſia triumphante. Sed ibi ordo eſt, ut patet in Angelis. Ergo ordo non eſt ſacramentum.

3. Præterea. Sicut prælatio ſpiritualis, quæ eſt ordo, datur cum quadam conſecratione; ita & prælatio ſæcularis: quia & Reges inunguntur, ut dictum eſt (quæſt. XIX. art. 3. arg. 2.) Sed regia poteſtas non eſt ſacramentum. Ergo nec ordo, de quo hic loquimur.

Sed contra eſt quod ab omnibus enumeratur inter ſeptem Eccleſiæ ſacramenta.

Præterea. *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*. Sed propter ordinem fit homo diſpenſator aliorum ſacramentorum. Ergo ordo habet magis rationem quod ſit ſacramentum quam alia.

Reſpondeo dicendum, quod ſacramentum, ut ex dictis patet (quæſt. XXIX. ar. I. & IV. diſt. I. quæſt. I. art. I. & III. P. quæſt. LX.) nihil eſt aliud quam quædam ſanctificatio homini exhibita cum aliquo ſigno viſibili. Unde cum in ſuſceptione ordinis quædam conſecratio homini exhibeatur per viſibilia ſigna, conſtat ordinem eſſe ſacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo in ſuo nomine non exprimat aliquod materiale elementum; tamen ordo non confertur ſine aliquo elemento materiali.

Ad ſecundum dicendum, quod poteſtates proportionari debent illis ad quæ ſunt. Communicatio autem divinorum, ad quam datur ſpiritualis poteſtas, non fit in Angelis per aliqua ſenſibilia ſigna, ſicut in hominibus contingit. Et ideo poteſtas ſpiritualis, quæ eſt ordo, non adhibetur Angelis cum aliquibus ſignis viſibilibus, ſicut hominibus. Et ideo in hominibus ordo eſt ſacramentum, ſed non in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod non omnis benedictio quæ hominibus adhibetur, vel conſecratio, eſt ſacramentum: quia & Monachi, & Abbates benedicuntur; tamen illæ benedictiones non ſunt ſacramenta: & ſimiliter nec regalis inunctio: quia per huiuſmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad diſpenſationem divinorum ſacramentorum, ſicut per benedictiones ordinis. Et ideo non eſt ſimile.

H 2 AR-

(*a*) *Ita edit. Patav. &c.* & ſacramentum manere dicitur.

Digitized by Google

ARTICULUS IV. 138

Utrum forma huius ſacramenti convenienter exprimatur.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod forma huius ſacramenti inconvenienter in littera (IV. diſt. XXIV.) exprimatur. Quia ſacramenta efficaciam habent ex forma. Sed efficacia ſacramentorum eſt ex virtute divina, quæ in eis ſecretius operatur ſalutem. Ergo in forma huius ſacramenti deber fieri mentio de virtute divina per invocationem Trinitatis, ſicut in aliis ſacramentis.

2. Præterea. Imperare eſt eius qui habet auctoritatem. Sed auctoritas non reſidet penes eum qui ſacramenta diſpenſat, ſed miniſterium tantum. Ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret, *Agite*, vel *accipite*, hoc, aut illud, vel aliquid aliud huiuſmodi.

3. Præterea. In forma ſacramenti non debet fieri mentio niſi de illis quæ ſunt de eſſentia ſacramenti. Sed uſus poteſtatis acceptæ non eſt de eſſentia huius ſacramenti, ſed conſequitur ad ipſum. Ergo non deberet de eo fieri mentio in forma huius ſacramenti.

4. Præterea. Omnia ſacramenta ordinant ad æternam remunerationem. Sed in formis aliorum ſacramentorum non fit mentio de remuneratione. Ergo nec in forma huius ſacramenti deberet de ea fieri mentio; ſicut fit cum dicitur: *Habiturus partem, ſi fideliter &c.*

Reſpondeo dicendum, quod hoc ſacramentum principaliter conſiſtit in poteſtate tradita. Poteſtas autem a poteſtate traducitur, ſicut ſimile ex ſimili: & iterum poteſtas per uſum innoteſcit, quia potentiæ notificantur per actus. Et ideo in forma ordinis exprimitur uſus ordinis per actum qui imperatur; & exprimitur traductio poteſtatis per imperativum modum.

Ad primum ergo dicendum, quod alia ſacramenta non ordinantur principaliter ad effectus ſimiles poteſtati per quam ſacramenta diſpenſantur, ſicut hoc ſacramentum. Et ideo in hoc ſacramento eſt quaſi quædam communicatio univoca. Unde in aliis ſacramentis exprimitur aliquid ex parte divinæ virtutis, cui effectus ſacramenti aſſimilatur; non autem in hoc ſacramento.

(*a*) Ad ſecundum dicendum, quod propter cauſam ſpecialem hoc ſacramentum præ ceteris per modum quemdam imperativum exhibetur. Quamvis enim in Epiſcopo, qui eſt miniſter huius ſacramenti, non ſit auctoritas reſpectu collationis huius ſacramenti, tamen habet aliquam poteſtatem reſpectu poteſtatis ordinis, quæ confertur per ipſum, inquantum hæc poteſtas a ſua poteſtate derivatur.

Ad tertium dicendum, quod uſus poteſtatis eſt effectus poteſtatis in genere cauſæ efficientis; & ſic non habet quod in definitione ordinis ponatur: ſed eſt quodammodo cauſa in genere cauſæ finalis; & ideo ſecundum hanc rationem poni poteſt in definitione ordinis. (*b*)

Ad quartum dicendum, quod aliter ſe habet in hoc, & aliis ſacramentis. Nam per hoc ſacramentum confertur officium aliquod, vel poteſtas aliquid faciendi; & ideo convenienter fit mentio remunerationis acquirendæ, ſi fideliter adminiſtretur: ſed in aliis non confertur ſimile officium, vel ſimilis poteſtas ad agendum; & ideo in illis nulla remunerationis mentio fit. Ad alia igitur ſacramenta velut paſſive quodammodo ſe habet ſuſcipiens, quia recipit ea propter proprium ſtatum perficiendum tantum; ſed ad hoc ſacramentum ſe habet quodammodo active, quia illud ſuſcipit propter hierarchicas functiones in Eccleſia exercendas. Unde quamvis alia eo ipſo quod gratiam conferunt, ordinent ad ſalutem; proprie tamen ad remunerationem non ordinant, ſicut hoc ſacramentum.

ARTICULUS V. 139

Utrum hoc ſacramentum habeat materiam.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramentum non habeat materiam. Quia in omni ſacramento quod habet materiam, virtus operans in ſacramento eſt in materia. Sed in rebus materialibus, quæ hic adhibentur, ſicut

(a) *Sequentia uſque ad verbum* exhibetur *primus ſupplevit Nicolaius: in mſſ. & cuſis exemplis poſt ultimum verbum primæ ſolutionis ſequebatur uno eo textu ſolutio ſecunda, ſic:* non autem in hoc ſacramento: quamvis enim in Epiſcopo &c. (b) *Hucuſque mſſ. & editi libri. Deerat in omnibus ſolutio ad quartum quam habemus ex Nicolaio; licet is ipſe aliter antea ſuppleverit, Vide IV. Sentent. diſt. XXIV. quæſt. 1. art. 1. quæſt. 4.*

ſicut ſunt claves, candelabra, & huiuſmodi, non videtur eſſe aliqua virtus ſanctificandi. Ergo non habet materiam.

2. Præterea. In iſto ſacramento confertur plenitudo gratiæ ſeptiformis, ut in littera dicitur (IV. diſt. xxiv.) ſicut in confirmatione. Sed materia confirmationis præexigit ſanctificationem. Cum ergo ea quæ in hoc ſacramento videntur eſſe materialia, non ſint præſanctificata, videtur quod non ſint materia huius ſacramenti.

3. Præterea. In quolibet ſacramento habente materiam requiritur contactus materiæ ad eum qui ſuſcipit ſacramentum. Sed, ut a quibuſdam dicitur, contactus dictorum materialium ad eum qui ſuſcipit ſacramentum, non eſt de neceſſitate ſacramenti, ſed ſolum porrectio. Ergo prædictæ res materiales non ſunt materia huius ſacramenti.

Sed contra eſt quod omne ſacramentum conſiſtit in rebus, & in verbis. Sed res in quolibet ſacramento ſunt materia ipſius. Ergo & res quæ in hoc ſacramento adhibentur, ſunt materia huius ſacramenti.

Præterea. Plus requiritur ad diſpenſandum ſacramenta quam ad ſuſcipiendum. Sed baptiſmus, in quo datur poteſtas ad ſuſcipiendum ſacramenta, indiget materia. Ergo & ordo, in quo datur poteſtas ad ea diſpenſanda.

Reſpondeo dicendum, quod materia in ſacramentis exterius adhibita ſignificat, virtutem in ſacramentis agentem ab extrinſeco omnino advenire. Unde cum effectus proprius huius ſacramenti, ſcilicet character, non percipiatur ex aliqua operatione ipſius qui ad ſacramentum accedit, ſicut erat in pœnitentia, ſed omnino ex intrinſeco adveniat; competit ei materiam habere; tamen diverſimode ab aliis ſacramentis quæ materiam habent: quia hoc quod confertur in aliis ſacramentis, derivatur tantum a Deo, non a miniſtro, qui ſacramentum diſpenſat; ſed illud quod in hoc ſacramento traditur, ſcilicet ſpiritualis poteſtas, derivatur etiam ab eo qui ſacramentum dat, ſicut poteſtas imperfecta a perfecta. Et ideo efficacia aliorum ſacramentorum principaliter conſiſtit in materia, quæ virtutem divinam & ſignificat, & continet, ex ſanctificatione per miniſtrum adhibita; ſed efficacia huius ſacramenti principaliter reſidet penes eum qui ſacramentum diſpenſat. Materia autem adhibetur magis ad demonſtrandam poteſtatem, quæ traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad poteſtatem cauſandam: quod patet ex hoc quod materia competit uſui poteſtatis.

Et per hoc patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod materiam in aliis ſacramentis oportet ſanctificari, propter virtutem quam continet; ſed non eſt ita in propoſito.

Ad tertium dicendum, quod ſuſtinendo illud dictum, ex dictis (in corp. ar.) apparet cauſa eius. Quia enim poteſtas ordinis accipitur a miniſtro, ſed non a materia; ideo porrectio materiæ magis eſt de eſſentia ſacramenti quam tactus. Tamen ipſa verba formæ videntur oſtendere, quod tactus materiæ ſit de eſſentia ſacramenti: quia dicitur, *Accipe* hoc, vel illud.

QUAESTIO XXXV.

De effectu huius ſacramenti,

in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de effectu huius ſacramenti.

Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum in ſacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.

Secundo, utrum imprimatur character quantum ad omnes ordines.

Tertio, utrum character ordinis præſupponat characterem baptiſmalem.

Quarto, utrum præſupponat de neceſſitate characterem confirmationis.

Quinto, utrum character unius ordinis præſupponat de neceſſitate characterem alterius ordinis.

ARTICULUS I. 140

Utrum in ſacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.

S. Thom. ubi ſupra art. 2. quæſt. 1. & ſeq.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod in ſacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens. Quia communiter dicitur, quod ſacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiæ. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, ſed gratia gratis data: quia gratia gratum faciens magis reſpicit affectum. Ergo in ſacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

Digitized by Google

2. Præterea. Ordo diſtinctionem importat. Sed membra Eccleſiæ non diſtinguuntur per gratiam gratum facientem, ſed ſecundum gratiam gratis datam, de qua dicitur I. Corinth. XII. 4. *Diviſiones gratiarum ſunt*. Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

3. Præterea. Nulla cauſa præſupponit effectum ſuum. Sed in eo qui accedit ad ordines, præſupponitur gratia, per quam ſit idoneus ad ſuſceptionem ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

Sed contra. Sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed ordo per numerum ſeptenarium ſignificat ſeptem dona Spiritus ſancti, ut in littera dicitur (IV. diſt. XXIV.) Ergo dona Spiritus ſancti, quæ non ſunt ſine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

Præterea. Ordo eſt ſacramentum novæ legis. Sed in definitione talis ſacramenti ponitur, *ut cauſa gratiæ exiſtat*. Ergo cauſat gratiam in ſuſcipiente.

Reſpondeo dicendum, quod *Dei perfecta ſunt opera*, ut dicitur Deuter. XXXII. 4. Et ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur etiam ea per quæ executio illius potentiæ poſſit congrue fieri. Et hoc etiam in naturalibus patet: quia animalibus dantur membra, quibus potentiæ animæ poſſunt exire in actus ſuos, niſi ſit defectus ex parte materiæ. Sicut autem gratia gratum faciens eſt neceſſaria ad hoc quod homo digne ſacramenta recipiat; ita etiam ad hoc quod homo digne ſacramenta diſpenſet. Et ideo ſicut in baptiſmo, per quem fit homo ſuſceptivus aliorum ſacramentorum, datur gratia gratum faciens; ita in ſacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum ſacramentorum diſpenſationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius perſonæ, ſed totius Eccleſiæ. Unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non eſt intelligendum ita quod per ſuſceptionem ordinis pellatur ignorantia in ſuſcipiente; ſed quia ſuſcipiens ordinem præficitur ad pellendam ignorantiam in plebe.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis dona gratiæ gratum facientis communia ſint omnibus membris Eccleſiæ; tamen illorum donorum, ſecundum quæ attenditur diſtinctio in membris Eccleſiæ, idoneus ſuſceptor aliquis eſſe non poteſt, niſi caritas adſit: quæ quidem ſine gratia gratum faciente eſſe non poteſt.

Ad tertium dicendum, quod ad idoneam executionem ordinum non ſufficit bonitas qualiſcumque, ſed requiritur bonitas excellens; ut ſicut illi qui ordinem ſuſcipiunt, ſuper plebem conſtituuntur gradu ordinis, ita & ſuperiores ſint merito ſanctitatis. Et ideo præexigitur gratia quæ ſufficiat ad hoc quod digne connumerentur in plebe Chriſti; ſed confertur in ipſa ſuſceptione ordinis amplius gratiæ munus, per quod ad maiora reddantur idonei.

ARTICULUS II. 141

Utrum in ſacramento ordinis imprimatur character quantum ad omnes ordines.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in ſacramento ordinis non imprimatur character quantum ad omnes ordines. Quia ordinis character eſt quædam ſpiritualis poteſtas. Sed quidam ordines non ordinantur niſi ad quoſdam actus corporales, ſcilicet oſtiarii, vel acolyti. Ergo in his non imprimitur character.

2. Præterea. Omnis character eſt indelebilis. Ergo per characterem homo ponitur in tali ſtatu, a quo non poſſit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines, poſſunt licite redire ad laicatum. Ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

3. Præterea. Per characterem homo adſcribitur ad aliquid ſacrum dandum, vel ſuſcipiendum. Sed ad ſuſceptionem ſacramentorum homo ſufficienter ordinatur per characterem baptiſmalem: diſpenſator autem ſacramentorum non conſtituitur homo niſi in ordine ſacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

Sed contra. Omne ſacramentum in quo non imprimitur character, eſt iterabile. Sed nullus ordo eſt iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Præterea. Character eſt ſignum diſtinctivum. Sed in quolibet ordine eſt aliqua diſtinctio. Ergo quilibet ordo imprimit characterem.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod in ſolo ordine ſacerdotali character imprimitur. Sed hoc non eſt verum: quia actum diaconi nullus poteſt exercere licite, niſi diaconus; & ita patet quod habet aliquam ſpiritualem poteſtatem in diſpenſatione

tione

Digitized by Google

tione ſacramentorum, quam alii non habent.

Et propter hoc alii dixerunt, quod in ſacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc iterum nihil eſt: quia per quemlibet ordinem aliquis conſtituitur ſupra plebem in aliquo gradu poteſtatis ordinatæ ad ſacramentorum diſpenſationem.

Unde cum character ſit ſignum diſtinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur: cuius etiam ſignum eſt quod perpetuo manent, & numquam iterantur. Et hæc eſt tertia opinio, quæ communior eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet ordo vel habet actum circa ipſum ſacramentum, (*a*) vel ordinat ad ſacramentorum diſpenſationem; ſicut oſtiarii habent actum admittendi homines ad divinorum ſacramentorum inſpectionem; & ſic de aliis: & ideo in omnibus requiritur ſpiritualis poteſtas.

Ad ſecundum dicendum, quod quantumcumque homo ad laicatum ſe transferat, ſemper tamen manet in eo character: quod patet ex hoc quod ſi ad clericatum revertatur, non iterum ordinem, quem habuerat, ſuſcipit.

Ad tertium dicendum, ſicut ad primum.

ARTICULUS III. 142

Utrum character ordinis præſupponat characterem baptiſmalem.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod character ordinis non præſupponat characterem baptiſmalem. Quia per characterem ordinis homo efficitur diſpenſator ſacramentorum, per characterem baptiſmalem ſuſceptivus eorumdem. Sed poteſtas activa non præſupponit de neceſſitate paſſivam: quia poteſt eſſe ſine ea, ſicut patet in Deo. Ergo character ordinis non præſupponit de neceſſitate characterem baptiſmalem.

2. Præterea. Poteſt contingere quod aliquis non ſit baptizatus, qui ſe baptizatum exiſtimat probabiliter. Si ergo talis ad ordines accedat, non conſequetur characterem ordinis, ſi character ordinis præſupponit characterem baptiſmalem: & ſic ea quæ faciet vel in conſecratione, vel in abſolutione, nihil erunt; & in hoc Eccleſia decipietur: quod eſt inconveniens.

Sed contra. Baptiſmus eſt ianua ſacramentorum. Ergo cum ordo ſit quoddam ſacramentum, præſupponit baptiſmum.

Reſpondeo dicendum, quod nihil poteſt aliquis recipere cuius receptivam potentiam non habet. Per characterem autem baptiſmalem efficitur homo receptivus aliorum ſacramentorum. Unde qui characterem baptiſmalem non habet, nullum aliud ſacramentum recipere poteſt. Et ſic character ordinis baptiſmalem characterem præſupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui habet potentiam activam a ſe, potentia activa non præſupponit paſſivam; ſed in eo qui habet potentiam activam ab alio, præexigitur ad potentiam activam potentia paſſiva, quæ recipere poſſit potentiam activam.

Ad ſecundum dicendum, quod talis, ſi ad ſacerdotium promoveatur, non eſt ſacerdos; nec conficere poteſt, nec abſolvere in foro pœnitentiali. Unde ſecundum canones debet baptizari, & iterato ordinari, ſicut dicitur Extra, de presbytero non baptizato (cap. *Si quis*, & cap. *Veniens*.) Et ſi etiam in Epiſcopum promoveatur, illi quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen pie credi poteſt, quod quantum ad ultimos effectus ſacramentorum, ſummus Sacerdos ſuppleret defectum; & quod non permitteret hoc ita latere, quod Eccleſiæ poſſet periculum imminere.

ARTICULUS IV. 143

Utrum character ordinis præſupponat de neceſſitate characterem confirmationis.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod ordo præſupponat de neceſſitate characterem confirmationis. Quia in his quæ ſunt ordinata ad invicem, ſicut medium præſupponit primum, ita ultimum præſupponit medium. Sed character confirmationis præſupponit baptiſmalem, quaſi primum. Ergo character ordinis præſupponit characterem confirmationis quaſi medium.

2. Præterea. Qui ad alios confirmandos ponuntur, maxime debent eſſe firmi. Sed illi qui ſacramentum ordinis ſuſcipiunt, ſunt aliorum confirmatores. Ergo ipſi maxime debent habere ſacramentum confirmationis.

(a) *Nicolaius* vel ordinatum ad ſacramentorum &c, *Exemplum Ven. an.* 1486. vel ſacramentorum diſpenſationem.

Sed contra. Apoſtoli receperunt poteſtatem ordinis ante aſcenſionem Ioan. xx. 22. ubi dictum eſt eis: *Accipite Spiritum ſanctum*. Sed confirmati ſunt poſt aſcenſionem per adventum Spiritus ſancti. Ergo ordo non præſupponit confirmationem.

Reſpondeo dicendum, quod ad ſuſceptionem ordinis præexigitur aliquid de neceſſitate ſacramenti, & aliquid quaſi de congruitate. De neceſſitate enim ſacramenti exigitur quod ille qui accedit ad ordines, ſit ordinis ſuſceptivus; quod competit ei per baptiſmum: & ideo character baptiſmalis præſupponitur de neceſſitate ſacramenti, ita quod ſine eo ſacramentum ordinis conferri non poteſt. Sed de congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis: & unum de iſtis eſt ut ſit confirmatus. Et ideo de congruitate character ordinis characterem confirmationis præſupponit, & non de neceſſitate.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt ſimilis habitudo huius medii ad ultimum, & primi ad medium: quia per characterem baptiſmalem fit homo ſuſceptivus ſacramenti confirmationis; non autem per characterem confirmationis fit homo ſuſceptivus ſacramenti ordinis. Et ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ratio procedit de idoneitate quantum ad congruitatem.

ARTICULUS V. 144

Utrum character unius ordinis de neceſſitate præſupponat characterem alterius ordinis.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod character unius ordinis præſupponat de neceſſitate characterem alterius ordinis. Quia maior eſt convenientia ordinis ad ordinem, quam ordinis ad aliud ſacramentum. Sed character ordinis præſupponit characterem alterius ſacramenti, ſcilicet baptiſmi. Ergo multo fortius character unius ordinis præſupponit characterem alterius.

2. Præterea. Ordines ſunt quidam gradus. Sed nullus poteſt pervenire ad poſteriorem gradum, niſi prius conſcenderit ad priorem. Ergo nullus poteſt accipere characterem ordinis ſequentis, niſi prius acceperit ordinem præcedentem.

Sed contra. Si omittatur aliquid in ſacramento quod ſit de neceſſitate ſacramenti, oportet quod ſacramentum iteretur. Sed ſi aliquis accipiat ſequentem ordinem, prætermiſſo primo, non reordinatur; ſed confertur ipſi quod deerat, ſecundum ſtatuta canonum (cap. *Tuæ litteræ*, de Clerico per ſalt. prom.) Ergo præcedens ordo non eſt de neceſſitate ſequentis.

Reſpondeo dicendum, quod non eſt de neceſſitate ſuperiorum ordinum quod aliquis minores ordines prius habeat: quia poteſtates ſunt diſtinctæ; & una, quantum eſt de ſui ratione, non requirit aliam in eodem ſubiecto. Et ideo etiam in primitiva Eccleſia aliqui ordinabantur in presbyteros, qui prius inferiores ordines non ſuſceperant; & tamen poterant omnia quæ inferiores ordines poſſunt: quia inferior poteſtas comprehenditur in ſuperiori virtute, ſicut ſenſus in intellectu, & ducatus in regno. Sed poſtea per conſtitutionem Eccleſiæ determinatum eſt, quod ad maiores ordines ſe non ingerat qui prius minoribus officiis ſe non humiliavit. Et inde eſt quod qui ordinantur per ſaltum, ſecundum canones (loc. cit.) non reordinantur; ſed id quod omiſſum fuerat de præcedentibus ordinibus, ei confertur.

Ad primum ergo dicendum, quod magis conveniunt ordines ad invicem ſecundum ſimilitudinem ſpeciei, quam ordo cum baptiſmo; ſed ſecundum proportionem potentiæ ad actum magis convenit baptiſmus cum ordine, quam ordo cum ordine: quia per baptiſmum acquirit homo potentiam paſſivam recipiendi ordines; non autem per ordinem inferiorem datur potentia paſſiva recipiendi maiores ordines.

Ad ſecundum dicendum, quod ordines non ſunt gradus qui occurrant in actione una, vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire; ſed ſunt ſicut gradus in diverſis rebus conſtituti, ſicut eſt gradus inter hominem, & Angelum: non oportet autem quod ille qui ſit Angelus, prius fuerit homo. Similiter etiam ſunt gradus inter caput, & omnia membra corporis: nec oportet quod illud quod eſt caput, prius fuerit pes. Et ſimiliter eſt in propoſito.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO XXXVI.

De qualitate ſuſcipientium hoc ſacramentum,

in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de qualitate ſuſcipientium hoc ſacramentum. Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum in ſuſcipientibus hoc ſacramentum requiratur bonitas vitæ.

Secundo, utrum requiratur ſcientia totius ſacræ Scripturæ.

Tertio, utrum ex ipſo merito vitæ aliquis ordinis gradus conſequatur.

Quarto, utrum promovens indignos ad ordines peccet.

Quinto, utrum aliquis in peccato exiſtens poſſit ſine peccato ordine ſuſcepto uti.

ARTICULUS I. 145

Utrum in ſuſcipientibus ordinem requiratur bonitas vitæ.

S. Thom. ubi ſup art. 3. quæſt. 1. & ſeq.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod in ſuſcipientibus ordines non requiratur bonitas vitæ. Quia per ordinem aliquis ordinatur ad diſpenſationem ſacramentorum. Sed ſacramenta poſſunt diſpenſari a bonis, & malis. Ergo non requiritur bona vita.

2. Præterea. Non eſt maius miniſterium quod Deo in ſacramentis exhibetur, quam quod ipſi corporaliter adhibetur. Sed a miniſterio ipſius corporali non repulit Dominus mulierem peccatricem, & infamem, ut patet Luc. VII. Ergo nec a miniſterio eius in ſacramentis tales ſunt amovendi.

3. Præterea. Per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum, non debet aliquod remedium denegari quod eis valere poſſit. Cum ergo in ſacramento ordinis gratia conferatur, videtur quod debeat etiam peccatoribus hoc ſacramentum dari.

Sed contra. Levit. XXI. 17. *Homo de ſemine Aaron, qui habuerit maculam, non offeret panes Deo ſuo, nec accedet ad miniſterium eius.* Sed *per maculam*, ut dicit Gloſſa (interl. & ord. Heſych.) *omne vitium intelligitur*. Ergo ille qui eſt aliquo vitio irretitus, non debet ad miniſterium ordinis admitti.

Præterea. Hieronymus dicit (ſup. illud Tit. III. *Nemo te contemnat*,) quod *non ſolum Epiſcopi, presbyteri, & diaconi debent magnopere providere ut eunctum populum, cui præſident, ſermone, & converſatione præeant; verum etiam inferiores gradus, & omnes omnino, qui domui Dei ſerviunt: quia vehementer Eccleſiam Dei deſtruit, meliores eſſe laicos quam clericos.* Ergo in omnibus ordinibus requiritur ſanctitas vitæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Dionyſius dicit in III. cap. Eccl. Hierarch. (ſub fin.) *ut ſubtiliores, & clariores eſſentiæ repletæ influxu ſolarium ſplendorum, lumen in eis ſupereminens ad ſimilitudinem Solis ad alia corpora invehunt; ſic in divino omni non eſt audendum aliis ducem fieri, niſi ſecundum omnem habitum ſuum factus ſit Deiformiſſimus, & Deo ſimillimus.* Unde cum in quolibet ordine aliquis conſtituatur dux aliis in rebus divinis, quaſi præſumptuoſus mortaliter peccat qui cum conſcientia peccati mortalis ad ordines accedit. Et ideo ſanctitas vitæ requiritur ad ordinem de neceſſitate præcepti, ſed non de neceſſitate ſacramenti. Unde ſi malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut vera ſacramenta ſunt quæ peccator diſpenſat, ita verum ſacramentum ordinis recipit; & ſicut indigne diſpenſat, ita indigne recipit.

Ad ſecundum dicendum, quod illud miniſterium erat tantum in executione corporalis obſequii; quod etiam licite peccatores facere poſſunt. Secus autem eſt de miniſterio ſpirituali, ad quod applicantur ordinati: quia per ipſum efficiuntur medii inter Deum, & plebem: & ideo debent bona conſcientia nitere quoad Deum, & bona fama quoad homines.

Ad tertium dicendum, quod aliquæ medicinæ ſunt quæ exigunt robur naturæ; alias cum periculo mortis aſſumuntur: & aliæ ſunt quæ debilibus dari poſſunt. Ita etiam in ſpiritualibus quædam ſacramenta ſunt ordinata ad remedium peccati; & talia peccatoribus ſunt exhibenda, ſicut baptiſmus, & pœnitentia: alia vero, quæ perfectionem gratiæ conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

AR-

ARTICULUS II. 146

Utrum requiratur ſcientia totius ſacræ Scripturæ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod requiratur ſcientia totius ſacræ Scripturæ. Quia ille debet habere legis ſcientiam, a cuius ore lex requiritur. Sed laici legem requirunt de ore ſacerdotis, ut patet Malach. II. Ergo ipſe debet legis totius habere ſcientiam.

2. Præterea. I. Petr. III. 15. *Parati ſemper ad ſatisfactionem omni poſcenti vos rationem de ea quæ in vobis eſt*, (a) *fide, & ſpe*. Sed reddere de his rationem quæ ſunt fidei, & ſpei, eſt illorum qui perfectam ſcientiam ſacrarum Scripturarum habent. Ergo talem ſcientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba prædicta dicuntur.

3. Præterea. Nullus congrue legit quod non intelligit: quia *legere, & non intelligere negligere eſt*, ut dicit Cato (in Rudiment.) Sed ad lectorem, qui eſt quaſi infimus ordo, pertinet vetus Teſtamentum legere, ut in littera dicitur (IV. diſt. XXIV.) Ergo ad eum pertinet habere totius veteris Teſtamenti intellectum; & multo fortius ad alios ſuperiores ordines.

Sed contra eſt quod multi promoventur ad ſacerdotium qui penitus de talibus nihil ſciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quod talis ſcientia non requiratur.

Præterea. In vitis Patrum legitur, aliquos ſimplices monachos ad ſacerdotium promotos, qui erant ſanctiſſimæ vitæ. Ergo non requiritur prædicta ſcientia in ordinandis.

Reſpondeo dicendum, quod in quolibet actu hominis, ſi debeat eſſe ordinatus, oportet quod adſit directio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de ſcientia quod ſufficiat ad hoc quod dirigatur in actu ordinis illius. Et ideo talis ſcientia requiritur in eo qui debet ad ordines promoveri, & non ut univerſaliter in tota ſacra Scriptura ſit inſtructus, ſed plus, vel minus, ſecundum quod ad plura, vel pauciora ſe eius officium extendit; ſcilicet ut illi qui aliis præponuntur curam animarum ſuſcipientes, ſciant ea quæ ad doctrinam fidei, & morum pertinent; & alii ſciant ea quæ ad executionem ſui ordinis ſpectant.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacerdos habet duos actus, unum principalem ſupra corpus Chriſti verum, & alterum ſecundarium ſupra corpus Chriſti myſticum. Secundus autem actus dependet a primo; ſed non convertitur. Et ideo aliqui ad ſacerdotium promoventur quibus committitur primus actus tantum; ſicut religioſi quibus cura animarum non committitur: & a talium ore lex non requiritur, ſed ſolum quod ſacramenta conficiant: & ideo talibus ſufficit, ſi tantum de ſcientia habeant quod ea quæ ad ſacramentum perficiendum ſpectant, rite ſervare poſſint. Alii autem promoventur ad alium actum, qui eſt ſupra corpus Chriſti myſticum; & a talium ore populus legem requirit: unde ſcientia legis in eis eſſe debet, non quidem ut ſciant omnes difficiles quæſtiones legis (quia in his debet ad ſuperiores recurſus haberi) ſed ut ſciant ea quæ populus debet credere, & obſervare de lege. Sed ad ſuperiores ſacerdotes, ſcilicet Epiſcopos, pertinet ut etiam ea quæ difficultatem in lege facere poſſunt, ſciant; & tanto magis, quanto in maiori gradu collocantur.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio reddenda de fide, & ſpe non eſt intelligenda talis, quæ ſufficiat ad probandum quæ fidei, vel ſpei ſunt, cum utrumque de inviſibilibus ſit; ſed ut ſciant in communi probabilitatem utriuſque oſtendere; ad quod non requiritur multum magna ſcientia.

Ad tertium dicendum, quod ad lectorem non pertinet tradere intellectum ſacræ Scripturæ populo (quia hoc eſt ſuperiorum ordinum) ſed ſolum pronuntiare. Et ideo ab eo non exigitur quod tantum habeat de ſcientia qua ſacram Scripturam intelligat, ſed ſolum quod recte pronuntiare ſciat. Et quia talis ſcientia de facili addiſcitur, & a multis; ideo probabiliter æſtimari poteſt quod ordinatus talem ſcientiam acquiret, ſi etiam tunc eam non habeat; maxime ſi in via ad hoc eſſe videatur.

AE-

(a) De ea quæ in vobis eſt ſpe *tantum habet Vulgata: hanc vero lectionem ex Bed*[illegible] *D. Thomas*.

Digitized by Google

ARTICULUS III. 147

Utrum ex merito vitæ aliquis gradus ordinis conſequatur.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ex ipſo merito vitæ aliquis ordinis gradus conſequatur. Quia, ſicut dicit Chryſoſtomus (alius Auctor hom. xliii. in op.imperf. parum a princ.) *non omnis ſacerdos ſanctus eſt, ſed omnis ſanctus ſacerdos*. Sed ex merito vitæ aliquis efficitur ſanctus. Ergo & ſacerdos; & multo fortius alios ordines habens.

2. Præterea. In rebus naturalibus ex hoc ipſo aliqua in gradu ſuperiori collocantur quod Deo appropinquant, & magis de eius bonitatibus participant, ut dicit Dionyſius iv. cap. eccleſ. Hier. (parùm a med.) Sed ex merito ſanctitatis, & ſcientiæ aliquis efficitur Deo propinquior, & plus de eius bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipſo in gradu ordinis collocatur.

Sed contra. Sanctitas ſemel habita poteſt amitti. Sed ordo ſemel habitus numquam amittitur. Ergo ordo non conſiſtit in ipſo merito ſanctitatis.

Reſpondeo dicendum, quod cauſa debet eſſe proportionata ſuo effectui. Et ideo ſicut in Chriſto, a quo deſcendit gratia in omnes homines, oportet quod ſit gratiæ plenitudo; ita in miniſtris Eccleſiæ, quorum non eſt dare gratiam, ſed gratiæ ſacramenta, non conſtituitur gradus ordinis ex hoc quod habent gratiam, ſed ex hoc quod participant aliquod gratiæ ſacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chryſoſtomus accipit ſacerdotis nomen quantum ad rationem interpretationis, ſecundum quod ſacerdos idem eſt quod *ſacra dans*: ſic enim quilibet iuſtus, inquantum ſacramenta alicui in auxilium dat, ſacerdotis interpretationem habet. Non autem loquitur ſecundum nominis ſignificationem: eſt enim hoc nomen *ſacerdos* inſtitutum ad ſignificandum eum qui ſacra dat in ſacramentorum diſpenſatione.

Ad ſecundum dicendum, quod res naturales efficiuntur in gradu ſuper alia, ſecundum quod in ea agere poſſunt ex forma ſua: & ideo ex hoc ipſo quod formam nobiliorem habent, in altiori gradu conſtituuntur. Sed miniſtri Eccleſiæ non proponuntur aliis, ut eis ex propriæ ſanctitatis virtute aliquid tribuant (quia hoc ſolius Dei eſt) ſed ſicut miniſtri, & quodammodo inſtrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra. Et ideo non eſt ſimile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis ſit ſimile quantum ad congruitatem.

ARTICULUS IV. 148

Utrum promovens indignos ad ordines peccet.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod promovens indignos ad ordines non peccet. Quia Epiſcopus indiget coadiutoribus in minoribus officiis conſtitutis. Sed non poſſet eos invenire in ſufficienti numero, ſi talem idoneitatem in eis requireret, qualis a Sanctis deſcribitur. Ergo ſi aliquos non idoneos promovet, videtur quod ſit excuſabilis.

2. Præterea. Eccleſia non ſolum indiget miniſtris ad diſpenſationem ſpiritualium, ſed etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent ſcientiam, vel ſanctitatem vitæ, poſſunt eſſe utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam ſæcularem, vel propter induſtriam naturalem. Ergo videtur quod tales ſine peccato poſſent promoveri.

3. Præterea. Quilibet tenetur peccatum vitare, quantum poteſt. Si ergo Epiſcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad ſciendum, an illi qui accedunt ad ordines, ſint digni, ut fiat diligens inquiſitio de moribus, & ſcientia eorum: quod non videtur alicubi obſervari.

Sed contra. Peius eſt promovere malos ad ſacra miniſteria, quam iam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit, non corrigens filios ſuos de malitia eorum: unde *cadens retrorſum mortuus eſt*, ut dicitur I. Reg. iv. Ergo non ſine peccato evadit (*a*) qui indignos promovet.

Præterea. Spiritualia temporalibus ſunt præponenda in Eccleſia. Sed mortaliter peccaret qui res Eccleſiæ temporales ſcienter ſub periculo poneret. Ergo multo fortius qui poneret res ſpirituales ſub periculo. Sed ſub periculo ponit res ſpirituales quicumque indignos promovet: quia *cujus vita deſpicitur*, ut dicit Gregorius (hom. xii. in Evang. a princ.) *reſtat ut ejus prædicatio contemnatur*, & ea-

(*a*) *Al.* ſi indignos.

Digitized by Google

eadem ratione omnia ſpiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens mortaliter peccat.

Reſpondeo dicendum, quod a Domino (Lucæ XII.) deſcribitur fidelis ſervus, qui conſtitutus eſt *ſupra familiam ſuam, ut det illis tritici menſuram*. Et ideo infidelitatis reus eſt qui alicui ſupra menſuram eius divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignos promovet. Et ideo crimen mortale committit, quaſi ſummo Domino infidelis, & præcipue cum hoc in detrimentum Eccleſiæ vergat, & honoris divini, qui per bonos miniſtros promovetur. Eſſet enim infidelis terreno domino qui in eius officio aliquos inutiles poneret.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus numquam ita deſerit Eccleſiam ſuam quin inveniantur idonei miniſtri ſufficientes ad neceſſitatem plebis, ſi digni promoverentur, & indigni repellerentur.

Et ſi non poſſent tot miniſtri inveniri, quot modo ſunt, melius eſſet habere paucos miniſtros bonos quam multos malos, ut dicit Beatus Clemens (epiſt. II. ad Iacobum Fratrem Dom. ante med.)

Ad ſecundum dicendum, quod temporalia non ſunt quærenda niſi propter ſpiritualia. Unde omne commodum temporale debet negligi, & omne lucrum ſperni, propter ſpirituale bonum promovendum.

Ad tertium dicendum, quod ad minus hoc requiritur quod neſciat ordinans aliquid contrarium ſanctitati in ordinando eſſe; ſed etiam exigitur amplius ut ſecundum menſuram ordinis, vel officii iniungendi diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, ſaltem ex teſtimonio aliorum. Et hoc eſt quod Apoſtolus dicit I. Timoth. V. 22. *Manus cito nemini impoſueris*.

ARTICULUS V. 149

Utrum aliquis in peccato exiſtens poſſit ſine peccato ordine ſuſcepto uti.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod aliquis in peccato exiſtens poſſit ſine peccato ordine ſuſcepto uti. Quia peccat, ſi non utatur, cum ex officio teneatur. Si ergo utendo peccat, non poteſt peccatum vitare: quod eſt inconveniens.

2. Præterea. Diſpenſatio eſt iuris relaxatio. Ergo quamvis de iure eſſet ei illicitum uti ordine ſuſcepto, tamen ex diſpenſatione ei liceret.

3. Præterea. Quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in uſu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit: quod videtur abſurdum.

4. Præterea. Si utendo ordine ſuo peccat; ergo quilibet actus ordinis, quem facit, eſt peccatum mortale: & ita cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata committat: quod valde durum videtur.

Sed contra eſt quod Dionyſius in epiſt. ad Demophilum (quæ eſt VIII. a med.) dicit: *Talis*, ſcilicet qui non eſt illuminatus, *audax videtur, ſacerdotalibus manum apponens; & non timet, neque verecundatur divina præter dignitatem exequens, & putans Deum ignorare, quæ ipſe in ſeipſo cognovit; & decipere æſtimat falſo nomine patrem ab ipſo appellatum; & audet ipſius muneris immundas infamias (non enim dicam orationes) ſuper divina ſigna Chriſtiformiter enuntiare*. Ergo ſacerdos eſt quaſi blaſphemus, & deceptor, qui indigne ſuum ordinem exequitur; & ſic mortaliter peccat: & eadem ratione quilibet alius ordinatus.

Præterea. Sanctitas vitæ requiritur in ſuſcipiente ordinem, ut ſit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione ſui ordinis.

Reſpondeo dicendum, quod lex præcipit (Deuter. XVI.) ut homo *iuſte ea quæ iuſta ſunt exequatur*. Et ideo quicumque hoc quod ſibi competit ex ordine, facit indigne, quod iuſtum eſt, iniuſte exequitur, & contra præceptum legis facit; ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod ſacrum officium pertractat, non eſt dubium quin indigne illud faciat. Unde patet quod mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt perplexus, ut neceſſitatem peccandi habeat: quia poteſt peccatum dimittere, vel officium reſignare, ex quo obligabatur ad ordinis executionem.

Ad ſecundum dicendum, quod ius naturale eſt indiſpenſabile: hoc autem eſt de iure naturali ut homo ſancta ſancte pertractet: & contra hoc nullus poteſt diſpenſare.

Ad

Ad tertium dicendum, quod quamdiu miniſter Eccleſiæ qui eſt in peccato mortali, ab Eccleſia ſuſtinetur, ab eo ſacramenta eius ſubditus recipere debet, quia ad hoc eſt ei obligatus; ſed tamen præter neceſſitatis articulum non eſſet tutum quod eum induceret ad aliquid ſui ordinis exequendum, durante tali conſcientia, quod ille in peccato mortali eſſet; quam tamen deponere poſſet, quia in inſtanti homo a divina gratia emundatur.

Ad quartum dicendum, quod quandocumque homo exhibet ſe in aliquo actu ut miniſtrum Eccleſiæ, in peccato mortali exiſtens, mortaliter peccat, & toties, quoties huiuſmodi actum facit: quia, ut Dionyſius dicit 1. cap. eccleſ. Hierar. (ſub. fin.) *immundis nec ſymbola*, ideſt ſacramentalia ſigna, *tangere fas eſt*. Unde quando tangunt res ſacras, quaſi ſuo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem eſſet, ſi in aliqua neceſſitate aliquod ſacrum contingerent, vel exequerentur in illo caſu, in quo etiam laicis liceret; ſicut ſi baptizarent in aliquo articulo neceſſitatis, vel ſi corpus Chriſti in terram proiectum colligerent.

QUAESTIO XXXVII.

De diſtinctione ordinum, & eorum actibus, & characteris impreſſione,

in quinque articulos diviſa.

Conſequenter agendum eſt de diſtinctione ordinum, & eorum actibus, & characteris impreſſione.

Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum ordo debeat in plures diſtingui.

Secundo, quot ſint.

Tertio, utrum debeant diſtingui per ſacros, & non ſacros.

Quarto, utrum actus ordinum convenienter in littera aſſignentur.

Quinto, quando ordinum characteres imprimantur.

ARTICULUS I. 150

Utrum debeant plures ordines diſtingui.

S. Thom. IV. diſt. XXIV. *quæſt.* II. *art.* I. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non debeant plures ordines diſtingui. Quanto enim aliqua virtus eſt maior, tanto minus eſt multiplicata. Sed hoc ſacramentum eſt dignius aliis ſacramentis, inquantum conſtituit ſuſcipientes in aliquo gradu ſuper alios. Cum ergo alia ſacramenta non diſtinguantur in plura, quæ recipiant prædicationem totius, nec hoc ſacramentum debet in plures ordines diſtingui.

2. Præterea. Si dividitur, aut eſt diviſio totius in partes integrales, aut in partes ſubiectivas. Non autem in partes integrales, quia ſic non reciperent prædicationem totius. Ergo eſt diviſio in partes ſubiectivas. Sed partes ſubiectivæ recipiunt in plurali prædicationem generis remoti, ſicut generis proximi; ſicut homo, & aſinus ſunt plura animalia, & plura corpora animata. Ergo & ſacerdotium, & diaconatus ſicut ſunt plures ordines, ita ſunt plura ſacramenta; cum ſacramentum ſit quaſi genus ad ordines.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. x.) *regimen in quo unus tantum principatur, eſt nobilius regimen communitatis quam Ariſtrocratia, qua diverſi in diverſis officiis conſtituuntur*. Sed regimen Eccleſiæ debet eſſe nobiliſſimum. Ergo non deberet eſſe in Eccleſia diſtinctio ordinum ad diverſos actus; ſed tota poteſtas deberet apud unum reſidere; & ſic deberet eſſe tantum unus ordo.

Sed contra. Eccleſia eſt corpus Chriſti myſticum, ſimile corpori naturali, ſecundum Apoſtolum (Rom. XII. I. Cor. XII. Epheſ. I. & Coloſ. I.) Sed in corpore naturali ſunt diverſa membrorum officia. Ergo & in Eccleſia debent eſſe diverſi ordines.

Præterea. Miniſterium novi Teſtamenti eſt dignius quam veteris, ut patet II. Corinth. III. Sed in veteri Teſtamento non ſolum ſacerdotes, ſed etiam miniſtri eorum Levitæ ſanctificabantur. Ergo & in novo Teſtamento debent conſecrari per ordinis ſacramentum non ſolum ſacerdotes, ſed miniſtri eorum: & ita

Digitized by Google

& ita oportet quod ſint plures ordines.

Reſpondeo dicendum, quod ordinum multitudo eſt inducta in Eccleſia propter tria. Primo quidem propter Dei ſapientiam commendandam, quæ in diſtinctione rerum ordinata maxime relucet tam in naturalibus, quam in ſpiritualibus: quod ſignificatur in hoc quod Regina *Saba videns ordinem miniſtrantium Salomoni, non habebat ultra ſpiritum*, (III. Reg. x. 4.) deficiens in admiratione ſapientiæ illius. Secundo ad ſubveniendum humanæ infirmitati: quia per unum non poterant omnia quæ ad divina myſteria pertinebant, expleri ſine magno gravamine: & ideo diſtinguuntur ordines diverſi ad diverſa officia: & hoc patet per hoc quod Dominus Numer. xi. dedit Moyſi ſeptuaginta ſenes in adiutorium. Tertio ut via proficiendi hominibus amplior detur; dum plures in diverſis officiis diſtribuuntur, ut omnes ſint Dei cooperatores; quo *nihil eſt divinius*, ut Dionyſius dicit (cap. iii. eccleſ. Hierarch. cir. med.)

Ad primum ergo dicendum, quod alia ſacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos; ſed hoc ſacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos. Et ideo ſecundum diverſitatem actuum oportet quod ordinis ſacramentum diſtinguatur, ſicut potentiæ diſtinguuntur per actus.

Ad ſecundum dicendum, quod diviſio ordinis non eſt totius integralis in ſuas partes, neque totius univerſalis, ſed totius poteſtativi: cuius hæc eſt natura, quod totum ſecundum completam rationem eſt in uno, in aliis autem eſt aliqua participatio ipſius. Et ita eſt hic: tota enim plenitudo ſacramenti huius eſt in uno ordine, ſcilicet ſacerdotio, ſed in aliis eſt quædam participatio ordinis. Et hoc ſingificatum eſt in hoc quod Dominus dixit Num. xi 17. Moyſi: *Auferam de ſpiritu tuo, tradamque eis, ut ſuſtineant tecum onus populi*. Et ideo omnes ordines ſunt unum ſacramentum.

Ad tertium dicendum, quod in regno quamvis tota poteſtatis plenitudo reſideat penes Regem; non tamen excluduntur miniſtrorum poteſtates, quæ ſunt participationes quædam regiæ poteſtatis. Et ſimiliter eſt in ordine. In Ariſtocratia autem apud nullum reſidet plenitudo poteſtatis, ſed apud omnes.

ARTICULUS II. 151

Utrum ſint ſeptem ordines.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur non ſint ſeptem ordines. Ordines enim Eccleſiæ ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres tantum ſunt actus hierarchici, ſcilicet *purgare*, *illuminare*, & *perficere*, ſecundum quod Dionyſius diſtinguit tres ordines in v. cap. eccleſ. Hierarch. (inter princ. & med.) Ergo non ſunt ſeptem.

2. Præterea. Omnia ſacramenta habent efficaciam, & auctoritatem ex inſtitutione Chriſti, vel ſaltem Apoſtolorum eius. Sed in doctrina Chriſti, & Apoſtolorum non fit mentio niſi de presbyteris, & diaconis. Ergo videtur quod non ſint alii ordines.

3. Præterea. Per ſacramentum ordinis conſtituitur aliquis diſpenſator aliorum ſacramentorum. Sed alia ſacramenta non ſunt niſi ſex. Ergo debent eſſe tantum ſex ordines.

4. Sed contra. Videtur quod debeant eſſe plures. Quia quanto aliqua virtus eſt altior, tanto eſt minus multiplicabilis. Sed poteſtas hierarchica eſt altiori modo in Angelis quam in nobis, ut Dionyſius dicit (cap. i. eccleſ. Hierarch. cir. med.) Cum ergo in hierarchia angelica ſint novem ordines, totidem deberent eſſe in Eccleſia, vel plures.

5. Præterea. Prophetia pſalmorum eſt nobilior inter omnes prophetias. Sed ad pronuntiandum in Eccleſia alias prophetias eſt unus ordo, ſcilicet lectorum. Ergo & ad pronuntiandum pſalmos deberet eſſe alius ordo; & præcipue cum in Decret. diſt. xxi. (cap. *Cleros*) pſalmiſta ſecundus ab oſtiario inter ordines ponatur.

Reſpondeo dicendum, quod quidam ſufficientiam ordinum aſſumunt per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas, de quibus habetur I. Corinth. xii. Dicunt enim, quod *ſermo ſapientiæ* competit Epiſcopo, quia ipſe aliorum ordinator eſt; quod ad ſapientiam pertinet: *ſermo ſcientiæ* ſacerdoti, quia debet habere clavem ſcientiæ: *fides* diacono, qui prædicat Evangelium: *opera virtutum* ſubdiacono, qui ſe ad opera perfectionis extendit per votum continentiæ: *interpretatio ſermonum* acolyto; quod ſignificatur in lumine quod defert: *gratia ſanitatum* exorciſtæ: *genera linguarum*

pſal-

pſalmiſtæ: *prophetia* lectori: *diſcretio ſpirituum* oſtiario, qui quoſdam repellit, & quoſdam admittit. Sed hoc nihil eſt: quia gratiæ gratis datæ non dantur eidem, ſicut ordines dantur eidem. Dicitur enim I. Cor. XII. 4. *Diviſiones gratiarum ſunt*. Et iterum ponuntur quædam quæ ordines non ſunt, ſcilicet Epiſcopatus, & pſalmiſtatus.

Et ideo alii aſſignant ſecundum quamdam aſſimilationem ad cæleſtem hierarchiam, in qua ordines diſtinguuntur ſecundum *purgationem*, *illuminationem*, & *perfectionem*. Dicunt enim, quod oſtiarius purgat exterius, ſegregando bonos a malis etiam corporaliter; interius vero acolytus, quia per lumen quod portat, ſignificat ſe interiores tenebras pellere; & utroque modo exorciſta, quia diabolum, quem expellit, utroque modo perturbat: ſed *illuminatio*, quæ fit per doctrinam, quantum ad doctrinam propheticam fit per lectores, quantum ad apoſtolicam fit per ſubdiaconos, quantum ad evangelicam per diaconos fit: ſed *perfectio* communis, utpote quæ eſt pœnitentiæ, & baptiſmi, & huiuſmodi, fit per ſacerdotem; excellens vero per Epiſcopum, ut conſecratio ſacerdotum, & virginum; ſed excellentiſſima per ſummum Pontificem, in quo eſt plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil eſt: tum quia ordines cæleſtis hierarchiæ non diſtinguuntur per prædictas actiones hierarchicas, cum quælibet cuilibet ordinum conveniat: tum quia ſecundum Dionyſium (cap. V. eccleſ. Hierarch. ante med.) ſolis Epiſcopis convenit perficere, illuminare autem ſacerdotibus, purgare autem miniſtris omnibus.

Et ideo alii appropriant ordines ſeptem donis; ut ſacerdotio reſpondeat donum ſapientiæ, quæ nos pane vitæ, & intellectus cibat, ſicut ſacerdos nos pane cæleſti reficit; ſed timor oſtiario, quia nos ſeparat a malis; & ſic intermedii ordines reſpondent mediis donis. Sed hoc iterum nihil eſt: quia in quolibet ordinum ſeptiformis gratia datur.

Et ideo aliter dicendum, quod ordinis ſacramentum ad ſacramentum Euchariſtiæ ordinatur, quod eſt ſacramentum ſacramentorum, ut Dionyſius dicit (cap. III. eccleſ. Hierarch. in princ.) Sicut enim templum, & altare, & vaſa, & veſtes, ita & miniſtri, qui ad Euchariſtiam ordinantur, conſecratione indigent: & hæc conſecratio eſt ordinis ſacramentum. Et ideo diſtinctio ordinum eſt accipienda ſecundum relationem ad Euchariſtiam: quia poteſtas ordinis aut eſt ad conſecrationem ipſius Euchariſtiæ, aut ad aliquod miniſterium ordinatum ad hoc ſacramentum Euchariſtiæ. Si primo modo, ſic eſt ordo ſacerdotum: & ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino, & patenam cum pane, accipientes poteſtatem conficiendi corpus, & ſanguinem Chriſti. Cooperatio autem miniſtrorum eſt vel in ordine ad ipſum ſacramentum, vel in ordine ad ſuſcipientes. Si primo modo, ſic eſt tripliciter. Primo enim eſt miniſterium, quo miniſter cooperatur ſacerdoti in ipſo ſacramento quantum ad diſpenſationem, ſed non quantum ad conſecrationem, quam ſolus ſacerdos facit: & hoc pertinet ad diaconum. Unde in littera (IV. diſt. XXIV.) dicitur, quod ad diaconum pertinet miniſtrare ſacerdotibus in omnibus quæ aguntur in ſacramentis Chriſti: unde & ipſe Chriſti ſanguinem diſpenſat. Secundo eſt miniſterium ordinatum ad materiam ſacramenti ordinandam in ſacris vaſis ipſius ſacramenti: & hoc pertinet ad ſubdiaconos: unde dicitur in littera (ibid.) quod vaſa corporis, & ſanguinis Domini portant, & oblationem in altari ponunt: & ideo accipiunt calicem de manu Epiſcopi, ſed vacuum, cum ordinantur. Tertio eſt miniſterium ordinatum ad præſentandum materiam ſacramenti: & hoc competit acolyto. Ipſe enim, ut in littera (ibid.) dicitur, urceolum cum vino, & aqua præparat: unde accipit urceolum vacuum. Sed miniſterium ad præparationem recipientium ordinatum non poteſt eſſe niſi ſuper immundos: quia qui mundi ſunt, iam ſunt ad ſacramenta percipienda idonei. Triplex autem eſt genus immundorum, ſecundum Dionyſium (loc. ſup. cit.) Quidam enim ſunt omnino infideles credere nolentes; & hi totaliter etiam a viſione divinorum, & a cœtu fidelium arcendi ſunt: & hoc pertinet ad oſtiarios. Quidam autem ſunt volentes credere, ſed nondum inſtructi, ſcilicet catechumeni; & ad horum inſtructionem ordinatur ordo lectorum: & ideo prima rudimenta doctrinæ fidei, ſcilicet vetus Teſtamentum eis legendum committitur. Quidam vero ſunt fideles, & inſtructi, ſed impedimentum habentes ex dæmonis poteſtate, ſcilicet energumeni; & ad hoc miniſterium eſt ordo exorciſtarum. Et ſic

patet

patet ratio & numeri, & gradus ordinum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionyſius loquitur de ordinibus, non ſecundum quod ſunt ſacramenta, ſed ſecundum quod ad hierarchicas actiones ordinantur. Et ideo ſecundum actiones illas tres ordines diſtinguit: quorum primus habet omnes tres, ſcilicet Epiſcopus; ſecundus habet duas, ſcilicet ſacerdos; ſed tertius habet unam, ſcilicet purgare, ſcilicet ipſe diaconus, qui miniſter dicitur: & ſub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quod ſint ſacramenta ex relatione ad maximum ſacramentorum: & ideo ſecundum hoc debet numerus ordinum accipi.

Ad ſecundum dicendum, quod in primitiva Eccleſia propter paucitatem miniſtrorum omnia inferiora miniſteria diaconis committebantur, ut patet per Dionyſium III. cap. eccleſ. Hierarch. (aliquant a princ.) ubi dicit: *Miniſtrorum alii ſtant ad portas templi clauſas; alii aliud proprii ordinis operantur, alii autem ſacerdotibus proponunt ſuper altare ſacrum panem, & benedictionis calicem.* Nihilominus erant omnes prædictæ poteſtates, ſed implicite, in una diaconi poteſtate. Sed poſtea ampliatus eſt cultus divinus; & Eccleſia, quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diverſis. Et ſecundum hoc dicit Magiſter in littera (loc. ſup. cit.) quod Eccleſia alios ordines ſibi inſtituit.

Ad tertium dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad ſacramentum Euchariſtiæ, ad alia autem per conſequens: quia etiam alia ſacramenta ab eo quod in hoc ſacramento continetur, derivantur. Unde non oportet quod diſtinguantur ordines ſecundum ſacramenta.

Ad quartum dicendum, quod Angeli differunt ſpecie: & propter hoc in eis poteſt eſſe modus diverſus accipiendi divina; ideo etiam diverſæ hierarchiæ in eis diſtinguuntur. Sed in hominibus tantum eſt una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina, qui conſequitur humanam ſpeciem, ſcilicet per ſimilitudines rerum ſenſibilium. Et ideo diſtinctio ordinum in Angelis non poteſt eſſe per comparationem ad aliquod ſacramentum, ſicut eſt apud nos, ſed ſolum per comparationem ad hierarchicas actiones, quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis. Et ſecundum hoc noſtri ordines eis reſpondent: quia in noſtra hierarchia ſunt tres ordines ſecundum tres hierarchicas actiones diſtincti, ſicut (*a*) in qualibet hierarchia Angelorum.

Ad quintum dicendum, quod pſalmiſtatus non eſt ordo, ſed officium ordini annexum: quia enim Pſalmi cum cantu pronuntiantur, ideo dicitur pſalmiſta, cantor. Cantor autem non eſt nomen ordinis ſpecialis, tum quia cantare pertinet ad totum chorum, tum quia non habet aliquam ſpecialem relationem ad Euchariſtiæ ſacramentum: quia tamen officium quoddam eſt, inter ordines largo modo acceptos aliquando computatur.

ARTICULUS III. 152

Utrum ordines debeant diſtingui per ſacros, & non ſacros.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod ordines non debeant diſtingui per ſacros, & non ſacros. Omnes enim ordines ſacramenta quædam ſunt. Sed omnia ſacramenta ſunt ſacra. Ergo omnes ordines ſunt ſacri.

2. Præterea. Secundum ordines Eccleſiæ non deputatur aliquis niſi ad divina officia. Sed omnia talia ſunt ſacra. Ergo & omnes ordines ſunt ſacri.

Sed contra eſt quod ordines ſacri impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt iam contractum. Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum. Ergo non ſunt ſacri ordines.

Reſpondeo dicendum, quod ordo ſacer dicitur dupliciter. Uno modo ſecundum ſe: & ſic quilibet ordo eſt ſacer, cum ſit ſacramentum quoddam. Alio modo ratione materiæ circa quam habet aliquem actum: & ſic ordo ſacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam conſecratam. Et ſic ſunt tres tantum ordines ſacri, ſcilicet ſacerdotium, & diaconatus, qui habent actum circa corpus Chriſti, & ſanguinem conſecratum, & ſubdiaconatus, qui habet actum circa vaſa conſecrata. & ideo eis etiam continentia indici-

(a) *Ita vetera exempla: recentiora* in qualibet hierarchia una Angelorum.

Digitized by Google

dicitur, ut ſancti, & mundi ſint qui ſancta tractant. (a)

Et per hoc patet ſolutio ad objecta.

ARTICULUS IV. 153

Utrum actus ordinum convenienter in littera aſſignentur.

***S. Thom. in IV. Sent. diſt.* xxiv. *quæſt.* ii. *art.* 2.**

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod actus ordinum inconvenienter in littera aſſignentur (IV. diſt. xxiv.) Quia per abſolutionem præparatur aliquis ad corpus Chriſti ſumendum. Sed præparatio ſuſcipientium ſacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter abſolutio a peccatis inter actus ponitur ſacerdotis.

2. Præterea. Homo per baptiſmum eſt immediate Deo configuratus, characterem configurantem ſuſcipiens. Sed orare, & offerre oblationes ſunt actus immediate ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus poteſt hos actus facere, & non ſoli ſacerdotes.

3. Præterea. Diverſorum ordinum diverſi ſunt actus. Sed oblationes in altari ponere, & epiſtolam legere, ad ſubdiaconum pertinet: crucem etiam ferunt ſubdiaconi coram Papa. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

4. Præterea. Eadem veritas continetur in veteri, & novo Teſtamento. Sed legere vetus Teſtamentum eſt lectorum. Ergo eadem ratione & legere novum, & non diaconorum.

5. Præterea. Apoſtoli nihil aliud prædicaverunt quam Evangelium Chriſti, ut patet Rom. 1. Sed doctrina Apoſtolorum committitur ſubdiaconis enuntianda. Ergo & doctrina Evangelii.

6. Præterea. Secundum Dionyſium (cap. v. eccleſ. Hierarch. ante med.) quod eſt ſuperioris ordinis, non debet inferiori convenire. Sed miniſtrare cum urceolo eſt actus ſubdiaconorum. Ergo non debet acolytis attribui.

7. Præterea. Actus ſpirituales debent corporalibus præeminere. Sed acolytus non habet niſi actum corporalem. Ergo exorciſta non habet actum ſpiritualem pellendi dæmones, cum ſit inferior.

8. Præterea. Quæ magis conveniunt, iuxta ſe ponenda ſunt. Sed legere vetus Teſtamentum maxime debet convenire cum lectione novi Teſtamenti, quæ competit ſuperioribus miniſtris. Ergo legere vetus Teſtamentum non debet poni actus lectoris, ſed magis acolyti; & præcipue cum lumen corporale quod acolyti deferunt, ſignificet lumen ſpiritualis doctrinæ.

9. Præterea. In quolibet actu ordinis (b) ſpecialis debet eſſe aliqua vis ſpecialis, quam habeant ordinati præ aliis. Sed in apertione, & clauſione oſtiorum non habent aliam poteſtatem oſtiarii quam alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipſorum.

Reſpondeo dicendum, quod, cum con-

(a) *Hactenus D. Thomas; ſic autem proſequitur Nicolaius.* Unde diſt. xxviii. in Decretis cap. *Decernimus* ex Innocentio II. in Concilio Romano cap. v. „ Decernimus ut ii qui in ordine ſubdiaconatus & „ ſupra, uxores duxerint, aut concubinas habuerint, officio ac eccleſiaſtico beneficio careant. Cum enim „ ipſi, templum Domini, vaſa Domini, & ſacrarium Spiritus ſancti debeant eſſe, & dici; indignum eſt „ eos cubilibus & immunditiis ſervire. " Ut & cap. *Nullum* ex Gregorio Papa Lib. I. epiſtolarum epiſt. ult. „ Nullum facere ſubdiaconum præſumant Epiſcopi niſi qui ſe caſte victurum promiſerit. Quia nul- „ lus ad miniſterium altaris accedere debet, niſi cuius caſtitas ante acceptum miniſterium fuerit appro- „ bata. " Vel expreſſius & plenius ex Gregorii textu originali: „ Hos qui poſt prohibitionem factam „ (de non continentibus ordinandis in ſubdiaconatum) ab uxoribus continere ſe noluerint, nolumus „ promoveri ad ſacrum ordinem: quia nullus debet ad miniſterium altaris &c. " ut prius. Quamvis enim a primis temporibus non haberentur *ſacri* ſubdiaconi, & propterea permitteretur illis ut uxores ducerent, ſicut ibidem Gregorius indicat, & refertur diſt. xxxi. in Decretis cap. *Ante triennium*, ac ob eamdem cauſam prohiberentur *Sacrarium ingredi, vel dominica vaſa contingere*, diſt. xxiii. cap. *Non oportet* ex Concilio Laodiceno can. xxi. ſed nec in Epiſcopos eligi poſſent ordinario uſu, ſicut iterum in Decretis diſt. lx. cap. *Nullus* ex Urbano dicitur: „ Nullus in Epiſcopum eligatur, niſi in ſacris ordini- „ bus religioſe vivens fuerit inventus: ſacros autem ordines dicimus diaconatum, & presbyteratum: hos „ ſiquidem ſolos primitiva legitur habuiſſe Eccleſia: ſubdiaconos vero, quia & ipſi altaribus miniſtrant, „ opportunitate exigente, concedimus: " poſtmodum tamen & cœperunt haberi *ſacri*, & coniugia illis prohiberi, & ſacrorum vaſorum tactus eis concedi, & permitti ut ad Epiſcopatum aſſumi poſſent quandocumque illos eligi contigiſſet. Unde Innocentius III. ut cap. *A multis* videre eſt extra *de ætate & qualitate ordinandorum*, poſt relatum Urbani Papæ I. ſupradictum decretum ſic ſubiungit: „ In quibus verbis in- „ nuitur quod Urbanus ad ſtatum primitivæ Eccleſiæ ſe referens, in quo ſubdiaconatus ordo *ſacer* minime „ dicebatur, inſtituit ut de ſubdiacono (niſi permiſſione Romani Pontificis vel Metropolitani) non poſſet „ electio celebrari. Verum cum hodie ſubdiaconatus inter ſacros ordines computetur, ſicut Urbanus Pa- „ pa II. ſub his verbis expreſſit: *Erubeſcant impii, & intelligant iudicio Spiritus ſancti eos qui in ſacris or-* „ *dinibus (presbyteratu, diaconatu, ſubdiaconatu,) ſunt poſiti, ſi caſte non vixerint, excludendos ab omni* „ *eorumdem graduum dignitate*: ſtatuimus ut ſubdiaconus in Epiſcopum libere valeat eligi &c. "

(b) *Al.* ſpiritualis *hic & infra*.

ſecratio quæ fit in ordinis ſacramento, ordinetur ad ſacramentum Euchariſtiæ, ut dictum eſt (art. præc. & art. 2. hu. quæſt. ad 3.) ille eſt principalis actus uniuſcuiuſque ordinis, ſecundum quem magis proxime ordinatur ad Euchariſtiæ ſacramentum. Et ſecundum hoc etiam unus ordo eſt alio eminentior, ſecundum quod unus actus magis de proximo ad prædictum ſacramentum ordinatur. Sed quia ad Euchariſtiæ ſacramentum, quaſi digniſſimum, multa ordinantur; ideo non eſt inconveniens ut, præter principalem actum, etiam multos actus unus ordo habeat, & tanto plures, quanto eſt eminentior: quia virtus quanto eſt ſuperior, tanto ad plura ſe extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt præparatio ſuſcipientium ſacramentum: quædam remota; & hæc per miniſtros efficitur: quædam proxima, qua ſtatim efficiuntur idonei ad ſacramentorum (*a*) ſuſceptionem; & hæc pertinet ad ſacerdotes: quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima diſpoſitione ad formam, & recipit formam. Et quia in proxima diſpoſitione ad Euchariſtiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur; ideo omnium ſacramentorum, quæ ſunt inſtituta principaliter ad purgationem peccatorum, eſt miniſter proprius ſacerdos, ſcilicet baptiſmi, pœnitentiæ, & extremæ unctionis.

Ad ſecundum dicendum, quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter. Uno modo ex parte unius perſonæ tantum, ſicut facere orationes ſingulares, & vovere, & huiuſmodi; & talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Eccleſiæ: & ſic ſolus ſacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos: quia ipſe ſolus poteſt gerere perſonam totius Eccleſiæ, qui conſecrat Euchariſtiam, quæ eſt ſacramentum univerſalis Eccleſiæ.

Ad tertium dicendum, quod oblationes a populo oblatæ per ſacerdotem offeruntur. Et ideo duplex miniſterium circa oblationes eſt neceſſarium: unum ex parte populi; & hoc eſt ſubdiaconi, qui accipit oblationes a populo, & altari imponit, vel offert diacono: aliud ex parte ſacerdotis: & hoc diaconi eſt, qui oblationes miniſtrat ipſi ſacerdoti: & in hoc eſt actus principalis utriuſque ordinis: & propter hoc ordo diaconi eſt ſuperior. Legere autem epiſtolam non eſt diaconi, niſi ſecundum quod actus inferiorum ordinum ſuperioribus attribuuntur; ſimiliter etiam crucem ferre: & hoc ſecundum conſuetudinem aliquarum Eccleſiarum; quia in actibus ſecundariis non eſt inconveniens diverſas conſuetudines eſſe.

Ad quartum dicendum, quod doctrina eſt remota præparatio ad ſacramentum ſuſcipiendum: & ideo pronuntiatio doctrinæ miniſtris committitur. Sed doctrina veteris Teſtamenti adhuc eſt magis remota quam doctrina novi, quia non inſtruit de hoc ſacramento niſi in figuris. Et ideo novum Teſtamentum ſuperioribus miniſtris pronuntiandum committitur, vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi Teſtamenti perfectior eſt quam Dominus per ſeipſum tradidit, quam ipſius manifeſtatio per Apoſtolos. Et ideo Evangelium diaconis, epiſtola ſubdiaconis committitur.

Et per hoc patet ſolutio ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod acolyti habent actum ſuper urceolum tantum, non ſupra ea quæ in urceolo continentur; ſed ſubdiaconus habet actum ſuper contentis in urceolo: quia utitur aqua, & vino ad ponendum in calice, & aquam iterum manibus ſacerdotis præbet: & diaconus, ſicut & ſubdiaconus, ſolum actum habet ſuper calicem, non ſuper contenta, ſed ſacerdos ſuper contenta. Et ideo ſicut ſubdiaconus in ſui ordinatione accipit calicem vacuum, ſacerdos plenum; ita acolytus urceolum vacuum, ſed ſubdiaconus plenum. Et ſic eſt quædam connexio in ordinibus.

Ad ſeptimum dicendum, quod corporales actus acolyti magis de proximo ordinantur ad actum ſacrorum ordinum quam exorciſtæ actus, quamvis ſit aliquo modo ſpiritualis: quia acolyti habent miniſterium ſuper vaſa, in quibus materia ſacramenti continetur, quantum ad vinum, quod vaſe continente indiget propter ſui humiditatem. Et ideo inter omnes ordines minores ordo acolytorum ſuperior eſt.

Ad octavum dicendum, quod actus acolytorum ſe habet propinquius ad actus principales ſuperiorum miniſtrorum, quam actus aliorum minorum ordinum, ut per ſe patet; & ſimiliter etiam quantum ad actus ſecundarios, quibus populum per doctrinam diſponunt: quia acolytus doctrinam novi Teſtamenti viſibiliter figurat,

(*a*) *Al.* diſpenſationem.

rat, lumen portans; ſed lector recitando figuras alias: ideo acolytus eſt ſuperior: ſimiliter etiam exorciſta: quia ſicut ſe habet actus lectoris ad actum ſecundarium diaconi, & ſubdiaconi, ita ſe habet actus exorciſtæ ad ſecundarium actum ſacerdotis, ſcilicet ligare, & abſolvere, per quem totaliter homo a ſervitute diaboli liberatur. Er in hoc patet ordinatiſſimus ordinis progreſſus: quia ſacerdoti quantum ad actum eius principalem, ſcilicet conſecrare corpus Chriſti, cooperantur tantum tres ſuperiores ordines; ſed quantum ad actum eius ſecundarium, qui eſt abſolvere, & ligare, cooperantur ſuperiores, & inferiores.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt, quod in ſuſceptione ordinis oſtiario datur quædam vis divina, ut arcere poſſit alios ab introitu templi, ſicut in Chriſto fuit, quando eiecit vendentes de templo. Sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam quam ad gratiam ſacramenti.

Et ideo dicendum, quod ſuſcipit poteſtatem ut ex officio hoc agere poſſit; quamvis etiam ab aliis fieri poſſit, ſed non ex officio. Et ita eſt in omnibus actibus minorum ordinum, quod poſſint per alios licite fieri; quamvis illi ad hoc non habeant aliquod officium: ſicut etiam in domo non conſecrata poteſt dici Miſſa, quamvis conſecratio Eccleſiæ ad hoc ordinetur ut in ea Miſſa dicatur.

ARTICULUS V. 154

Utrum ſacerdoti character imprimatur in ipſa calicis porrectione.

S. Thom. ubi ſup. art. 3. quæſt. un.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſacerdoti character non imprimatur in ipſa calicis porrectione. Quia conſecratio ſacerdotis fit cum quadam unctione, ſicut & confirmatio. Sed in confirmatione in ipſa unctione imprimitur character. Ergo etiam in ſacerdotio, & non in calicis porrectione.

2. Præterea. Dominus dedit diſcipulis ſacerdotalem poteſtatem, quando dixit: *Accipite Spiritum ſanctum: quorum remiſeritis peccata &c.* Ioan. xx. 22. Sed Spiritus ſanctus datur per manus impoſitionem. Ergo & in ipſa manus impoſitione imprimitur character ordinis.

3. Præterea. Sicut conſecrantur miniſtri, ita & veſtes miniſtrorum. Sed veſtes ſola benedictio conſecrat. Ergo & in ipſa benedictione Epiſcopi conſecratio ſacerdotis efficitur.

4. Præterea. Sicut ſacerdoti datur calix, ita & veſtis ſacerdotalis. Ergo ſi in datione calicis imprimitur character, eadem ratione & in datione caſulæ; & ſic ſacerdos haberet duos characteres: quod falſum eſt.

5. Præterea. Ordo diaconi conformior eſt ordini ſacerdotis, quam ordo ſubdiaconi. Sed ſi character imprimeretur ſacerdoti in ipſa calicis porrectione, ſubdiaconus eſſet conformior ſacerdoti quam diaconus: quia ſubdiaconus characterem recipit in ipſa calicis porrectione, non autem diaconus. Ergo character ſacerdotalis non imprimitur in ipſa calicis porrectione.

6. Præterea. Acolytorum ordo magis appropinquat ad actum ſacerdotis per hoc quod habet actum ſuper urceolum, quam per hoc quod habet actum ſuper candelabrum. Sed magis imprimitur character in acolytis, quando accipiunt candelabrum, quam quando accipiunt urceolum: quia nomen acolyti cerei portationem ſignificat. Ergo in ſacerdote non imprimitur character, quando calicem accipit.

Sed contra. Principalis actus ordinis ſacerdotis eſt conſecrare corpus Chriſti. Sed ad hoc datur illi poteſtas in calicis porrectione. Ergo tunc imprimitur character.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc. ad 1.) eiuſdem eſt formam aliquam inducere, & materiam de proximo præparare ad formam. Unde Epiſcopus in collatione ordinum duo facit: præparat enim ordinandos ad ordinis ſuſceptionem; & ordinis poteſtatem tradit. Præparat quidem & inſtruendo eos de proprio officio, & aliquid circa eos operando, ut idonei ſint ad poteſtatem accipiendam: quæ quidem præparatio in tribus conſiſtit, ſcilicet benedictione, manus impoſitione, & unctione. Per benedictionem divinis obſequiis mancipantur: & ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impoſitionem datur plenitudo gratiæ, per quam ad magna officia ſunt idonei. Et ideo ſolis diaconis, & ſacerdotibus fit manus impoſitio: quia eis competit diſpenſatio ſacramentorum; quamvis uni ſicut principali, & alteri ſicut miniſtro. Sed unctione ad aliquod ſacramentum tractandum conſecrantur. Et ideo unctio ſolis ſacerdotibus fit,

Digitized by Google

qui propriis manibus corpus Chriſti tangunt; ſicut etiam calix .inungitur, qui continet ſanguinem, & patena, quæ continet corpus. Sed poteſtatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet. Et quia principalis actus ſacerdotis eſt conſecrare corpus, & ſanguinem Chriſti; ideo in ipſa datione calicis ſub forma verborum determinata character ſacerdotalis imprimitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in confirmatione non datur officium operandi ſuper aliquam materiam exteriorem: & ideo character ibi non imprimitur in aliqua exhibitione alicuius rei, ſed in ſola manus impoſitione, & unctione. Sed in ordine ſacerdotali aliter eſt. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod Dominus diſcipulis dedit poteſtatem ſacerdotalem, quantum ad principalem actum, ante paſſionem in cœna, quando dixit: *Accipite, & manducate*: unde ſubiunxit: *Hoc facite in meam commemorationem*. (Lucæ XXII. 19.) Sed poſt reſurrectionem dedit eis poteſtatem ſacerdotalem, quantum ad actum ſecundarium, qui eſt ligare, & ſolvere.

Ad tertium dicendum, quod in veſtibus non requiritur alia conſecratio, niſi quod divino cultui mancipentur: & ideo ſufficit eis pro conſecratione benedictio. Sed aliter eſt de ordinatis, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod veſtis ſacerdotalis non ſignificat poteſtatem ſacerdoti datam, ſed idoneitatem, quæ in eo requiritur ad actum poteſtatis exequendum. Et ideo nec ſacerdoti, nec alicui alii imprimitur character in alicuius veſtis datione.

Ad quintum dicendum, quod poteſtas diaconi eſt media inter poteſtatem ſubdiaconi, & ſacerdotis. Sacerdos enim directe habet poteſtatem ſuper corpus Chriſti, ſubdiaconus autem ſuper vaſa tantum; ſed diaconus ſuper corpus Chriſti in vaſe contentum. Unde eius non eſt tangere corpus Chriſti, ſed portare corpus in patena, & diſpenſare ſanguinem cum calice. Et ideo eius poteſtas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vaſis tantum, nec per dationem materiæ; ſed exprimitur poteſtas eius ad actum ſecundarium tantum, in hoc quod datur ei liber Evangeliorum; & in hac poteſtate intelligitur alia: & ideo in ipſa libri datione imprimitur character.

Ad ſextum dicendum, quod principalior actus acolyti eſt, quo miniſtrat in urceolo, quam quo miniſtrat in candelabro; quamvis denominetur ab actu ſecundario, propter hoc quod eſt magis notus, & magis proprius ei: & ideo in datione urceoli imprimitur acolyto character, virtute verborum ab Epiſcopo prolatorum.

QUAESTIO XXXVIII.

De conferentibus hoc ſacramentum, in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de conferentibus hoc ſacramentum.

Circa quod quæruntur duo.

Primo, utrum ſolus Epiſcopus poſſit hoc ſacramentum conferre.

Secundo, utrum hæreticus, vel quicumque alius ab Eccleſia præciſus poſſit hoc ſacramentum conferre.

ARTICULUS I. 155

Utrum tantum Epiſcopus ordinis ſacramentum conferat.

S. Thom. IV. diſt. XXV. quæſt. I. art. I.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non tantum Epiſcopus ordinis ſacramentum conferat. Quia manus impoſitio ad conſecrationem aliquid facit. Sed ſacerdotibus qui ordinantur, non ſolum Epiſcopus manus imponit, ſed etiam ſacerdotes adſtantes. Ergo non ſolum Epiſcopus confert ordinis ſacramentum.

2. Præterea. Tunc unicuique datur poteſtas ordinis, quando id ei exhibetur quod ad actum ſui ordinis pertinet. Sed ſubdiaconis datur urceolus cum aqua, mantili, & manutergio ab Archidiacono: ſimiliter acolytis candelabrum cum cereo, & urceolus vacuus. Ergo non ſolus Epiſcopus confert ordinis ſacramentum.

3. Præterea. Illa quæ ſunt ordinis, non poſſunt alicui committi qui non habet ordinem. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus, qui non ſunt Epiſcopi, ſicut Presbyteris Cardinalibus. Ergo conferre ordines non eſt epiſcopalis ordinis.

4. Præterea. Cuicumque committitur principale, committitur & acceſſorium.

Digitized by Google

Sed ordinis ſacramentum ordinatur ad Euchariſtiam, ſicut acceſſorium ad principale. Cum ergo ſacerdos conſecret Euchariſtiam, ipſe etiam poterit ordines conferre.

5. Præterea. Plus diſtat ſacerdos a diacono, quam Epiſcopus ab Epiſcopo. Sed Epiſcopus poteſt conſecrare Epiſcopum. Ergo & ſacerdos poteſt promovere diaconum.

Sed contra. Nobiliori modo applicantur ad divinum cultum miniſtri per ordines quam vaſa ſacra. Sed conſecratio vaſorum pertinet ad ſolum Epiſcopum. Ergo multo fortius conſecratio miniſtrorum.

Præterea. Sacramentum ordinis eſt excellentius quam confirmationis. Sed ſolus Epiſcopus confirmat. Ergo multo magis ſolus confert ordinis ſacramentum.

Præterea. Virgines per benedictionem non conſtituuntur in aliquo gradu ſpiritualis poteſtatis, ſicut ordinati conſtituuntur. Sed virgines benedicere eſt ſolius Epiſcopi. Ergo multo magis ſolus ipſe poteſt aliquos ordinare.

Reſpondeo dicendum, quod poteſtas epiſcopalis habet ſe ad poteſtatem ordinum inferiorum, ſicut politica, quæ conieƈtat bonum commune, ad inferiores artes, & virtutes, quæ conieƈtant aliquod bonum ſpeciale, ut ex diƈtis patet (quæſt. XXXVII. art. I. in corp. & ad 3.) Politica autem ponit, ut dicitur in I. Ethic. (cap. II. a princ.) legem inferioribus, ſcilicet quis quam debeat exercere, & quantum, & qualiter. Et ideo ad Epiſcopum pertinet in omnibus divinis miniſteriis alios collocare. Unde ipſe ſolus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem conſtituuntur: & ideo ipſe etiam ſolus virgines benedicit, quæ figuram gerunt Eccleſiæ Chriſto deſponſatæ, cuius cura ipſi principaliter committitur: ipſe etiam in miniſteriis ordinum ordinandos conſecrat; & vaſa, quibus uti debent, eis determinat ſua conſecratione; ſicut & officia ſæcularia in civitatibus diſtribuuntur ab illo qui habet excellentiorem poteſtatem, ſicut a Rege.

Ad primum ergo dicendum, quod in impoſitione manuum non datur charaƈter ſacerdotalis ordinis, ut ex diƈtis patet (art. præc.) ſed gratia, ſecundum quam ad exequendum ordinem ſint idoneii. Et quia indigent ampliſſima gratia, ideo ſacerdotes manus cum Epiſcopo imponunt eis qui in ſacerdotes promoventur, ſed diaconis ſolus Epiſcopus.

Ad ſecundum dicendum, quod quia Archidiaconus eſt quaſi princeps miniſterii, ideo omnia quæ ad miniſterium pertinent, ipſe tradit; ſicut cereum, quo acolytus diacono ſervit ante eum ad Evangelium, ipſum portando, & urceolum, quo ſervit ſubdiacono: & ſimiliter dat ſubdiacono ea quibus ſuperioribus ordinibus ſervit. Sed tamen in illis non conſiſtit principalis aƈtus ſubdiaconi, ſed in hoc quod cooperatur circa materiam ſacramenti: & ideo charaƈterem accipit in hoc quod datur ei calix ab Epiſcopo. Sed acolytus accipit charaƈterem ex verbis Epiſcopi in hoc quod accipit prædiƈta ab Archidiacono, & magis in acceptione urceoli quam candelabri. Unde non ſequitur quod Archidiaconus ordinem conferat.

Ad tertium dicendum, quod Papa, qui habet plenitudinem poteſtatis pontificalis, poteſt committere non Epiſcopo ea quæ ad epiſcopalem dignitatem pertinent; dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Chriſti. Et ideo ex eius commiſſione aliquis ſacerdos ſimplex poteſt conferre minores ordines, & confirmare, non autem aliquis non ſacerdos; nec iterum ſacerdos maiores ordines, qui habent immediatam relationem ad corpus Chriſti, ſupra quod conſecrandum Papa non habet maiorem poteſtatem quam ſimplex ſacerdos.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ſacramentum Euchariſtiæ ſit maximum ſacramentum in ſe; tamen non collocat in aliquo officio, ſicut ordinis ſacramentum. Et ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad quintum dicendum, quod ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur ſolum propinquitas, ſed & completio poteſtatis. Et quia ſacerdos non habet completam poteſtatem in hierarchicis officiis, ſicut Epiſcopus, ideo non ſequitur quod poſſit diaconos facere, quamvis ille ordo ſit ſibi propinquus.

Digitized by Google

ARTICULUS II. 156

Utrum hæretici, & ab Eccleſia præciſi poſſint ordines conferre.

S. Thom. IV. diſt. xxv. quæſt. 1. art. 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod hæretici, & ab Eccleſia præciſi non poſſint ordines conferre. Maius eſt enim conferre ordines quam aliquem abſolvere, vel ligare. Sed hæreticus non poteſt abſolvere, vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

2. Præterea. Sacerdos ab Eccleſia ſeparatus conficere poteſt: quia in eo character indelebiliter manet, per quem hoc poteſt. Sed Epiſcopus non accipit aliquem characterem in ſui promotione. Ergo non eſt neceſſe quod epiſcopalis poteſtas remaneat in eo poſt ſeparationem eius ab Eccleſia.

3. Præterea. In nulla communitate ille qui a communitate expellitur, poteſt officia communitatis diſponere. Sed ordines ſunt quædam officia Eccleſiæ. Ergo ille qui extra Eccleſiam ponitur, non poteſt ordines conferre.

4. Præterea. Sacramenta habent efficaciam ex paſſione Chriſti. Sed hæreticus non continuatur paſſioni Chriſti neque per propriam fidem, cum ſit infidelis, neque per fidem Eccleſiæ, cum ſit ab Eccleſia ſeparatus. Ergo non poteſt ſacramentum ordinis conferre.

5. Præterea. In ordinis collatione exigitur benedictio. Sed hæreticus non poteſt benedicere; quinimmo benedictio ſua in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in littera inductis (IV. diſt. xxv.) Ergo non poteſt ordines conferre.

Sed contra eſt quod aliquis Epiſcopus in hæreſim lapſus, quando reconciliatur, non iterum conſecratur. Ergo non amiſit poteſtatem, quam habebat, ordines conferendi.

Præterea. Maior eſt poteſtas conferendi ordines, quam poteſtas ordinum. Sed poteſtas ordinum non amittitur propter hæreſim, vel aliquid huiuſmodi. Ergo nec poteſtas conferendi ordines.

Præterea. Sicut baptizans exhibet tantum miniſterium exterius, ita & conferens ordines, Deo interius operante. Sed nulla ratione aliquis ab Eccleſia præciſus amittit baptizandi poteſtatem. Ergo nec ordines conferendi.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc ponuntur in littera (loc. cit.) quatuor opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod hæretici, quamdiu ab Eccleſia tolerantur, habent poteſtatem ordines conferendi, non autem poſtquam fuerint ab Eccleſia præciſi: ſimiliter nec degradati, & alii huiuſmodi. Et hæc eſt prima opinio. Sed hoc non poteſt eſſe: quia omnis poteſtas quæ datur cum aliqua conſecratione, nullo caſu contingente tolli poteſt, re ipſa durante, ſicut nec ipſa conſecratio annullari: quia etiam altare, vel chriſma ſemel conſecrata perpetuo conſecrata manent. Unde cum epiſcopalis poteſtas cum quadam conſecratione detur, oportet quod perpetuo maneat, quantumcumque aliquis peccet, vel ab Eccleſia præcidatur.

Et ideo alii dixerunt, quod præciſi ab Eccleſia, qui in Eccleſia epiſcopalem poteſtatem habuerunt, retinent poteſtatem alios ordinandi, & promovendi; ſed promoti ab eis hoc non habent. Et hæc eſt quarta opinio. Sed hoc etiam non poteſt eſſe: quia ſi illi qui fuerunt in Eccleſia promoti, retinent poteſtatem quam acceperunt, patet quod exequendo ſuam poteſtatem, veram conſecrationem faciunt: ideo vere tribuunt omnem poteſtatem quæ cum conſecratione datur: & ſic ordinati ab eis, vel promoti habent eamdem poteſtatem quam ipſi.

Et ideo alii dixerunt, quod etiam præciſi ab Eccleſia poſſunt ordines conferre, & alia ſacramenta; dummodo formam debitam, & intentionem ſervent, & quantum ad primum effectum, qui eſt collatio ſacramenti, & quantum ad ultimum, qui eſt collatio gratiæ. Et hæc eſt ſecunda opinio. Sed hoc etiam non poteſt ſtare: quia ex hoc ipſo quod aliquis hæretico præciſo ab Eccleſia in ſacramentis communicat, peccat; & ita fictus accedit, & gratiam conſequi non poteſt, niſi forte in baptiſmo in articulo neceſſitatis.

Et ideo alii dicunt, quod vera ſacramenta conferunt; ſed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam ſacramentorum, ſed propter peccata recipientium ab eis ſacramenta contra prohibitionem Eccleſiæ. Et hæc eſt tertia opinio, quæ vera eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus abſolutionis non eſt aliud quam remiſſio peccatorum, quæ per gratiam fit. Et ideo hæreticus non poteſt abſolvere, ſicut

ſicut nec gratiam in ſacramentis conferre: & iterum quia ad abſolutionem requiritur iuriſdictio, quam non habetab Eccleſia præciſus.

Ad ſecundum dicendum, quod in promotione ipſius Epiſcopi datur ſibi poteſtas, quæ perpetuo manet in eo; quamvis dici non poſſit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, ſed ad corpus Chriſti myſticum: & tamen indelebiliter manet, ſicut character, quia per conſecrationem datur.

Ad tertium dicendum, quod illi qui promoventur ab hæreticis, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licite poſſint in ſuis ordinibus miniſtrare, ratione illa quam obiectio tangit.

Ad quartum dicendum, quod per fidem Eccleſiæ continuantur paſſioni Chriſti: quia quamvis in ea non ſint ſecundum ſe, ſunt tamen in ea ſecundum formam Eccleſiæ, quam ſervant.

Ad quintum dicendum, quod hoc eſt referendum ad ultimum effectum ſacramentorum, ut tertia opinio dicit.

QUAESTIO XXXIX.

De impedimentis huius ſacramenti, in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de impedimentis huius ſacramenti.

Circa quod quæruntur ſex.

Primo, utrum ſexus femineus impediat huius ſacramenti ſuſceptionem.

Secundo, utrum carentia uſus rationis.

Tertio, utrum ſervitus.

Quarto, utrum homicidium.

Quinto, utrum illegitima nativitas.

Sexto, utrum defectus membrorum.

ARTICULUS I. 157

Utrum ſexus femineus impediat ordinis ſuſceptionem.

S. Th. ubi ſup. quæſt. 11. art. 1 & 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſexus femineus non impediat ordinis ſuſceptionem. Quia officium prophetæ eſt maius, quam officium ſacerdotis: quia propheta eſt medius inter Deum, & ſacerdotes, ſicut ſacerdos inter Deum, & populum. Sed prophetæ officium aliquando mulieribus eſt conceſſum, ut patet IV. Reg. XXII. Ergo & ſacerdotii officium eis competere poteſt.

2. Præterea. Sicut ordo ad quamdam eminentiam pertinet, ita & prælationis officium, & martyrium, & religionis ſtatus. Sed prælatio committitur mulieribus in novo Teſtamento, ut patet de Abbatiſſis; & in veteri, ut patet de Debbora, quæ iudicavit Iſrael, Iudic. IV. Competit etiam eis martyrium, & religionis ſtatus. Ergo & ordo Eccleſiæ.

3. Præterea. Ordinum poteſtas in anima fundatur. Sed ſexus non eſt in anima. Ergo diverſitas ſexus non facit diſtinctionem in receptione ordinum.

Sed contra eſt quod dicitur I. ad Timoth. II. 12. *Mulierem in Eccleſia docere non permitto, nec dominari in virum.*

Præterea. In ordinandis præexigitur corona, quamvis non de neceſſitate ſacramenti. Sed corona, vel tonſura non competit mulieribus, ut patet I. ad Cor. XI. Ergo nec ordinum ſuſceptio.

Reſpondeo dicendum, quod quædam requiruntur in recipiente ſacramentum, quaſi de neceſſitate ſacramenti: quæ ſi deſint, non poteſt aliquis ſuſcipere neque ſacramentum, neque rem ſacramenti: quædam vero requiruntur non de neceſſitate ſacramenti, ſed de neceſſitate præcepti, propter congruitatem ad ſacramentum: & ſine talibus aliquis ſuſcipit ſacramentum, ſed non rem ſacramenti. Dicendum ergo, quod ſexus virilis requiritur ad ſuſceptionem ordinum, non ſolum ſecundo modo, ſed etiam primo. Unde etſi mulieri exhibeantur omnia quæ in ordinibus fiunt; ordinem tamen non ſuſcipit: quia cum ſacramentum ſit ſignum, in eis quæ in ſacramento aguntur, requiritur non ſolum res, ſed ſignificatio rei, ſicut dictum eſt (quæſt. XXXII. art. 2.) in extrema unctione requiri quod ſit infirmus, ut ſignificetur curatione indigens. Cum igitur in ſexu femineo non poſſit ſignificari aliqua eminentia gradus, quia mulier ſtatum ſubiectionis habet; ideo non poteſt ordinis ſacramentum ſuſcipere.

Quidam autem dixerunt, quod ſexus virilis eſt de neceſſitate præcepti, ſed non de neceſſitate ſacramenti: quia etiam in Decretis (cap. *Mulieres* diſt. XXXII. & cap. *Diaconiſſam* XXVII. quæſt. I.) fit mentio de diaconiſſa, & presbytera. Sed diaconiſſa ibi dicitur quæ in aliquo actu diaconi participat, ſcilicet quæ legit homilias in Eccleſia: presbytera autem di-

Digitized by Google

citur vidua, quia presbyter idem eſt quod ſenior.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia non eſt ſacramentum, ſed Dei donum. Unde ibi non exigitur ſignificatio, ſed ſolum res. Et quia ſecundum rem in his quæ ſunt animæ, mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris; ideo donum prophetiæ, & alia huiuſmodi poteſt recipere, ſed non ordinis ſacramentum.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum, & tertium. De Abbatiſſis tamen dicitur, quod non habent prælationem ordinariam, ſed quaſi ex commiſſione, propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debbora autem in temporalibus præfuit, non in ſacerdotalibus; ſicut & nunc poſſunt mulieres temporaliter dominari.

ARTICULUS II. 158

Utrum pueri, & carentes uſu rationis ordines poſſint ſuſcipere.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod pueri, & qui carent uſu rationis, non poſſint ordines ſuſcipere. Quia, ut in littera dicitur (IV. diſt. xxv.) ſacri canones in ſuſcipientibus ordines certum, & determinatum tempus ſtatuerunt ætatis. Sed hoc non eſſet, ſi pueri recipere poſſent ordinis ſacramentum. Ergo &c.

2. Præterea. Ordinis ſacramentum eſt dignius quam matrimonium. Sed pueri, & alii carentes uſu rationis non poſſunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines ſuſcipere.

3. Præterea. Eius eſt potentia cuius eſt actus, ſecundum Philoſophum in Lib. de ſomno, & vigil. (cap. 1. a princ.) Sed actus ordinis requirit uſum rationis. Ergo & ordinum poteſtas.

Sed contra. Illi qui eſt ante annos diſcretionis promotus ad ordines, ſine iteratione ipſorum quandoque in eis conceditur miniſtrare, ut patet extra, de cler. per ſaltum prom. Hoc autem non eſſet, ſi ordinem non ſuſcepiſſet. Ergo puer poteſt ordines ſuſcipere.

Præterea. Alia ſacramenta in quibus character imprimitur, poſſunt pueri ſuſcipere, videlicet baptiſmum, & confirmationem. Ergo pari ratione & ordines.

Reſpondeo dicendum, quod per pueritiam, & alios defectus, quibus tollitur uſus rationis, præſtatur impedimentum actui. Et ideo omnia illa ſacramenta quæ actum requirunt ſuſcipientis ſacramentum, talibus non competunt; ſicut pœnitentia, matrimonium, & huiuſmodi. Sed quia poteſtates infuſæ ſunt priores actibus, ſicut & naturales, quamvis acquiſitæ ſint poſteriores; remoto autem poſteriori, non tollitur prius; ideo omnia ſacramenta in quibus non requiritur actus ſuſcipientis de neceſſitate ſacramenti, ſed poteſtas aliqua ſpiritualis divinitus datur, poſſunt pueri ſuſcipere, & alii qui uſu rationis carent: hac tamen diſtinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur diſcretionis tempus de honeſtate, propter dignitatem ſacramenti, ſed non de neceſſitate præcepti, neque de neceſſitate ſacramenti. Unde aliqui, ſi neceſſitas adſit, & ſpes profectus, ad minores ordines poſſunt ante annos diſcretionis promoveri ſine peccato, & ſuſcipiunt ordinem: quia quamvis tunc non ſit idonei ad officia quæ eis committuntur; tamen per aſſuefactionem idonei reddentur. Sed ad maiores ordines requiritur uſus rationis & de honeſtate, & de neceſſitate præcepti, & propter votum continentiæ, quod habent annexum, & quia etiam eis ſacramenta tractanda committuntur. Sed ad Epiſcopatum, ubi etiam in corpus myſticum accipitur poteſtas, requiritur actus ſuſcipientis curam animarum paſtoralem. Et ideo eſt etiam de neceſſitate conſecrationis epiſcopalis quod uſum rationis habeat.

Quidam autem dicunt, quod ad omnes ordines requiritur uſus rationis de neceſſitate ſacramenti; ſed eorum dictum ratione, vel auctoritate non confirmatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne quod eſt de neceſſitate præcepti, eſt de neceſſitate ſacramenti, ut dictum eſt (in corp. art.).

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium cauſat conſenſus, qui ſine uſu rationis eſſe non poteſt. Sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientium: quod patet ex hoc quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum conſecratione. Et ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod eiuſdem eſt actus, & potentia; ſed tamen aliquando potentia præcedit, ſicut liberum arbitrium, uſum ſuum. Et ſic eſt in propoſito.

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS III. 159

Utrum ſervitus impediat aliquem a ſuſceptione ordinis.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſervitus non impediat aliquem a ſuſceptione ordinis. Subiectio enim corporalis non repugnat prælationi ſpirituali. Sed in ſervo eſt ſubiectio corporalis. Ergo non impeditur quin poſſit ſuſcipere prælationem ſpiritualem, quæ in ordine datur.

2. Præterea. Illud quod eſt occaſio humilitatis, non debet impedire ſuſceptionem alicuius ſacramenti. Sed ſervitus eſt huiuſmodi: unde Apoſtolus conſulit quod ſi aliquis poſſit, magis utatur ſervitute, I. Corinth. vii. Ergo non debet impedire a promotione ordinis.

3. Præterea. Magis eſt turpe clericum in ſervum vendi, quam ſervum in clericum promoveri. Sed licite clericus in ſervum vendi poteſt: quia Epiſcopus Nolanus, ſcilicet Paulinus, ſeipſum in ſervum vendidit, ut in Dialog. (Greg. Lib. III. cap. 1.) legitur. Ergo multo fortius poteſt ſervus in clericum promoveri.

4. Sed contra. Videtur quod impediat quantum ad neceſſitatem ſacramenti. Quia mulier non poteſt ſuſcipere ſacramentum ratione ſubiectionis. Sed maior ſubiectio eſt in ſervo: quia mulier non datur viro in ancillam; propter quod non eſt de pedibus ſumpta. Ergo & ſervus hoc ſacramentum non poteſt ſuſcipere.

5. Præterea. Aliquis ex quo ſuſcipit ordinem, tenetur in ordine miniſtrare. Sed non poteſt ſimul miniſtrare domino ſuo carnali, & in ſpirituali miniſterio. Ergo videtur quod non poſſit ordinem ſuſcipere: quia dominus debet ſervari indemnis.

Reſpondeo dicendum, quod in ſuſceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis. Et quia nullus poteſt alteri dare quod ſuum non eſt; ideo ſervus, qui non habet poteſtatem ſui, non poteſt ad ordines promoveri. Si tamen promovetur, ordinem ſuſcipit: quia libertas non eſt de ſacramenti neceſſitate, licet ſit de neceſſitate præcepti; cum non impediat poteſtatem, ſed actum tantum. Et ſimilis ratio eſt de omnibus qui ſunt aliis obligati, ut ratiociniis detenti, & huiuſmodi perſonæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in ſuſceptione ſpiritualis poteſtatis eſt aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda: & ideo per corporalem ſubiectionem impeditur.

Ad ſecundum dicendum, quod ex multis aliis quæ non præſtant impedimentum executioni ordinum, poteſt aliquis occaſionem humilitatis accipere. Et ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod beatus Paulinus ex abundantia caritatis ſpiritu Dei ductus hoc fecit: quod rei eventus probavit: quia per eius ſervitutem multi de grege ſuo ſunt a ſervitute liberati. Et ideo non eſt ad conſequentiam trahendum: quia *ubi ſpiritus Domini, ibi libertas*: II. Cor. iii. 17.

Ad quartum dicendum, quod ſigna ſacramentalia ex naturali ſimilitudine repræſentant. Mulier autem ex natura habet ſubiectionem, ſed non ſervus. Et ideo non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod ſi eſt promotus, ſciente domino ſuo, & non reclamante, ex hoc ipſo efficitur ingenuus; ſi autem eo neſciente, tunc Epiſcopus, & ille qui præſentavit, tenentur domino in duplum quam ſit pretium ſervi, ſi ſciverunt ipſum eſſe ſervum: alias ſi ſervus habeat peculium, debet ſeipſum redimere; alioquin redigeretur in ſervitutem domini ſui, non obſtante quod ordinem ſuum exequi non poteſt.

ARTICULUS IV. 160

Utrum propter homicidium debeat aliquis ab ordinibus prohiberi.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod propter homicidium non debeat aliquis prohiberi a ſacris ordinibus. Quia ordines noſtri ſumpſerunt initium a Levitarum officio, ut in præcedenti diſtinctione dictum eſt (IV. diſt. xxiv. quæſt. iii. art. 1. quæſt. 1. ad 1.) Sed Levitæ conſecraverunt manus ſuas in ſanguinis effuſione fratrum ſuorum, ut patet Exodi xxxii. Ergo & in novo Teſtamento non debent aliqui ab ſuſceptione ordinum prohiberi propter ſanguinis effuſionem.

2. Præterea. Propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo ſacramento. Sed aliquando ſanguis effunditur per iuſtitiam, ſicut a iudice; & peccaret habens officium, ſi non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc a ſacramenti ſuſceptione.

3. Præterea. Pœna non debetur niſi culpæ. Sed aliquis ſine culpa quando-

que

Digitized by Google

que homicidium committit, ſicut ſe defendendo, vel etiam caſualiter. Ergo non debet incurrere irregularitatis pœnam.

Sed contra hoc ſunt plura canonum ſtatuta, (cap. *Miror*, & c. *Clericum*, & c. *De his cler.* diſt. l. & c. *Continebatur*, de homic. volunt.) & Eccleſiæ conſuetudo.

Reſpondeo dicendum, quod omnes ordines referuntur ad Euchariſtiæ ſacramentum, quod eſt ſacramentum pacis nobis factæ per effuſionem ſanguinis Chriſti. Et quia homicidium maxime contrariatur paci, & homicidæ magis conformantur occidentibus Chriſtum quam ipſi Chriſto occiſo, cui omnes miniſtri prædicti ſacramenti debent conformari; ideo de neceſſitate præcepti eſt quod non ſit homicida qui ad ordines promovetur; quamvis non ſit de neceſſitate ſacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus lex inferebat pœnam ſanguinis, non autem nova lex. Et ideo non eſt ſimile de miniſtris veteris, & novæ legis, quæ eſt *iugum ſuave*, & *onus leve*: Matth. XI.

Ad ſecundum dicendum, quod irregularitas non incurritur propter peccatum tantum, ſed principaliter propter ineptitudinem perſonæ ad ſacramentum Euchariſtiæ miniſtrandum. Et ideo iudex, & omnes qui in cauſa ſanguinis ei participant, ſunt irregulares, propter hoc quod effuſio ſanguinis non decet miniſtros dicti ſacramenti.

Ad tertium dicendum, quod nullus facit niſi illud cuius eſt cauſa, quod eſt voluntarium in homine. Et ideo ille qui ignorans hominem occidit homicidio caſuali, non dicitur homicida; nec irregularitatem incurrit, niſi operam dederit illicitæ rei, vel niſi omiſerit debitam diligentiam, quia iam quodammodo efficitur voluntarium. Non autem hoc eſt propter hoc quod culpa careat, quia etiam ſine culpa incurritur irregularitas. Et ideo etiam ille qui ſe defendendo in aliquo caſu non peccat homicidium committens, nihilominus irregularis eſt.

ARTICULUS V. 161

Utrum illegitime nati debeant ab ordinibus ſuſcipiendis impediri.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod illegitime nati non debeant ab ordinibus ſuſcipiendis impediri. Quia filius non debet portare iniquitatem patris (Ezech. XVIII.) Portaret autem, ſi propter hoc impediretur ab ordinibus ſuſcipiendis. Ergo &c.

2. Præterea. Magis impeditur aliquis propter defectum proprium quam alienum. Sed a ſuſceptione ordinum propter illicitum concubitum ſuum non ſemper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitum patris ſui.

Sed contra eſt quod dicitur Deuter. XXIII. 2. *Non ingredietur Manzer, hoc eſt de ſcorto natus, in Eccleſiam Domini, uſque ad decimam generationem*. Ergo multo minus debet promoveri ad ordines.

Reſpondeo dicendum, quod ordinati in quadam dignitate præ aliis conſtituuntur. Et ideo ex quadam honeſtate requiritur in eis claritas quædam, non de neceſſitate ſacramenti, ſed de neceſſitate præcepti; ut ſcilicet ſint bonæ famæ, bonis moribus ornati, non publice pœnitentes. Et quia obſcuratur hominis claritas ex vitioſa origine; ideo etiam ex illegitimo toro nati a ſuſceptione ordinum repelluntur, niſi cum eis diſpenſetur: & tanto eſt difficilior eorum diſpenſatio, quanto eorum origo eſt turpior.

Ad primum ergo dicendum, quod irregularitas non eſt pœna iniquitati debita. Et ideo patet quod illegitime nati non portant iniquitatem patris, ex hoc quod irregulares ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ea quæ per actum proprium committuntur, poſſunt per pœnitentiam, & actum contrarium aboleri; non autem ea quæ ex natura ſunt. Et ideo non eſt ſimile de vitioſo actu, & de vitioſa origine.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS VI. 162

Utrum propter defectum membrorum debeat aliquis impediri.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri. Quia aſſlictio non debet addi aſſlicto. Ergo non debet privari ordinis gradu propter pœnam corporalis defectus.

2. Præterea. Plus exigitur ad actum ordinis integritas diſcretionis quam integritas corporis. Sed aliqui poſſunt promoveri ante annos diſcretionis. Ergo & cum corporis defectu.

Sed contra. Tales prohibebantur a miniſterio veteris legis. (Levit. xxi.) Ergo multo fortius debent in nova lege prohiberi. De bigamia vero dicetur in tractatu de matrimonio (quæſt. lxvi.)

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (art. præc.) aliquis efficitur ineptus ad ſuſceptionem ordinum vel propter impedimentum actus, vel propter impedimentum claritatis perſonæ. Et ideo patientes defectum in membris impediuntur a ſuſceptione ordinis, ſi ſit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obſcuretur perſonæ claritas (ut abciſſio naſi) vel periculum in executione facere poſſit, alias non impediuntur. Hæc autem integritas exigitur de neceſſitate præcepti, ſed non de neceſſitate ſacramenti.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

QUAESTIO XL.

De his quæ ſunt annexa ſacramento ordinis,

in ſeptem articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de his quæ ſunt annexa ſacramento ordinis: & circa hoc quæruntur ſeptem.

Primo, utrum ordinati debeant habere coronæ raſuram, & tonſuram.

Secundo, utrum corona ſit ordo.

Tertio, utrum per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis.

Quarto, utrum ſupra ſacerdotalem ordinem debeat eſſe aliqua poteſtas epiſcopalis.

Quinto, utrum Epiſcopatus ſit ordo.

Sexto, utrum ſupra Epiſcopos ſit eſſe aliqua poteſtas ſuperior in Eccleſia.

Septimo, utrum veſtes miniſtrorum convenienter ſint in Eccleſia inſtitutæ.

ARTICULUS I. 163

Utrum ordinati debeant tonſuram deferre.

S. Thom. IV. diſt. xxiv. quæſt. iii. art. 1. 2. & 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ordinati non debeant coronæ raſuram habere. Quia Dominus comminatur captivitatem, & diſperſionem his qui ſic attondentur: ut patet Deuteron. xxxii. 42. *De captivitate nudati inimicorum capitis*. & Hierem. xlix. 32. *Diſpergam in omnem ventum eos qui attonſi ſunt in comam*. Sed miniſtris Chriſti non debetur captivitas, ſed libertas. Ergo coronæ raſura, & tonſura eis non competit.

2. Præterea. Veritas debet reſpondere figuræ. Sed figura coronæ præceſſit in veteri lege in tonſura Nazaræorum, ſicut in littera (IV. diſt. xxiv.) dicitur. Ergo cum Nazaræi non eſſent ordinati ad miniſterium divinum, videtur quod miniſtris Eccleſiæ non debeatur tonſura, vel raſura coronæ: & hoc etiam videtur per hoc quod converſi, qui non ſunt miniſtri Eccleſiæ, tondentur in religionibus.

3. Præterea. Per capillos ſuperflua ſignificantur, quia capilli ex ſuperfluis generantur. Sed miniſtri altaris omnem ſuperfluitatem a ſe debent expellere. Ergo totaliter debent caput radere, & non in modum coronæ.

Sed contra eſt quia ſecundum Gregorium (implic. ſup. illud iv. Pſal. pœnitent. *Et Reges ut ſerviant*) *ſervire Deo regnare eſt*. Sed corona eſt ſignum regni. Ergo illis qui ad divinum miniſterium applicantur, corona competit.

Præterea. Capilli in velamen dati ſunt, ut patet I. Corinth. xi. Sed miniſtri altaris debent habere mentem revelatam. Ergo competit eis raſura coronæ.

Reſpondeo dicendum, quod eis qui ad divina miniſteria applicantur, competit raſura, & tonſura in modum coronæ, ratione figuræ: quia corona eſt ſignum regni, & perfectionis, cum ſit circularis: illi autem qui divinis miniſteriis applicantur, adipiſcuntur regiam dignitatem,

Digitized by Google

tem, & perfecti in virtute eſſe debent. Competit etiam eis ratione ſubtractionis capillorum & ex parte ſuperiori per raſuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinorum retardetur, & ex parte inferiori per tonſuram, ne eorum ſenſus temporalibus obvolvantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus comminatur illis qui hoc ad cultum dæmonum faciebant.

Ad ſecundum dicendum, quod ea quæ fiebant in veteri Teſtamento, imperfecte repræſentant ea quæ ſunt in novo. Et ideo ea quæ pertinent ad miniſtros novi Teſtamenti, non ſolum ſignificabantur per officia Levitarum, ſed etiam per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaræi autem profitebantur perfectionem quamdam in depoſitione comæ, ſignificantes temporalium contemptum; quamvis non in modum coronæ deponerent, ſed omnino totum, quia nondum erat tempus regalis, & perfecti ſacerdotii. Et ſimiliter etiam converſi tondentur propter renuntiationem temporalium; ſed non raduntur, quia non occupantur divinis miniſteriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

Ad tertium dicendum, quod non ſolum debet ſignificari temporalium abiectio, ſed etiam regalis dignitas in forma coronæ: & ideo non debet totaliter coma tolli; & etiam ne indecens videatur.

ARTICULUS II. 164

Utrum corona ſit ordo.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod corona ſit ordo. Quia in actibus Eccleſiæ ſpiritualia corporalibus reſpondent. Sed corona eſt quoddam corporale ſignum quod Eccleſia adhibet. Ergo videtur quod ſignatum interius ei reſpondeat: & ita in coronatione imprimetur character, & erit ordo.

2. Præterea. Sicut ab Epiſcopo ſolum datur confirmatio, & alii ordines, ita & corona. Sed in confirmatione, & aliis ordinibus imprimitur character. Ergo & in corona: & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Ordo importat quemdam dignitatis gradum. Sed clericus, hoc ipſo quod clericus eſt, in gradu ſupra populum conſtituitur. Ergo corona, per quam efficitur clericus, eſt aliquis ordo.

Sed contra. Nullus ordo datur niſi in Miſſæ celebratione. Sed corona datur etiam abſque officio Miſſæ. Ergo non eſt ordo.

Præterea. In collatione cuiuslibet ordinis fit mentio de aliqua poteſtate data; non autem in collatione coronæ. Ergo non eſt ordo.

Reſpondeo dicendum, quod miniſtri Eccleſiæ a populo ſeparantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quædam ſunt quæ per potentias determinatas ſunt exercenda; & ad hoc datur ſpiritualis poteſtas ordinis: quædam autem ſunt quæ communiter a toto miniſtrorum collegio fiunt, ſicut dicere divinas laudes; & ad hoc non præexigitur aliqua poteſtas ordinis, ſed ſolum quædam deputatio ad tale officium: & hoc fit per coronam. Et ideo non eſt ordo, ſed præambulum ad ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quod corona habet interius aliquid ſpirituale quod ei reſpondet, ſicut ſignatum ſigno; ſed hoc non eſt aliqua ſpiritualis poteſtas. Et ideo in corona non imprimitur character, nec eſt ordo.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum. Et ideo talis deputatio debet fieri per ſummum miniſtrum, ſcilicet per Epiſcopum; qui etiam veſtes benedicit, & vaſa, & alia omnia quæ ad divinum cultum applicantur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod aliquis eſt clericus, eſt in altiori ſtatu quam laicus; non tamen habet ampliorem poteſtatis gradum, qui ad ordinem requiritur.

ARTICULUS III. 165

Utrum per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporibus bonis. Ipſi enim dicunt, cum coronantur: *Dominus pars hereditatis meæ*. Sed, ſicut dicit Hieronymus (epiſt. ad Nepotian. inter princ. & med.) *Dominus cum his temporalibus pars fieri dedignatur*. Ergo renuntiant temporalibus.

2. Præterea. Iuſtitia miniſtrorum novi Teſtamenti debet abundare ſuper miniſtros veteris Teſtamenti, ut patet Matth. v. Sed miniſtri veteris Teſtamenti, ſcili-

Digitized by Google

ſcilicet Levitæ, non acceperunt partem hereditatis cum fratribus ſuis. (Deut. x. & xviii.) Ergo nec miniſtri novi Teſtamenti habere debent.

3. Præterea. Hugo dicit (Lib. II. de ſacrament part. iii. cap. ii.) quod *poſtquam aliquis eſt factus clericus, debet deinceps de ſtipendiis Eccleſiæ ſuſtentari*. Sed hoc non eſſet, ſi patrimonium ſuum retineret. Ergo videtur quod abrenuntiet in hoc quod fit clericus.

Sed contra eſt quod Hieremias fuit de ordine ſacerdotali, ut patet Hierem. i. Sed ipſe habuit poſſeſſionem hereditatis, ut patet Hierem. xxxii. Ergo clerici poſſunt habere patrimonialia bona.

Præterea. Si hoc non poſſent, non videretur tunc differentia inter religioſos, & clericos ſæculares.

Reſpondeo dicendum, quod clerici in hoc quod coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, nec aliis rebus temporalibus: quia terrenorum poſſeſſio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, ſed nimia eorum ſollicitudo: quia, ut dicit Gregorius (Lib. X. Moral. cap. xvii. cir. princ.) *affectus in crimine eſt*, (*a*) *non cenſus*.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus dedignatur pars fieri, ut ex æquo cum aliis diligatur, ita ſcilicet quod aliquis ponat finem ſuum in Deo, & in rebus mundi; non tamen dedignatur pars fieri eorum qui res mundi ita poſſident, ut per eas a cultu divino non retrahantur.

Ad ſecundum dicendum, quod Levitæ in veteri Teſtamento habebant ius in hereditate paterna; ſed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quia erant per omnes tribus diſpergendi: quod fieri non potuiſſet, ſi unam determinatam partem terræ accepiſſent, ſicut aliæ tribus.

Ad tertium dicendum, quod ſi ſint indigentes clerici ad ſacros ordines promoti, Epiſcopus qui eos promovit, tenetur eis providere; alias non tenetur: ipſi autem ex ordine ſuſcepto tenentur Eccleſiæ miniſtrare. Verbum autem Hugonis intelligitur de illis qui non habent unde ſuſtententur.

ARTICULUS IV. 166

Utrum ſupra ſacerdotalem ordinem debeat eſſe aliqua poteſtas epiſcopalis.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod ſupra ſacerdotalem ordinem non debeat eſſe aliqua poteſtas epiſcopalis. Sicut enim in littera dicitur (IV. diſt. xxiv.) *ordo ſacerdotalis ab Aaron ſumpſit exordium*. Sed in veteri lege nullus erat ſupra Aaron. Ergo nec in nova lege debet aliqua poteſtas eſſe ſupra ſacerdotalem.

2. Præterea. Poteſtas ordinatur ſecundum actus. Sed nullus actus ſacer poteſt eſſe maior quam conſecrare corpus Chriſti, ad quod eſt poteſtas ſacerdotalis. Ergo ſupra ſacerdotalem poteſtatem non debet eſſe epiſcopalis.

3. Præterea. Sacerdos in offerendo gerit figuram Chriſti in Eccleſia, qui ſe Patri pro nobis obtulit. Sed in Eccleſia nullus eſt maior Chriſto, quia ipſe eſt caput Eccleſiæ. Ergo ut prius.

Sed contra. Poteſtas tanto eſt altior, quanto ad plura ſe extendit. Sed poteſtas ſacerdotalis, ut Dionyſius dicit (cap. v. eccleſ. Hierarch. cir. med.) extendit ſe ad purgandum, & illuminandum tantum; epiſcopalis autem ad hoc, & ad perficiendum. Ergo ſupra ſacerdotalem poteſtatem debet eſſe epiſcopalis.

Præterea. Divina miniſteria debent eſſe magis ordinata quam humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit ut in quolibet officio præponatur unus, qui ſit princeps illius officii, ſicut præponitur militibus dux. Ergo & ſacerdotibus debet aliquis præponi qui ſit ſacerdotum princeps: & hic eſt Epiſcopus. Ergo epiſcopalis poteſtas debet eſſe ſupra ſacerdotalem.

Reſpondeo dicendum, quod ſacerdos habet duos actus: unum principalem, ſcilicet conſecrare corpus Chriſti; alterum ſecundarium, ſcilicet præparare populum Dei ad ſuſceptionem huius ſacramenti, ut prius dictum eſt (quæſt. xxxvii. art. 2. in corp. & ad 1. & art. 4.) Quantum autem ad primum actum, poteſtas ſacerdotis non dependet ab aliqua ſuperiori poteſtate, niſi divina; ſed quantum ad ſecundum, dependet ab aliqua ſuperiori poteſtate, (*b*) & humana. Omnis enim poteſtas quæ non poteſt exire in actum,

(a) *Ita recentiores editi, poſtrema edit. Patav.* non ſenſus. *In veteribus deeſt* non cenſus. (b) *Al.* ſcilicet humana.

ſtum, niſi præſuppoſitis quibuſdam ordinationibus, dependet ab illa poteſtate quæ illas ordinationes facit. Sacerdos autem non poteſt abſolvere, & ligare, niſi præſuppoſita prælationis iuriſdictione, qua ſibi ſubdantur illi quos abſolvit; poteſt autem conſecrare quamlibet materiam a Chriſto determinatam: nec aliud requiritur, quantum eſt de neceſſitate ſacramenti; quamvis ex quadam congruitate præſupponatur actus epiſcopalis in conſecratione altaris, & veſtium, & huiuſmodi. Et ita patet quod oportet eſſe poteſtatem epiſcopalem ſupra ſacerdotalem, quantum ad actum ſecundarium ſacerdotis, non autem quantum ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aaron ſacerdos fuit, & Pontifex, ideſt ſacerdotum princeps. Sumpſit ergo ſacerdotalis poteſtas ab ipſo exordium, inquantum fuit ſacerdos ſacrificia offerens, quod etiam minoribus ſacerdotibus licebat; ſed non ab eo, inquantum fuit Pontifex, per quam poteſtatem poterat aliqua facere (ut ingredi ſemel in anno in Sancta ſanctorum) quod aliis non licebat.

Ad ſecundum dicendum, quod quantum ad illum actum non eſt aliqua poteſtas ſuperior, ſed quantum ad alium, ut dictum eſt (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod ſicut omnium rerum naturalium perfectiones præexiſtunt exemplariter in Deo; ita Chriſtus fuit exemplar omnium officiorum eccleſiaſticorum. Unde unuſquiſque miniſter Eccleſiæ quantum ad aliquid gerit typum Chriſti, ut ex littera patet (IV. diſt. xxiv.) Et tamen ille eſt ſuperior qui ſecundnm maiorem perfectionem Chriſtum repræſentat. Sacerdos autem repræſentat Chriſtum in hoc quod per ſeipſum aliquod miniſterium implevit; ſed Epiſcopus in hoc quod alios miniſtros inſtituit, & Eccleſiam fundavit. Unde ad Epiſcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quaſi cultum divinum ad ſimilitudinem Chriſti ſtatuentem. Et propter hoc etiam Epiſcopus ſpecialiter ſponſus Eccleſiæ dicitur, ſicut & Chriſtus.

ARTICULUS V. 167

Utrum Epiſcopatus ſit ordo.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod Epiſcopatus ſit ordo. Primo per hoc quod Dionyſius (cap. v. eccleſ. Hierarch.) aſſignat hos tres ordines eccleſiaſticæ Hierarchiæ, Epiſcopum, Sacerdotem, & Miniſtrum. In littera etiam (IV. diſt. xxiv.) dicitur, quod eſt ordo Epiſcoporum quadripartitus.

2. Præterea. Ordo nihil aliud eſt quam quidam poteſtatis gradus in ſpiritualibus diſpenſandis. Sed Epiſcopi poſſunt diſpenſare aliqua ſacramenta, quæ non poſſunt ſacerdotes; ſicut confirmationem, & ordinem. Ergo Epiſcopatus eſt ordo.

3. Præterea. In Eccleſia non eſt aliqua ſpiritualis poteſtas, niſi ordinis, vel iuriſdictionis. Sed ea quæ pertinent ad epiſcopalem poteſtatem, non ſunt iuriſdictionis; alias poſſent committi non Epiſcopo: quod falſum eſt. Ergo ſunt poteſtatis ordinis. Ergo Epiſcopus habet aliquem ordinem, quem non habet ſacerdos ſimplex: & ſic Epiſcopatus eſt ordo.

Sed contra eſt quod unus ordo non dependet a præcedenti, quantum ad neceſſitatem ſacramenti. Sed epiſcopalis poteſtas dependet a ſacerdotali: quia nullus poteſt recipere epiſcopalem poteſtatem, niſi prius habeat ſacerdotalem. Ergo Epiſcopatus non eſt ordo.

Præterea. Maiores ordines non conferuntur niſi in ſabbatis. Sed epiſcopalis poteſtas traditur in Dominicis; (ut ſtatuitur in Decretis diſt. lxxv. cap. *Ordinationes* ex Anacleto, & cap. *Quod die dominico* ex Leone I.) Ergo non eſt ordo.

Reſpondeo dicendum, quod ordo poteſt accipi dupliciter. Uno modo ſecundum quod eſt ſacramentum: & ſic, ut prius dictum eſt (quæſt. xxxvii. art. 2. in corp. & ad 1. & art. 4.) ordinatur omnis ordo ad Euchariſtiæ ſacramentum. Unde cum Epiſcopus non habeat poteſtatem ſuperiorem ſacerdote, quantum ad hoc Epiſcopatus non erit ordo. Alio modo poteſt conſiderari ordo, ſecundum quod eſt officium quoddam reſpectu quarumdam actionum ſacrarum: & ſic cum Epiſcopus habeat poteſtatem in actionibus hierarchicis reſpectu corporis myſtici ſupra ſacerdotem, Epiſcopatus erit ordo. Et ſecundum hoc loquuntur auctoritates inductæ.

Unde patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ordo, prout eſt ſacramentum imprimens characterem, ordinatur ſpecialiter ad ſacramentum Euchariſtiæ, in quo ipſe Chriſtus continetur: quia per characterem i-

ipſi

Digitized by Google

pſi Chriſto configuramur. Et ideo licet detur aliqua poteſtas ſpiritualis Epiſcopo in ſui promotione reſpectu aliquorum ſacramentorum; non tamen illa poteſtas habet rationem characteris. Et propter hoc Epiſcopatus non eſt ordo, ſecundum quod ordo eſt ſacramentum quoddam.

Ad tertium dicendum, quod poteſtas epiſcopalis non eſt tantum iuriſdictionis, ſed etiam ordinis, ut ex dictis patet (in cop. & art. præc.) ſecundum quod ordo communiter accipitur.

ARTICULUS VI. 168

Utrum ſupra Epiſcopos poſſit eſſe aliquis ſuperior in Eccleſia.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod ſupra Epiſcopos non poſſit eſſe aliquis ſuperior in Eccleſia. Quia omnes Epiſcopi ſunt Apoſtolorum ſucceſſores. Sed poteſtas quæ eſt data uni Apoſtolorum, ſcilicet Petro, Matth. XVI. eſt data omnibus Apoſtolis, Ioan. XX. Ergo omnes Epiſcopi ſunt pares, & unus non eſt ſupra alium.

2. Præterea. Ritus Eccleſiæ magis debet eſſe conformis ritui Iudæorum quam ritui Gentilium. Sed diſtinctio epiſcopalis dignitatis, & ordinatio unius ſupra alium, ut in littera dicitur (IV. diſt. XXIV.) eſt a Gentilibus introducta; in veteri autem lege non erat. Ergo nec in Eccleſia Epiſcopus unus ſuper alium eſſe debet.

3. Præterea. Superior poteſtas non poteſt conferri per inferiorem, neque æqualis per æqualem: quia *ſine ulla contradictione, quod minus eſt, a maiori benedicitur*: Hebr. VII. 7. unde etiam ſacerdos non promovet Epiſcopum, neque ſacerdotem, ſed Epiſcopus ſacerdotem. Sed Epiſcopus poteſt quemlibet Epiſcopum promovere: quia etiam Hoſtienſis Epiſcopus conſecrat Papam. Ergo epiſcopalis dignitas in omnibus eſt æqualis: & ſic unus Epiſcopus non debet alii ſubeſſe, ut in littera dicitur (IV. diſt. XXIV.)

Sed contra eſt quod legitur in Concilio Conſtantinopolitano (ſc. I. gener. II. can. V. & Conſtant. IV. gener. VIII. cap. XXI. & Conc. Chalced. gener. IV. act. XVI. ſub fin.) *Veneramur, ſecundum Scripturas, & ſecundum canonum ſtatuta, & definitiones, ſanctiſſimum antiquæ Romæ Epiſcopum primum eſſe, & maximum Epiſcoporum, & poſt ipſum Conſtantinopolitanum Epiſcopum*. Ergo unus Epiſcopus eſt ſuper alium.

Præterea. Beatus Cyrillus Epiſcopus Alaxandrinus (*a*) dicit: *Ut membra maneamus in capite noſtro apoſtolico throno Romanorum Pontificum, a quo noſtrum eſt quærere, quid credere, & quid tenere debeamus, ipſum venerantes, ipſum rogantes præ omnibus; quoniam ipſius eſt reprehendere, corrigere, ſtatuere, diſponere, ſolvere, & ligare, loco illius qui ipſum ædificavit: & nulli alii, quod ſuum eſt, plenum, ſed ipſi ſoli dedit, cui omnes iure divino caput inclinant, & Primates mundi tamquam ipſi Domino Ieſu Chriſto obediunt*. Ergo Epiſcopi alicui ſubſunt etiam de iure divino.

Reſpondeo dicendum, quod ubicumque ſunt multa regimina ordinata in unum, oportet eſſe aliquid univerſale ſupra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus, & actibus, ut dicitur in I. Eth. (cap I. & II.) eſt ordo ſecundum ordinem finium. Bonum autem commune eſt divinius quam bonum ſpeciale. Et ideo ſupra poteſtatem regitivam, quæ coniectat bonum ſpeciale, oportet eſſe poteſtatem regitivam univerſalem reſpectu boni communis: alias non poſſet eſſe colligatio ad unum. Et ideo cum tota Eccleſia ſit unum corpus, oportet ſi iſta unitas debet conſervari, quod ſit aliqua poteſtas regitiva reſpectu totius Eccleſiæ ſupra poteſtatem epiſcopalem, qua unaquæque ſpecialis Eccleſia regitur: & hæc eſt poteſtas Papæ. Et ideo illi qui hanc poteſtatem negant, ſchiſmatici dicuntur, quaſi diviſores unitatis Eccleſiæ. Et inter Epiſcopum ſimplicem, & Papam ſunt alii gradus dignitatum, correſpondentes gradibus unionis, ſecundum quos una congregatio, vel communitas includit aliam; ſicut communitas provinciæ includit communitatem civitatis, & communitas regni communitatem unius provinciæ, & communitas totius mundi includit communitatem unius regni.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnibus Apoſtolis data ſit communiter poteſtas ligandi, & ſolvendi; tamen ut in hac poteſtate ordo aliquis ſignaretur, primo ſoli Petro data eſt, ut oſtendatur quod ab eo in alios iſta poteſtas debeat deſcendere: propter quod etiam

(*a*) *Hac ex Libro Theſaur. citantur a D. Thoma in opuſculo contra Græcos: at ibi non inveniri notat Nicolaius; ſed ex quibuſdam Græcis Fragmentis colligi quoad primam partem, Turriano Lib II. de poteſt. Pontif. & Lindano in Panoplia aſſertoribus. In ſententiis legit idem Nicolaius* Romanorum Pontifice.

Digitized by Google

ſiam ei dixit ſingulariter (Lucæ XXII.32.) *Confirma fratres tuos*: &(Ioan.XXI.17.) *Paſce oves meas*; id eſt, *loco mei*, ut dicit Chryſoſtomus, *(a) præpoſitus, & caput eſto fratrum, ut ipſi te in loco meo aſſumentes, ubique terrarum te in throno tuo ſedentem prædicent, & confirment*.

Ad ſecundum dicendum, quod ritus Iudæorum non erat diffuſus in diverſis regnis, & provinciis, ſed tantum in una gente: & ideo non oportebat quod ſub eo qui habebat poteſtatem principalem, alii Pontifices diſtinguerentur. Sed Eccleſiæ ritus, ſicut & Gentilium, per diverſas nationes diffunditur: & ideo oportet quod quantum ad hoc magis Gentilium ritui quam Iudæorum, Eccleſiæ ſtatus conformetur.

Ad tertium dicendum, quod poteſtas ſacerdotis exceditur a poteſtate Epiſcopi, quaſi a poteſtate alterius generis; ſed poteſtas Epiſcopi exceditur a poteſtate Papæ, quaſi a poteſtate eiuſdem generis. Et ideo omnem actum hierarchicum, quem poteſt facere Papa in miniſtratione ſacramentorum, poteſt facere Epiſcopus; non autem omnem actum, quem poteſt facere Epiſcopus, poteſt facere ſacerdos in ſacramentorum collatione. Et ideo quantum ad ea quæ ſunt epiſcopalis ordinis, omnes Epiſcopi ſunt æquales: & propter hoc quilibet Epiſcopus alium poteſt conſecrare.

RTICULUS VII. 169

Utrum veſtes miniſtrorum convenienter ſint in Eccleſia inſtitutæ.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod veſtes miniſtrorum non convenienter ſint in Eccleſia inſtitutæ. Miniſtri enim novi Teſtamenti magis tenentur ad caſtitatem quam miniſtri veteris. Sed inter alias veſtes miniſtrorum veteris Teſtamenti erant femoralia in ſignum caſtitatis. Ergo multo fortius eſſe debent inter veſtes miniſtrorum Eccleſiæ.

2. Præterea. Sacerdotium novi Teſtamenti eſt dignius quam ſacerdotium veteris. Sed veteres ſacerdotes habebant mitras; quod eſt ſignum dignitatis. Ergo ſacerdotes novæ legis eas debent habere.

3. Præterea. Sacerdos eſt propinquior ordinibus miniſtrorum quam ordo epiſcopalis. Sed Epiſcopi utuntur veſtibus miniſtrorum, dalmatica ſcilicet, quæ eſt veſtis diaconi, & tunica, quæ eſt veſtis ſubdiaconi. Ergo multo fortius debent uti eis ſimplices ſacerdotes.

4. Præterea. In veteri lege Pontifex deferebat ſuperhumerale, quod ſignificabat onus Evangelii, ut dicit Beda (Lib. III. de Tabernac. cap. IV. cir. princ.) Hoc autem maxime Pontificibus noſtris incumbit. Ergo debent habere ſuperhumerale.

5. Præterea. In Rationali, quo utebantur Pontifices veteris legis, ſcribebatur *doctrina, & veritas*. Sed veritas maxime in nova lege declarata eſt. Ergo Pontificibus novæ legis competit.

6. Præterea. Lamina aurea, in qua ſcriptum erat digniſſimum nomen Dei, erat digniſſimum *(b)* ornamentorum legis veteris. Ergo illud maxime debuit transferri in novam legem.

7. Præterea. Ea quæ exterius geruntur in miniſtris Eccleſiæ, ſunt ſigna interioris poteſtatis. Sed Archiepiſcopus non habet alterius generis poteſtatem quam Epiſcopus, ut dictum eſt (art. præc. & IV. diſt. XXIV.) Ergo non debet habere pallium; quod non habent Epiſcopi.

8. Præterea. Poteſtatis plenitudo reſidet penes Romanum Pontificem. Sed ipſe non habet baculum. Ergo nec alii Epiſcopi debent habere.

Reſpondeo dicendum, quod veſtes miniſtrorum deſignant idoneitatem quæ in eis requiritur ad tractandum divina. Et quia quædam ſunt quæ in omnibus requiruntur, & quædam requiruntur in ſuperioribus quæ non ita exiguntur in inferioribus; ideo quædam veſtes ſunt omnibus miniſtris communes, quædam autem ſuperioribus tantum. Et ideo omnibus miniſtris competit *amictus* humeros tegens, quo ſignificatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur: & ſimiliter *alba*, quæ ſignificat puritatem vitæ: & *cingulum*, quod ſignificat repreſſionem carnis. Sed ſubdiaconus ulterius habet *manipulum* in ſiniſtra, quo ſignificatur exterſio minimarum macularum: quia manipulus eſt quaſi ſudarium ad extergendum vultum, ipſi enim primo ad ſacra tractanda admit-

(a) *Hæc in Chryſoſtomo non occurrunt; ſed hom.* LXXXVII. *in Ioan.* Princeps Apoſtolorum, *inquit*, erat Petrus, & cœtus vertex: hinc fratrum curam ei committit. *In Acta vero Apoſt. hom.* III. Merito Petrus auctoritatem primus uſurpat, ut qui omnes habeat in manu. Ad hunc enim dicitur: Confirma fratres tuos. *Hæc Nicolaius.* (b) *Al.* ornamentum.

Digitized by Google

mittuntur: habet etiam *tunicam ſtrictam*, per quam doctrina Chriſti ſignificatur: unde & in veteri lege in ipſa tintinnabula pendebant: ſubdiaconi enim primo admittuntur ad doctrinam novæ legis annunciandam. Sed diaconus habet amplius *ſtolam* in ſiniſtro humero, in ſignum quod applicatur in miniſterium in ipſis ſacramentis: & *dalmaticam* (quæ eſt veſtis larga, ſic dicta, quia in Dalmaticis partibus primo uſus eius fuit) ad deſignandum quod ipſe primo diſpenſator ſacramentorum ponitur: ipſe enim ſanguinem diſpenſat: in diſpenſatione autem largitas requiritur. Sed ſacerdoti in utroque humero ponitur *ſtola*, ut oſtendatur quod ei plena poteſtas diſpenſandi ſacramenta datur, non ut miniſtro alterius: & ideo ſtola deſcendit uſque ad inferiora. Habet etiam *caſulam*; quæ ſignificat caritatem, quia ipſe caritatis conficit ſacramentum, ſcilicet Euchariſtiam. Sed Epiſcopis adduntur novem ornamenta ſuper ſacerdotes, quæ ſunt *caligæ*, *ſandalia*, *ſuccinctorium*, *tunica*, *dalmatica*, *mitra*, *chirothecæ*, *annulus*, & *baculus*: quia novem ſunt quæ ipſi ſupra ſacerdotes poſſunt, ſcilicet clericos ordinare, virgines benedicere, Pontifices conſecrare, manus imponere, Baſilicas dedicare, clericos deponere, Synodos celebrare, chriſma conficere, veſtes, & vaſa conſecrare. Vel per *caligas* ſignificatur rectitudo greſſuum: per *ſandalia*, quæ pedes tegunt, contemptus terrenorum: per *ſuccinctorium*, quo ſtola ligatur cum alba, amor honeſtatis: per *tunicam* perſeverantia: quia Ioſeph tunicam talarem habuiſſe legitur quaſi deſcendentem uſque ad talos, per quos ſignificatur extremitas vitæ: per *dalmaticam* largitas in operibus miſericordiæ: per *chirothecas* cautela in opere: per *mitram* ſcientia utriuſque Teſtamenti: unde & duo cornua habet: per *baculum* cura paſtoralis, qua habet colligere vagos (quod ſignificat curvitas in capite baculi) ſuſtentare infirmos (quod ipſe ſtipes ſignat baculi) & pungere lentos (quod ſignificat ſtimulus in pede baculi.) Unde verſus:

Collige, ſuſtenta, ſtimula, vaga, morbida, lenta.

Per *annulum* ſacramenta fidei, qua Eccleſia deſponſatur Chriſto. Epiſcopi enim ſunt ſponſi Eccleſiæ loco Chriſti. Sed ulterius Archiepiſcopi *pallium* habent, in ſignum privilegiatæ poteſtatis: ſignificat enim torquem auream, quam ſolebant legitime certantes accipere.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacerdotibus veteris legis indicebatur continentia illo tantum tempore quo ad ſuum miniſterium accedebant. Et ideo in ſignum caſtitatis tunc ſervandæ, in ſacrificiorum oblatione femoralibus utebantur. Sed miniſtris novi Teſtamenti indicitur perpetua continentia. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod mitra non erat ſignum alicuius dignitatis: fuit enim ſicut quoddam galerum, ut Hieronymus dicit (epiſt. ad Fabiol. cir. med.) ſed cidaris, quæ erat ſignum dignitatis, ſolum Pontificibus dabatur, ſicut & nunc mitra.

Ad tertium dicendum, quod poteſtas miniſtrorum eſt in Epiſcopo ſicut in origine, non autem in ſacerdote, quia ipſe non confert illos ordines. Et ideo magis Epiſcopus quam ſacerdos veſtibus miniſtrorum utitur.

Ad quartum dicendum, quod loco ſuperhumeralis utuntur ſtola, quæ ad idem ſignificandum eſt, ut quod erat ſuperhumerale,

Ad quintum dicendum, quod pallium ſuccedit loco rationalis.

Ad ſextum dicendum, quod pro illa lamina habet Pontifex noſter crucem, ut Innocentius III. dicit (Lib. I. de myſter. Miſſæ cap. lx. & ſeq.) ſicut pro femoralibus habet ſandalia, pro linea albam, pro balteo cingulum, pro podere (ſeu talari veſte) tunicam, pro ephod amictum, pro rationali pallium, pro cidari mitram.

Ad ſeptimum dicendum, quod quamvis non habeat alterius generis poteſtatem, tamen eamdam habet ampliorem: & ideo ad hanc perfectionem deſignandam, ipſi pallium datur, quo undique circumdatur.

Ad octavum dicendum, quod Romanus Pontifex non utitur baculo, quia Petrus miſit ipſum ad ſuſcitandum quemdam diſcipulum ſuum, qui poſtea factus eſt Epiſcopus Trevirenſis. Et ideo in Diœceſis Trevirenſi Papa baculum portat, & non in aliis locis.

Vel etiam in ſignum quod non habet coarctatam poteſtatem; quod curvatio baculi ſignificat.

Digitized by Google

QUAESTIO XLI.

De ſacramento matrimonii, inquantum eſt in officium naturæ,

in quatuor articulos diviſa.

POſt hæc conſiderandum eſt de matrimonio; & primo agendum eſt de eo, inquantum eſt in officium naturæ; ſecundo, inquantum eſt ſacramentum; tertio, inquantum abſolute, & ſecundum ſe conſideratur.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo, utrum ſit de iure naturali.
Secundo, utrum cadat ſub præcepto.
Tertio, utrum eius actus ſit licitus.
Quarto, utrum poſſit eſſe meritorius.

ARTICULUS I. 170

Utrum matrimonium ſit de iure naturali.

S. Thom. IV. diſt. XXVI. *quæſt.* I. *art.* I.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non ſit naturale. Quia ius naturale eſt quod natura omnia animalia docuit. Sed in aliis animalibus eſt coniunctio ſexuum abſque matrimonio. Ergo matrimonium non eſt de iure naturali.

2. Præterea. Id quod eſt de iure naturali, invenitur in omnibus hominibus ſecundum quemlibet ſtatum eorum. Sed matrimonium non fuit in quolibet ſtatu hominum: quia, ſicut dicit Tullius in I. Rhetor. (ſc. de invent. cir. princ.) *homines a principio ſilveſtres erant, & tunc nemo ſcivit proprios liberos, nec certas nuptias*, in quibus matrimonium conſiſtit. Ergo non eſt naturale.

3. Præterea. Naturalia ſunt eadem apud omnes. Sed non eodem modo eſt matrimonium apud omnes; cum pro diverſis legibus diverſimode matrimonium celebretur. Ergo non eſt naturale.

4. Præterea. Illa ſine quibus poteſt ſalvari naturæ intentio, non videntur eſſe naturalia. Sed natura intendit conſervationem ſpeciei per generationem, quæ poteſt eſſe ſine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non eſt naturale.

Sed contra eſt quod in principio Digeſtorum (I. *Juri operam* ff. de iuſt. & iure) dicitur: *Jus naturale eſt* &c. *hinc deſcendit maris, & feminæ coniunctio, quam nos matrimonium appellamus*.

Præterea. Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. XII. a med.) dicit, quod *homo eſt magis naturaliter coniugale animal quam politicum*. Sed *homo eſt naturaliter animal politicum, & gregale*, ut ipſe dicit (Lib. I. Politic. cap. II. a princ.) Ergo eſt naturaliter coniugale: & ſic coniugium, ſive matrimonium eſt naturale.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur eſſe naturale dupliciter. Uno modo ſicut ex principiis naturæ ex neceſſitate cauſatum, ut moveri ſurſum eſt naturale igni: & ſic matrimonium non eſt naturale, nec aliquid eorum quæ mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale, ad quod natura inclinat, ſed mediante libero arbitrio completur; ſicut actus virtutum, vel virtutes dicuntur naturales: & hoc modo matrimonium eſt naturale: quia ratio naturalis ad ipſum inclinat dupliciter. Primo quantum ad principalem eius finem, qui eſt bonum prolis. Non enim intendit natura ſolum generationem prolis, ſed traductionem, & promotionem uſque ad perfectum ſtatum hominis, inquantum homo eſt; qui eſt virtutis ſtatus. Unde ſecundum Philoſophum (Lib. VIII. Ethic. cap. XI. & XII. a med.) *tria* a parentibus habemus, ſcilicet *eſſe*, *nutrimentum*, & *diſciplinam*. Filius autem a patre educari, & inſtrui non poſſet, niſi determinatos, & certos parentes haberet: quod non eſſet, niſi eſſet aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quæ matrimonium facit. Secundo quantum ad ſecundarium finem matrimonii, qui eſt mutuum obſequium ſibi a coniugibus in rebus domeſticis impenſum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines ſimul cohabitent, quia unus non ſufficit ſibi in omnibus quæ ad ipſam vitam pertinent, ratione cuius dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quædam opera ſunt competentia viris, quædam mulieribus. Unde natura movet ut ſit quædam aſſociatio viri ad mulierem, in qua eſt matrimonium. Et has duas cauſas ponit Philoſophus in VIII. Ethic. (loc. cit.)

Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquid inclinat dupliciter. Uno modo quia eſt conveniens naturæ generis: & hoc eſt commune omnibus animalibus. Alio modo quia eſt conveniens naturæ differentiæ; qua ſpecies

cies humana abundat a genere, inquantum eſt rationalis, ſicut eſt prudentiæ actus, vel temperantiæ. Et ſicut natura generis, quamvis ſit una in omnibus animalibus, non tamen eodem modo eſt in omnibus; ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, ſed ſecundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiæ, quantum ad rationem ſecundam aſſignatam: unde Philoſophus (loc. ſup. cit. & Lib. I. Politic. cap. 1.) hanc rationem aſſignat in hominibus ſupra alia animalia: ſed quantum ad rationem primam inclinat ex parte generis: unde dicit, quod filiorum procreatio communis eſt omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat natura eodem modo in omnibus animalibus: quia quædam animalia ſunt quorum filii nati ſtatim poſſunt ſufficienter ſibi victum quærere, vel ad quorum ſuſtentationem mater ſufficit; & in his non eſt aliqua maris ad feminam determinatio: in illis autem quorum filii indigent utriuſque ſuſtentatione, ſed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud, ſicut in avibus quibuſdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum uſque ad magnum tempus, eſt maxima determinatio maſculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinat.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum Tullii poteſt eſſe verum quantum ad aliquam gentem; ſi tamen accipiatur principium proximum illius gentis, per quod ab aliis gentibus eſt diſtincta: quia non in omnibus perducitur ad effectum id ad quod naturalis ratio inclinat: non autem eſt verum univerſaliter, quia a principio humani generis ſacra Scriptura recitat fuiſſe coniugia.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Philoſophum in VII. Eth. (cir. fin. Lib.) *natura humana non eſt immobilis, ſicut divina*. Et ideo diverſificantur ea quæ ſunt de iure naturali, ſecundum diverſos ſtatus, & conditiones hominum; quamvis ea quæ ſunt in rebus divinis naturaliter, nullo modo varientur.

Ad quartum dicendum, quod natura non tantum intendit eſſe in prole, ſed etiam perfectum eſſe, ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet (in corp. art.)

ARTICULUS II. 171

Utrum matrimonium cadat ſub præcepto.

S. Thom. ubi ſupra art. 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium adhuc maneat ſub præcepto. Quia præceptum obligat, quamdiu non revocatur. Sed prima inſtitutio matrimonii fuit ſub præcepto, ut in littera (IV. diſt. XXVI.) dicitur: nec umquam hoc præceptum legitur revocatum, immo confirmatum Matth. XIX. 6. *Quod Deus coniunxit, homo non ſeparet.* Ergo adhuc eſt matrimonium ſub præcepto.

2. Præterea. Præcepta iuris naturalis ſecundum omne tempus obligant. Sed matrimonium eſt de iure naturali, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo &c.

3. Præterea. Bonum ſpeciei eſt melius quam bonum individui: quia *bonum gentis eſt divinius quam bonum unius hominis*, ut dicitur in I. Ethicor. (cap. II. cir. fin.) Sed præceptum primo homini datum ad conſervationem individui per actum nutritivæ adhuc obligat. Ergo multo magis præceptum de matrimonio, quod pertinet ad conſervationem ſpeciei.

4. Præterea. Ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio humani generis ceſſaret. Cum ergo hoc idem ſequatur, ſi quilibet libere poteſt a matrimonio abſtinere, videtur quod matrimonium ſit in præcepto.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth VII. 38. *Qui non iungit matrimonio virginem ſuam, melius facit*, ſcilicet quam qui iungit. Ergo contractus matrimonii nunc non eſt ſub præcepto.

Præterea. Nulli debetur præmium pro tranſgreſſione præcepti. Sed virginibus debetur ſpeciale præmium, ſcilicet aureola. Ergo matrimonium non eſt ſub præcepto.

Reſpondeo dicendum, quod natura inclinat ad aliquid dupliciter. Uno modo ſicut ad id quod eſt neceſſarium ad perfectionem unius: & talis inclinatio quemlibet obligat: quia naturales perfectiones omnibus ſunt communes. Alio modo inclinat ad aliquid quod eſt neceſ-

ſarium ad perfectionem multitudinis: & cum multa ſint huiuſmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum præcepti: alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam, & ædificatoriam, & ad huiuſmodi officia, quæ ſunt neceſſaria communitati humanæ: ſed inclinationi naturæ ſatisfit, cum per diverſos diverſa de prædictis complentur. Cum ergo ad perfectionem humanæ multitudinis ſit neceſſarium aliquos contemplativæ vitæ inſervire, quæ maxime per matrimonium impeditur; inclinatio naturæ ad matrimonium non obligat per modum præcepti, etiam ſecundum Philoſophos. Unde Theophraſtus probat, quod ſapienti non expedit nubere. (ut refert Hieron. Lib. I. cont. Iovin. cap. XXVIII.)

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud non eſt revocatum; nec tamen obligat unumquemque, ratione iam dicta (in corp.) niſi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet generationi vacaret.

Ad ſecundum, & tertium patet ſolutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod natura humana communiter ad diverſa officia, & actus inclinat, ut iam dictum eſt (in corp.) Sed quia eſt diverſimode in diverſis, ſecundum quod individuatur in hoc, vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, *(a)* & aliud magis ad aliud, ex diverſitate complexionum diverſorum individuorum. Et ex hac diverſitate ſimul cum divina providentia, quæ omnia moderatur, contingit quod unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et ſic etiam contingit quod quidam eligant matrimonialem vitam, & quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.

ARTICULUS III. 272

Utrum actus matrimonii ſit licitus.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis ſemper ſit peccatum. Dicitur enim I. Cor. VII. 29. *(b)* *Qui nubunt, ſint tamquam non nubentes.* Sed non nubentes non exercent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea. Iſa. LIX. 2. *Iniquitates veſtræ diviſerunt inter vos & Deum veſtrum.* Sed actus matrimonialis dividit hominem a Deo: unde Exodi XIX. præcipitur populo, qui debebat Deum videre, quod non accederet ad uxores ſuas; & Hieronymus dicit (epiſt. ad Ageruch a med. & Lib. I. cont. Iovin. cap. XVIII. ad fin.) quod *in actu matrimoniali Spiritus ſanctus Prophetarum corda non tangit.* Ergo eſt iniquitas.

3. Præterea. Illud quod ſecundum ſe eſt turpe, nullo modo poteſt bene fieri. Sed actus matrimonialis ſemper habet concupiſcentiam adiunctam, quæ ſemper eſt turpis. Ergo ſemper eſt peccatum.

4. Præterea. Nihil excuſatur niſi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excuſari per bona matrimonii, ut Magiſter dicit (IV. diſt. XXVI.) Ergo eſt peccatum.

5. Præterea. De ſimilibus ſpecie eſt idem iudicium. Sed concubitus matrimonialis eſt eiuſdem ſpeciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, ſcilicet ad ſpeciem humanam. Ergo cum actus adulterii ſit peccatum, & actus matrimonii ſimiliter.

6. Præterea. Superfluitas in paſſionibus corrumpit virtutem. Sed ſemper in actu matrimoniali eſt ſuperfluitas delectationis, adeo ut abſorbeat rationem, quæ eſt principale hominis bonum: unde Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. XI. ad fin.) quod *impoſſibile eſt hominem aliquid in ipſa intelligere.* Ergo actus matrimonialis ſemper eſt peccatum.

Sed contra. I. Cor. VII. 28. dicitur: *Virgo ſi nupſerit, non peccavit:* & I. Timoth. V. 14. *Volo iuniores nubere, & procreare filios.* Sed procreatio filiorum non poteſt eſſe ſine carnali coniunctione. Ergo actus matrimonialis non eſt peccatum: alias Apoſtolus non voluiſſet illud.

Præterea. Nullum peccatum eſt in præcepto. Sed actus matrimonialis eſt in præcepto: I. Cor. VII. 3. *Uxori vir debitum reddat.* Ergo non eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod ſuppoſito quod natura corporalis a Deo ſit bona inſtituta, impoſſibile eſt dicere, quod ea quæ pertinent ad conſervationem naturæ corporalis, & ad quæ natura inclinat, ſint univerſaliter mala. Et ideo cum inclinatio ſit naturæ ad prolis procreationem, per quam natura ſpeciei conſervatur; impoſſibile eſt dicere, quod

actus

(a) *Ita paſſim. Al.* aliud ad aliud : & ex diverſitate ſimul cum divina providentia &c. *aliis omiſſis.* *Forte* & alium magis ad aliud. (b) *Vulgata:* Qui habent uxores, tanquam non habentes ſint.

Digitized by Google

actus quo procreatur proles, ſit univerſaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non poſſit: niſi ponatur ſecundum quorumdam inſaniam, quod res corruptibiles creatæ ſunt a malo Deo: ex quo forte derivatur illa opinio quæ in littera tangitur (IV. diſt. xxvi.) Et ideo eſt peſſima hæreſis.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, ſicut nec rerum poſſeſſionem, cum dixit: *Qui utuntur hoc mundo, ſint quaſi non utentes*: ſed in utroque fruitionem prohibuit: quod patet ex ipſo modo loquendi: non enim dixit, *ſint non utentes* vel *non habentes*, ſed *quaſi non utentes*, vel *quaſi non habentes*.

Ad ſecundum dicendum, quod Deo coniungimur & ſecundum habitum gratiæ, & ſecundum actum contemplationis, & amoris. Quod ergo primam coniunctionem ſeparat, ſemper eſt peccatum; non ſemper autem quod ſecundam: quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum diſtrahit, ut actu Deo coniungi non ſit idoneus: & hoc præcipue accidit in carnali coniunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intenſam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplari, aut ſacra tractare, indicitur pro tempore illo abſtinentia ab uxoribus. Et ſecundum hoc etiam dicitur, quod Spiritus ſanctus, quantum ad actum revelationis ſecretorum, non tangebat mentes Prophetarum in uſu matrimonii.

Ad tertium dicendum, quod turpitudo illa concupiſcentiæ, quæ actum matrimonialem ſemper concomitatur, non eſt turpitudo culpæ, ſed pœnæ, ex peccato primo proveniens, ut ſcilicet inferiores vires, & membra corporis rationi non obediant. Et propter hoc ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod illud proprie excuſari dicitur quod aliquam ſimilitudinem mali habet, & tamen non eſt malum, vel non tantum, quantum apparet: quia quædam excuſantur a toto, quædam a tanto. Et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiſcentiæ habet ſimilitudinem actus inordinati, ideo per bona matrimonii excuſatur a toto, ut non ſit peccatum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ſint in ſpecie naturæ idem, tamen differunt in ſpecie moris, quam una circumſtantia variat, ſcilicet accedere ad ſuam, vel non ſuam; ſicut etiam occidere hominem per violentiam, vel per iuſtitiam, facit diverſam ſpeciem moris, quamvis ſit una ſpecies naturæ; & tamen unum eſt licitum, aliud illicitum.

Ad ſextum dicendum, quod ſuperfluitas paſſionis, quæ virtutem corrumpit, non ſolum impedit rationis actum, ſed etiam tollit rationis ordinem: quod non facit delectationis intenſio in actu matrimoniali: quia etſi tunc non ordinetur homo, tamen a ratione eſt præordinatus.

ARTICULUS IV. 173

Utrum actus matrimonii ſit meritorius.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis non ſit meritorius. Chryſoſtomus enim dicit ſupar Matth. (alius Auctor hom. 1. in op. imperf. inter med. & fin.) *Matrimonium etſi utentibus ſe pœnam non inferat, mercedem tamen non præſtat*. Sed meritum reſpectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non eſt meritorius.

2. Præterea. Illud quod eſt meritorium, dimittere non eſt laudabile. Sed laudabilis eſt virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non eſt meritorius.

3. Præterea. Qui utitur indulgentia ſibi facta, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quod alicui præſtatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non eſt meritorius.

4. Præterea. Meritum in difficultate conſiſtit, ſicut & virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, ſed delectationem. Ergo non eſt meritorius.

5. Præterea. Illud quod non poteſt fieri ſine peccato veniali, numquam eſt meritorium: quia non poteſt homo ſimul mereri, & demereri. Sed in actu matrimoniali ſemper eſt peccatum veniale, quia etiam primus motus in huiuſmodi delectationem eſt peccatum veniale. Ergo actus prædictus non poteſt eſſe meritorius.

Sed contra. Omnis actus quo impletur præceptum, eſt meritorius, ſi ex caritate fiat. Sed actus matrimonialis eſt huiuſmodi: quia dicitur I. Corinth. vii. 3. *Uxori vir debitum reddat*. Ergo &c.

Præterea. Omnis actus virtutis eſt meritorius. Sed actus prædictus eſt actus iuſtitiæ, quia dicitur redditio debiti. Ergo meritorius eſt.

Reſpondeo dicendum, quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens ſit indifferens, ut in II. Libro dictum eſt (diſt. xl. quæſt. 1. art. 5. & 1. 2. quæſt. xviii. art. 9.) actus matrimonialis ſemper eſt peccatum, vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat vel iuſtitiæ, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, eſt meritorius. Si autem moveat libido ſiſtens intra bona matrimoni, ut ſcilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, eſt peccatum veniale; ſi autem extra bona matrimonii efferatur, ut ſcilicet cum quacumque muliere idem facere proponeret, eſt peccatum mortale. Natura autem movere non poteſt quin vel ordinetur ratione, & ſic erit motus virtutis; vel non ordinetur, & ſic erit motus libidinis.

Ad primum ergo dicendum, quod radix merendi quantum ad præmium ſubſtantiale eſt ipſa caritas; ſed quantum ad aliquod accidentale præmium ratio meriti conſiſtit in difficultate actus: & ſic actus matrimonii non eſt meritorius, ſed primo modo.

Ad ſecundum dicendum, quod homo poteſt mereri & in minoribus bonis, & in maioribus. Unde quando aliquis minora dimittit, ut maiora faciat, laudandus eſt a minus meritorio actu diſcedens.

Ad tertium dicendum, quod indulgentia quandoque eſt de minoribus malis: & ſic indulgetur actus matrimonii, prout ad ipſum movet libido intra terminos matrimonii conſiſtens, ſic enim eſt veniale peccatum. Sed prout ad ipſum movet virtus, ſic eſt meritorius; & non habet indulgentiam, niſi ſecundum quod eſt indulgentia de minoribus bonis, quæ idem eſt quod conceſſio. Nec eſt inconveniens quod ille qui tali conceſſione utitur, mereatur; quia bonus uſus beneficiorum Dei meritorius eſt.

Ad quartum dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis; ſed ad meritum præmii eſſentialis requiritur difficultas conſiſtens in ordinatione medii: & hoc eſt etiam in actu matrimoniali.

Ad quintum dicendum, quod primus motus, ſecundum quod dicitur peccatum veniale, eſt motus appetitus in aliquod inordinatum delectabile: quod non eſt in actu matrimoniali: & ideo ratio non ſequitur.

QUAESTIO XLII.

De matrimonio, inquantum eſt ſacramentum,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de matrimonio, inquantum eſt ſacramentum.

Circa quod quæruntur quatuor,
Primo, utrum ſit ſacramentum.
Secundo, utrum debuerit inſtitui ante peccatum.
Tertio, utrum conferat gratiam.
Quarto, utrum carnalis commixtio ſit de integritate matrimonii.

ARTICULUS I. 174

Utrum matrimonium ſit ſacramentum.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non ſit ſacramentum. Omne enim ſacramentum novæ legis habet aliquam formam, quæ eſt de eſſentia ſacramenti. Sed benedictio, quæ fit per ſacerdotes in nuptiis, non eſt de eſſentia matrimonii. Ergo non eſt ſacramentum.

2. Præterea. Sacramentum ſecundum Hugonem (Lib. I. de ſacram. part. ix. cap. 11. a princ.) eſt materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non eſt ſacramentum.

3. Præterea. Sacramenta habent efficaciam ex paſſione Chriſti. Sed per matrimonium non conformatur homo paſſioni Chriſti, quæ fuit pœnalis; cum habeat delectationem adiunctam. Ergo non eſt ſacramentum.

4. Præterea. Omne ſacramentum novæ legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit coniunctionem Chriſti, & Eccleſiæ, quam ſignificat. Ergo matrimonium non eſt ſacramentum.

5. Præterea. In aliis ſacramentis eſt aliquid quod eſt res, & ſacramentum. Sed hoc non poteſt inveniri in matrimonio, cum non imprimat characterem: alias non iteraretur. Ergo non eſt ſacramentum.

Sed contra eſt quod dicitur Epheſ. v. 32. *Sacramentum hoc eſt magnum*. Ergo &c.

Præterea. Sacramentum eſt ſacræ rei ſignum. Sed matrimonium eſt huiuſmodi. Ergo &c.

Re.

Digitized by Google

Reſpondeo dicendum, quod ſacramentum importat aliquod remedium ſanctitatis homini contra peccatum exhibitum per ſenſibilia ſigna. Unde cum hoc inveniatur in matrimonio, inter ſacramenta computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verba quibus conſenſus exprimitur matrimonialis, ſunt forma huius ſacramenti; non autem benedictio ſacerdotis; quæ eſt quoddam ſacramentale.

Ad ſecundum dicendum, quod ſacramentum matrimonii perficitur per actum eius qui ſacramento illo utitur, ſicut pœnitentia. Et ideo ſicut pœnitentia non habet aliam materiam niſi ipſos actus ſenſui ſubiectos, qui ſunt loco materialis elementi; ita eſt de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis matrimonium non conformetur paſſioni Chriſti quantum ad pœnam, conformatur tamen ei quantum ad caritatem, per quam pro Eccleſia ſibi in ſponſam coniungenda paſſus eſt.

Ad quartum dicendum, quod unio Chriſti ad Eccleſiam non eſt res contenta in hoc ſacramento, ſed res ſignificata, & non contenta: & talem rem nullum ſacramentum efficit; ſed habet aliam contentam, ac ſignificatam quam efficit, ut dicetur (in ſolut. ſequent.) Magiſter autem (IV. diſt. xxvi.) ponit rem non contentam, quia erat huius opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum, quod etiam in hoc ſacramento ſunt illa tria: quia ſacramentum tantum ſunt actus exterius apparentes; ſed res, & ſacramentum eſt obligatio, quæ innaſcitur, viri ad mulierem, ex talibus actibus; ſed res ultima contenta eſt effectus huius ſacramenti; non contenta autem eſt res quam Magiſter determinat (loc. cit.)

ARTICULUS II. 175

Utrum hoc ſacramentum debuerit inſtitui ante peccatum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non debuerit inſtitui ante peccatum. Quia illud quod eſt de iure naturali, non indiget inſtitutione. Sed matrimonium eſt huiuſmodi, ut ex dictis patet (quæſt. xli. art. 1.) Ergo non debuit inſtitui.

2. Præterea. Sacramenta ſunt quædam medicinæ contra morbum peccati. Sed medicina non præparatur niſi morbo. Ergo ante peccatum non debuit inſtitui.

3. Præterea. Ad idem inſtitutio una ſufficit. Sed matrimonium fuit inſtitutum etiam poſt peccatum, ut in littera dicitur (IV. diſt. xxvi.) Ergo ante peccatum non fuit inſtitutum.

4. Præterea. Inſtitutio ſacramenti debet eſſe a Deo. Sed ante peccatum verba quæ ad matrimonium pertinent, non ſunt determinate dicta a Deo, ſed ab Adam: illa autem verba, quæ Deus dixit (Gen. 1. 22.) *Creſcite, & multiplicamini*, dicta ſunt brutis etiam, in quibus non eſt matrimonium. Ergo matrimonium non fuit inſtitutum ante peccatum.

5. Præterea. Matrimonium eſt ſacramentum novæ legis. Sed ſacramenta novæ legis a Chriſto initium ſumpſerunt. Ergo non debuit ante peccatum inſtitui.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. xix. 4. *Non legiſtis, quia qui fecit homines ab initio, maſculum, & feminam fecit eos?*

Præterea. Matrimonium eſt inſtitutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum erat neceſſaria homini procreatio prolis. Ergo ante peccatum debuit matrimonium inſtitui.

Reſpondeo dicendum, quod natura inclinat ad matrimonium, intendens aliquod bonum: quod quidem variatur ſecundum diverſos hominum ſtatus: & ideo oportet quod ſecundum illud bonum diverſimode in diverſis ſtatibus hominum inſtituatur. Et ideo matrimonium, ſecundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quæ erat neceſſaria etiam peccato non exiſtente, inſtitutum fuit ante peccatum; ſecundum autem quod remedium præbet contra vulnus peccati, inſtitutum fuit poſt peccatum tempore legis naturæ; ſecundum autem determinationem perſonarum inſtitutionem habuit in lege Moyſi; ſed ſecundum quod repræſentat myſterium coniunctionis Chriſti, & Eccleſiæ, inſtitutionem habuit in nova lege: & ſecundum hoc eſt ſacramentum novæ legis. Quantum vero ad alias utilitates quæ ex matrimonio conſequuntur, ſicut eſt amicitia, & mutuum obſequium ſibi a coniugibus impenſum, habet inſtitutionem in lege civili. Sed quia de ratione ſacramenti eſt quod ſit ſignum, & remedium, ideo quantum ad medias inſtitutiones, com-

Digitized by Google

petit ei ratio ſacramenti ; ſed quantum ad primam inſtitutionem , competit ei quod ſit in officium naturæ ; quantum vero ad ultimam , quod ſit in officium civilitatis .

Ad primum ergo dicendum, quòd illa quæ in communi ſunt de iure naturali , indigent inſtitutione quantum ad eorum determinationem, quæ diverſimode competit ſecundum diverſos ſtatus : ſicut de iure naturali eſt quod maleficia puniantur; ſed quod talis pœna tali culpæ apponatur, per determinationem iuris poſitivi fit.

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium non eſt tantum in remedium contra peccatum, ſed principaliter eſt in officium naturæ: & ſic inſtitutum fuit ante peccatum, non autem prout eſt in remedium.

Ad tertium dicendum , quod ſecundum diverſa quæ oportet in matrimonio determinari , non eſt inconveniens quod habuerit diverſas inſtitutiones . Et ſic illa diverſa inſtitutio non eſt eiuſdem ſecundum idem.

Ad quartum dicendum , quod matrimonium ante peccatum inſtitutum fuit a Deo , quando homini mulierem de coſta formavit in adiutorium , & dixit eis : *Creſcite , & multiplicamini :* quod quamvis etiam aliis animalibus dixerit; non tamen per ea eodem modo implendum fuit , ſicut per homines. Adam vero verba illa protulit a Deo inſpiratus, ut intelligeret matrimonii inſtitutionem a Deo factam.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad hoc quod matrimonium eſt ſacramentum novæ legis , non fuit ante Chriſtum inſtitutum , ut ex dictis patet (in corp. art.)

ARTICULUS III. 176

Utrum matrimonium conferat gratiam.

AD tertium ſic proceditur . Videtur quod matrimonium non conferat gratiam . Quia ſecundum Hugonem(Lib. I. de ſacram. part.IX. cap.II. ante med.) *ſacramenta ex ſanctificatione inviſibilem gratiam conferunt* . Sed matrimonium non habet aliquam ſanctificationem quæ ſit de eſſentia eius. Ergo non confertur gratia in ipſo.

2. Præterea. Omne ſacramentum conferens gratiam confert ipſam ex materia, & forma ſua . Sed actus qui ſunt materia in hoc ſacramento, non ſunt cauſa gratiæ, quia hoc eſſet Pelagiana hæreſis, ſcilicet quod actus noſtri ſint cauſa gratiæ: verba etiam exprimentia conſenſum non ſunt cauſa gratiæ , nam ex eis non fit aliqua ſanctificatio . Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Præterea . Gratia ordinata contra vulnus peccati eſt neceſſaria omnibus habentibus vulnus illud . Sed in omnibus invenitur concupiſcentiæ vulnus . Si ergo in matrimonio daretur gratia contra vulnus concupiſcentiæ, deberent omnes homines matrimonium contrahere ; eſſetque ſtultum valde a matrimonio abſtinere.

4. Præterea . Infirmitas non accipit medicamentum ab eo a quo accipit intenſionem . Sed per matrimonium concupiſcentia accipit intenſionem : quia , ſicut dicit Philoſophus in III. Ethic. (cap. ult. ad fin.) *inſatiabilis eſt concupiſcentiæ appetitus , & per operationem congruam augetur*. Ergo videtur quod in matrimonio non conferatur remedium gratiæ contra concupiſcentiam .

Sed contra . Definitio , & definitum debent converti . Sed in definitione ſacramenti ponitur cauſalitas gratiæ. Ergo cum matrimonium ſit ſacramentum , erit gratiæ cauſa .

Præterea . Auguſtinus dicit (Lib. de bono viduit. cap. VIII. cir. fin. & Lib. IX. ſup. Gen. ad lit. cap. VII.) quod *matrimonium eſt ægotis in remedium* . Sed non eſt remedium , niſi inquantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciæ ad reprimendam concupiſcentiam . Sed concupiſcentia non reprimitur niſi per gratiam . Ergo in ipſo confertur gratia.

Reſpondeo dicendum , quod circa hoc fuit triplex opinio.

Quidam enim dixerunt , quod matrimonium nullo modo eſt cauſa gratiæ , ſed eſt tantum ſignum . Sed hoc non poteſt ſtare : quia ſecundum hoc in nullo abundaret a ſacramentis veteris legis . Unde non eſſet aliqua ratio quare ſacramentis novæ legis annumeraretur : quod enim remedium præbeat ſatisfaciendo concupiſcentiæ , ne in præceps ruat , dum nimis arctatur , habuit etiam in veteri lege ex ipſa natura actus.

Et ideo alii dixerunt , quod confertur ibi gratia in ordine ad receſſum a malo: quia excuſatur actus a peccato, qui ſine matrimonio peccatum eſſet. Sed hoc eſſet nimis parum: quia hoc etiam in veteri

Digitized by Google

teri lege habuit. Et ideo dicunt, quod facit recedere a malo, inquantum conſtringit concupiſcentiam, ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam fit aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non poteſt ſtare: quia eadem gratia eſt quæ impedit peccatum, & quæ ad bonum inclinat; ſicut idem calor, qui aufert frigus, & qui calefacit.

Unde alii dicunt, quod matrimonium, inquantum in fide Chriſti contrahitur, habet ut conferat gratiam adiuvantem ad illa operanda quæ in matrimonio requiruntur: & hoc probabilibus eſt: (*a*) quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti poſſit facultate illa; ſicut patet quod omnibus potentiis animæ reſpondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire poſſint. Unde cum in matrimonio detur homini ex divina inſtitutione facultas utendi uxore ſua ad procreationem prolis, datur etiam gratia, ſine qua id convenienter facere non poſſet; ſicut etiam de poteſtate ordinis ſupra dictum eſt (quæſt. xxxv. art. 1.) Et ſic iſta gratia data, eſt ultima res contenta in hoc ſacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut habet aqua baptiſmi quod *corpus tangat, & cor abluat* ex tactu carnis Chriſti; ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Chriſtus ſua paſſione illud repræſentavit, & non principaliter ex aliqua ſanctificatione ſacerdotis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut aqua baptiſmi cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, ſed ad characterem; ita actus exteriores, & verba exprimentia conſenſum directe faciunt nexum quemdam, qui eſt ſacramentum matrimonii: & huiuſmodi nexus ex virtute divinæ inſtitutionis diſpoſitive operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, niſi contra concupiſcentiæ morbum poſſet aliquod efficacius remedium adhiberi: adhibetur autem maius remedium per opera ſpiritualia, & carnis mortificationem, ab illis qui matrimonio non utuntur.

Ad quartum dicendum, quod contra concupiſcentiam poteſt præſtari remedium dupliciter. Uno modo ex parte ipſius concupiſcentiæ, ut reprimatur in ſua radice: & ſic remedium præſtat matrimonium per gratiam quæ in eo datur. Alio modo ex parte actus eius; & hoc dupliciter: uno modo ut actus ad quem concupiſcentia inclinat, exterius turpitudine careat; & hoc fit per bona matrimonii, quæ honeſtant carnalem concupiſcentiam; alio modo ut actus turpitudinem habens impediatur: quod fit ex ipſa natura actus: quia dum concupiſcentiæ ſatisfit in actu coniugali, ad alias corruptelas non ita incitat. Propter quod dicit Apoſtolus (I. Corinth. vii. 9.) *Melius eſt nubere quam uri*. Quamvis enim opera concupiſcentiæ (*b*) congrua ſecundum ſe nata ſint concupiſcentiam augere; tamen ſecundum quod ratione ordinantur, ipſam reprimunt: quia ex ſimilibus actibus ſimiles relinquuntur diſpoſitiones, & habitus.

ARTICULUS IV. 177

Utrum carnalis commixtio ſit de integritate matrimonii.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod carnalis commixtio ſit de integritate matrimonii. In ipſa enim inſtitutione matrimonii dictum eſt (Gen. ii. 24.) *Erunt duo in carne una*. Sed hoc non fit niſi per carnalem commixtionem. Ergo eſt de integritate matrimonii.

2. Præterea. Illud quod pertinet ad ſacramenti ſignificationem, eſt de neceſſitate ſacramenti, ut prædictum eſt (art. 2. hu. quæſt. & quæſt. ix. art. 1.) Sed carnalis commixtio pertinet ad ſignificationem matrimonii, ut in littera dicitur (IV. diſt. xxvi.) Ergo eſt de integritate ſacramenti.

3. Præterea. Hoc ſacramenrum ordinatur ad conſervationem ſpeciei. Sed conſervatio ſpeciei non poteſt fieri ſine carnali commixtione. Ergo eſt de integritate ſacramenti.

4. Præterea. Matrimonium eſt ſacramentum, ſecundum quod remedium contra concupiſcentiam præſtat: de quo dicit Apoſtolus I. Corinth. vii. 9. quod *melius eſt nubere quam uri*. Sed hoc remedium non præſtat his qui carnaliter non commiſcentur. Ergo idem quod prius.

Sed contra. In paradiſo fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non eſt de integritate matrimonii.

Præ-

(*a*) *Vide* III. *Part. quæſt.* lxii. *art.* 1. *& Concilium Tridentinum ſeſſ.* xxiv. *can.* 2. (*b*) *Al.* congregata, *Nicolaius* cognata.

Præterea. Sacramentum ex ſuo nomine ſanctificationem importat. Sed ſine carnali commixtione eſt matrimonium ſanctius, ut in littera dicitur (IV. diſt. XXVI.) Ergo carnalis commixtio non eſt de neceſſitate ſacramenti.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt integritas: una, quæ attenditur ſecundum perfectionem primam, quæ conſiſtit in ipſo eſſe rei; alia, quæ attenditur ſecundum perfectionem ſecundam, quæ conſiſtit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio eſt quædam operatio, ſive uſus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de ſecunda perfectione matrimonii, & non de prima.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam expoſuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem: quia res ex ſuo actu innoteſcit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſignificatio rei contentæ eſt de neceſſitate ſacramenti: & ad hanc ſignificationem non pertinet carnalis commixtio, ſed ad rem non contentam, ut ex dictis patet (quæſt. XLII. art. I. ad 4. & 5.)

Reſpondeo dicendum, quod res non pervenit ad finem ſuum niſi per actum proprium. Unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur ſine carnali commixtione, oportet quod ſit de integritate ſecunda, & non de prima.

Ad quartum dicendum, quod ante commixtionem carnalem eſt matrimonium in remedium ex gratia quæ in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem ſecundam.

QUAESTIO XLIII.

De matrimonio quantum ad ſponſalia,

in tres articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de matrimonio abſolute conſiderato: ubi primo agendum eſt de ſponſalibus; ſecundo de matrimonii ratione; tertio de eius cauſa efficiente, ſcilicet de conſenſu; quarto de eius bonis; quinto de impedimentis ipſius; ſexto de ſecundis nuptiis; ſeptimo de quibuſdam matrimonio annexis.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, quid ſint ſponſalia.

Secundo, qui poſſint contrahere ſponſalia.

Tertio, utrum ſponſalia dirimi poſſint.

ARTICULUS I. 178

Utrum ſponſalia ſint futurarum nuptiarum promiſſio.

S. Thom. IV. diſt. XXVII. *quæſt.* II. *art.* 2. *& ſequent.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſponſalia non convenienter dicantur *futurarum nuptiarum promiſſio*, ut habetur ex verbis Nicolai I. Papæ (in reſp. ad conſulta Bulgar. cap. III.) Quia, ſicut dicit Iſidorus (Lib. IX. Etym. cap. VIII. cir. princ.) *eſt aliquis ſponſus, non quia promittit, ſed quia ſpondet, & ſponſores dat.* Sed a ſponſalibus dicitur aliquis ſponſus. Ergo male dicuntur promiſſio.

2. Præterea. Quicumque promittit aliquid, debet compelli ad ſolvendum. Sed illi qui ſponſalia contraxerunt, non compelluntur per Eccleſiam ad matrimonium complendum. Ergo ſponſalia non ſunt promiſſio.

3. Præterea. In ſponſalibus non eſt quandoque ſola promiſſio, ſed additur iuramentum, & aliquæ arrhæ. Ergo videtur quod non debuerint ſolum per promiſſionem definiri.

4. Præterea. Matrimonia debent eſſe libera, & abſoluta. Sed ſponſalia quandoque fiunt ſub aliqua conditione etiam accipiendæ pecuniæ. Ergo non convenienter dicuntur promiſſio nuptiarum.

5. Præterea. Promiſſio, quæ eſt de rebus futuris, vituperatur Iacobi IV. Sed circa ſacramenta non debet aliquid eſſe vituperabile. Non ergo debet fieri futurarum nuptiarum promiſſio.

6. Præterea. Nullus dicitur ſponſus niſi a ſponſalibus. Sed aliquis dicitur ſponſus ex præſentibus nuptiis, ut in littera dicitur (IV. diſt. XXVII.) Ergo ſponſalia non ſemper ſunt futurarum nuptiarum promiſſio.

Reſpondeo dicendum, quod conſenſus in coniugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, ſed matrimonii promiſſionem: & hæc promiſſio dicitur *ſponſalia a ſpondendo*, ut dicit Iſidorus (loc. cit.) Nam ante uſum tabularum, matrimonii cautiones dabant, quibus ſpondebant, ſe invicem conſentire in iure matrimoniali, & fideiuſſores dabant. Fit autem iſta promiſſio dupliciter, ſcilicet abſolute, & ſub conditione. Abſolute quatuor modis. Primo nuda promiſ-

miſſione, ut cum dicitur: *Accipiam te in meam*, & e converſo. Secundo datis arrhis ſponſalitiis, ut pecunia, vel aliquo huiuſmodi. Tertio annuli ſubarrhatione. Quarto interveniente iuramento. Si autem fiat dicta promiſſio ſub conditione, diſtinguendum eſt: quia aut eſt conditio honeſta; ut cum dicitur: *Accipiam te, ſi parentibus placeat:* & tunc, ſtante conditione, ſtat promiſſio, & non ſtante non ſtat: aut eſt inhoneſta; & hoc dupliciter: quia aut eſt contraria bonis matrimonii; ut ſi dicam: *Accipiam te, ſi venena ſterilitatis procures:* & tunc non contrahuntur ſponſalia: aut non eſt contraria bonis matrimonii: ut ſi dicam: *Accipiam te, ſi furtis meis conſentias*: & tunc ſtat promiſſio; ſed tollenda eſt conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod ipſa ſponſalia, & ſponſorum datio eſt promiſſionis confirmatio: & ideo ab hoc denominatur quaſi a perfectiori.

Ad ſecundum dicendum, quod ex tali promiſſione obligatur unus alteri ad matrimonium contrahendum; & peccat mortaliter non ſolvens promiſſum, niſi legitimum impedimentum interveniat: & ſecundum hoc Eccleſia cogit, iniungendo pœnitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioſo non compellitur, quia matrimonia coacta conſueverunt malos exitus habere: niſi forte iuramentum intervenerit: quia tunc cogendus eſt qui promiſit, ut quidam dicunt; quamvis aliis non videatur, propter cauſam prædictam, præcipue ſi de uxoricidio timeretur.

Ad tertium dicendum, quod illa addita non ſunt niſi ad confirmandam promiſſionem: unde non ſunt aliud quam promiſſio.

Ad quartum dicendum, quod conditio illa quæ apponitur, non tollit matrimonii libertatem: quia ſi eſt inhoneſta, debet abiici; ſi autem honeſta, aut eſt de bonis ſimpliciter, ut ſi dicatur: *Accipiam te, ſi placet parentibus:* & hæc conditio non tollit libertatem ſponſalium, ſed auget ei honeſtatem: aut eſt de utilibus, ut ſi dicatur: *Contrabam tecum, ſi dabis mihi centum*: & tunc hoc non ponitur (*a*) quaſi ad vendendum conſenſum matrimonii, ſed intelligitur ut promiſſio dotis: unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniæ per modum pœnæ: & tunc quia matrimonia debent eſſe libera, talis conditio non ſtat; nec poteſt exigi pœna illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum, quod Iacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam promiſſionem faciat de futuris, ſed quod non promittat quaſi fiduciam habens de vita ſua: unde docet, quod debet apponi conditio, *ſi Deus voluerit*; quæ etiamſi verbis non exprimatur, corde tamen debet intelligi.

Ad ſextum dicendum, quod in matrimonio poteſt conſiderari ipſa coniunctio matrimonialis, & actus eius: & a ſponſione primi in futurum dicitur ſponſus a ſponſalibus contractis per verba de futuro; & a ſponſione ſecundi dicitur aliquis ſponſus, etiam quando contractum eſt matrimonium per verba de præſenti, quia ex hoc ipſo ſpondet matrimonii actum. Tamen a prima ſponſione dicuntur ſponſalia proprie, quæ ſunt quædam ſacramentalia matrimonii, ſicut exorciſmus baptiſmi.

ARTICULUS II. 179

Utrum tempus ſeptennii ſit convenienter aſſignatum ſponſalibus contrahendis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod tempus ſeptennii non ſit convenienter aſſignatum ſponſalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri poteſt, non requirit diſcretionem in illis ad quos pertinet. Sed ſponſalia fieri poſſunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum ſunt ſponſalia. Ergo ita poſſunt fieri ante ſeptennium, ſicut poſt.

2. Præterea. Sicut ad contractus ſponſalium requiritur aliquis rationis uſus, ita ad conſentiendum in peccatum mortale. Sed, ſicut Gregorius narrat in IV. Dialog. (cap. XVIII.) quidam puer quinque annorum propter blaſphemiæ peccatum a diabolo extinctus eſt. Ergo etiam ante ſeptennium poſſunt contrahi ſponſalia.

3. Præterea. Sponſalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non aſſignatur unum tempus puellæ, & puero. Ergo nec in ſponſalibus ſeptennium utrique aſſignari debet.

4. Præterea. Ex tunc aliqui poſſunt ſponſalia contrahere, ex quo eis poſſunt futuræ nuptiæ placere. Sed ſigna talis pla-

(*a*) *Ita exemplum an.* 1485. *Al.* quaſi ad utendum conſenſu matrimonii.

Digitized by Google

placentiæ frequenter apparent in pueris ante ſeptennium. Ergo ante illud tempus poſſunt contrahi ſponſalia.

5. Præterea. Si aliqui ante ſeptimum annum contrahant ſponſalia, & poſtea poſt ſeptennium ante tempus pubertatis contrahant per verba de præſenti, reputantur inter eos eſſe ſponſalia. Sed hoc non eſt ex ſecundo contractu: quia tunc non intendunt ſponſalia, ſed matrimonium contrahere. Ergo ex primo: & ſic ante ſeptennium poſſunt ſponſalia contrahi.

6. Præterea. In his quæ communiter fiunt a pluribus, quod deeſt uni, ſuppletur ab altero; ſicut patet in trahentibus navem. Sed contractus ſponſalium eſt quædam actio communis inter contrahentes. Ergo ſi unus ſit pubes, poteſt contrahere ſponſalia cum puella quæ non habet ſeptem annos: quia quod uni deficit de tempore, alteri ſuperabundat.

7. Præterea. Si aliqui iuxta ætatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahant per verba de præſenti, reputatur inter eos matrimonium eſſe. Ergo pari ratione ſi ante ſeptennium, dummodo (*a*) ſit propinquum, contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos eſſe ſponſalia.

Reſpondeo dicendum, quod ſeptennium eſt tempus determinatum a iure ſponſalibus contrahendis ſatis rationabiliter: quia cum ſponſalia ſint quædam promiſſiones futurorum, ut dictum eſt (art. præc.) oportet quod illorum ſint qui aliquo modo promittere poſſunt; quod non eſt niſi illorum qui habent aliquam providentiam de futuris, quæ uſum rationis requirit; reſpectu cuius triplex gradus notatur, ſecundum Philoſophum in I. Eth. (cap. IV. in fin.) Primus eſt cum quis neque ipſe intelligit per ſe, neque ab alio capere poteſt. Secundus eſt ſtatus, quo homo ab alio capere poteſt, ſed ipſe per ſe non ſufficit ad conſiderandum, & intelligendum. Tertius eſt cum homo & ab alio iam capere poteſt, & per ſeipſum conſiderare. Et quia ratio paulatim in homine convaleſcit, ſecundum quod quietantur motus, & fluxibilitas humorum: ideo primum ſtatum rationis obtinet homo ante primum ſeptennium; & propter hoc illo tempore nulli contractui aptus eſt, & ita nec ſponſalibus. Sed ad ſecundum ſtatum incipit pervenire in fine primi ſeptennii: unde etiam tunc tempore pueri ad ſcholas ponuntur. Sed ad tertium ſtatum incipit homo pervenire in fine ſecundi ſeptennii, quantum ad ea quæ ad perſonam ipſius pertinent, in quo ratio naturalis eius convaleſcit; ſed quantum ad ea quæ extra ipſum ſunt, in fine tertii ſeptennii. Et ideo ante primum ſeptennium nulli contractui homo aptus eſt; ſed in fine primi ſeptennii incipit eſſe aptus ad aliqua promittenda in futurum, præcipue de his ad quæ ratio naturalis inclinat magis; non autem ad obligandum ſe perpetuo vinculo, quia adhuc non firmam voluntatem habet: & ideo tali tempore poſſunt contrahi ſponſalia. Sed in fine ſecundi ſeptennii iam poteſt obligare ſe de his quæ ad perſonam ipſius pertinent, vel ad religionem, vel ad coniugium. Sed poſt tertium ſeptennium etiam poteſt de aliis ſe obligare; & ſecundum leges conſtituitur ei poteſtas de rebus ſuis diſponendi (*b*) poſt vigeſimum ſecundum annum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi ante annos pubertatis fiunt contractus ſponſalium per alium, ambo, vel alter reclamare poſſunt: unde nihil tunc actum eſt, adeo quod nec aliqua affinitas contrahitur ex hoc. Et ideo ſponſalia quæ inter aliquos per perſonas alias contrahuntur, robur habent, inquantum illi inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes non reclamant; ex quo intelliguntur conſentire his quæ per alios facta ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod quidam dicunt, quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuit damnatus, nec mortaliter peccavit; ſed viſio illa fuit ad patrem contriſtandum, qui in puero illo peccaverat, non corrigens eum. Sed hoc eſt expreſſe contra intentionem Gregorii dicentis (loc. cit. in arg.) quod *pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehennæ ignibus nutrivit*.

Et ideo dicendum, quod ad peccatum mortale ſufficit etiam conſenſus in præſens; ſed in ſponſalibus eſt conſenſus in futurum. Maior autem diſcretio rationis requiritur ad providendum in futurum, quam ad conſentiendum in actum unum præſentem. Et ideo ante poteſt homo peccare mortaliter quam poſſit ſe obligare ad aliquid in futurum.

Ad tertium dicendum, quod in tempore contractus matrimonii non ſolum re-

(a) *Al.* ſint propinqui. (b) *Al.* poſt vigeſimum quintum: *ſic autem paſſim legitur in exemplis.*

Digitized by Google

requiritur diſpoſitio ex parte uſus rationis, ſed etiam ex parte corporis, ut ſit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut poſſit eſſe actui generationis apta, puer autem in fine ſecundi ſeptennii, ut Philoſophus ait Lib. VII. de hiſtor. animalium (cir. princ. Lib.) ſimul autem uſum diſcretionis accipiunt, qui tantum in ſponſalibus requiritur; ideo in ſponſalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod illa placentia quæ eſt in pueris ante ſeptennium, non procedit ex perfecto uſu rationis, cum nondum ſuſceptibiles ſint plenæ diſciplinæ, ſed magis contingit ex motu naturæ quam ex aliqua ratione. Et ideo non ſufficit talis placentia ad ſponſalia contrahenda.

Ad quintum dicendum, quod quamvis per ſecundum contractum in caſu illo non faciant matrimonium; tamen oſtendunt ſe ratam habere priorem promiſſionem: & ideo prior contractus accipit firmitatem ex ſecundo.

Ad ſextum dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius cauſæ: & ideo quod deeſt uni, poteſt ſuppleri ex altero. Sed ſponſalia contrahentes agunt ut diſtinctæ perſonæ, quia ſponſalia non niſi inter duos eſſe poſſunt: unde in utroque requiritur quod ſit ſufficiens ad contrahendum: & ideo defectus unius ſponſalia impedit; nec ex altero poteſt ſuppleri.

Ad ſeptimum dicendum, quod in ſponſalibus etiam ſimiliter ſi appropinquant contrahentes ad tempus ſeptennii, contractus ſponſalium habet robur: quia ſecundum Philoſophum in II. Phyſic. (tex. 56.) *quod parum deeſt, quaſi nihil deeſſe videtur*. Hæc autem propinquitas a quibuſdam determinatur tempus ſex menſium. Sed melius eſt quod determinetur ſecundum conditionem contrahentium: quia in quibuſdam magis acceleratur uſus rationis quam in aliis.

ARTICULUS III. 180

Utrum ſponſalia dirimi poſſint.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſponſalia dirimi non poſſint, altero religionem intrante. Quia de pecunia quam alicui promiſi, non poſſum alteri licite obligationem facere. Sed ille qui ſponſalia contrahit, corpus ſuum promittit mulieri. Ergo non poteſt ſe offerre Deo ulterius in religione.

2. Item. Videtur quod non debeant dirimi, quando alter coniugum ad longinquam regionem ſe transfert. Quia in dubiis ſemper tutior pars eſt eligenda. Sed tutius eſſet quod eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

3. Item. Videtur quod nec dirimantur per ægritudinem, quam aliquis incurrit poſt contracta ſponſalia. Quia pro pœna nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quod ei ius ſuum aufertur, quod in illam habebat quæ ſibi fuerat deſponſata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent ſponſalia dirimi.

4. Item. Videtur quod nec propter affinitatem intervenientem; utpote ſi ſponſus conſanguineam ſponſæ fornicario concubitu cognoſcat. Quia ſecundum hoc ſponſa puniretur pro peccato ſponſi: quod non eſt conveniens.

5. Item. Videtur quod non poſſint ſe invicem abſolvere. Quia hoc eſt maximæ levitatis, ut primo contrahant, & poſtmodum ſe abſolvant. Sed talia non debent ab Eccleſia ſuſtineri. Ergo &c.

6. Item. Videtur quod nec propter alterius fornicationem. Quia per ſponſalia unus non accipit adhuc poteſtatem in corpus alterius: & ſic videtur quod in nullo contra invicem peccent, ſi interim fornicantur. Et ſic ſponſalia dirimi non debent per hoc.

7. Item. Videtur quod nec per contractum cum alia per verba de præſenti. Quia venditio ſecunda non derogat venditioni primæ. Ergo nec ſecundus contractus poteſt derogare primo.

8. Item. Videtur quod nec per defectum ætatis poſſint dirimi. Quia quod non eſt, non poteſt diſſolvi. Sed ante ætatem determinatam nulla fuerunt ſponſalia. Ergo dirimi non poſſunt.

Reſpondeo dicendum, quod in omnibus prædictis caſibus ſponſalia contracta dirimuntur; ſed diverſimode: quia in duobus, ſcilicet cum quis ad religionem confugit, & cum alter coniugum cum altero per verba de præſenti contrahit, ipſo iure ſponſalia dirimuntur; ſed in aliis caſibus dirimi debent ſecundum iudicium Eccleſiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod talis promiſſio ſolvitur per mortem ſpiritualem, cum ſit ſpiritualis tantum, ut dicetur (quæſt. lxi. art. 2.)

Ad ſecundum dicendum, quod dubium illud

Digitized by Google

illud determinatur ex hoc quod alter non comparet tempore ſtatuto ad matrimonium perficiendum. Unde ſi ex parte eius non deſuit quin matrimonium compleret, poteſt licite alteri nubere ſine peccato aliquo. Si autem per eum ſtetit quod matrimonium non eſt completum, debet agere pœnitentiam de peccato fractæ promiſſionis, aut iuramenti, ſi iuramentum intervenerit: & contrahere poteſt cum alio, ſi vult, iudicio Eccleſiæ.

Ad tertium dicendum, quod ſi ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos ſunt contracta ſponſalia, quæ ipſum debilitet nimis (ut epilepſia, vel paralyſis) aut eum deformet (ut abſciſſio naſi, vel orbitas oculorum, aut aliquid huiuſmodi) aut quæ ſit contra bonum prolis (utpote lepra, quæ ſolet prolem inficere;) poſſunt ſponſalia dirimi, ne ſibi invicem diſpliceant, & matrimonium ſic contractum malum exitum ſortiatur. Nec pro pœna punitur aliquis, ſed ex pœna damnum reportat: quod non eſt inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod ſi ſponſus cognovit conſanguineam ſponſæ, vel e contra, tunc dirimi debent ſponſalia: & ad hoc probandum ſola fama ſufficit, propter ſcandalum vitandum: cauſæ enim quæ in futurum expectant effectus ſuos, impediuntur a ſuis effectibus, non ſolum ex eo quod eſt, ſed ex eo quod futurum eſt. Unde ſicut affinitas ſi eſſet tempore contractus ſponſalium, impediviſſet contractum illum; ita ſi interveniat ante matrimonium, quod eſt effectus quidam ſponſalium, prior contractus ab effectu ſuo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, immo ei confertur: quia abſolvitur ab eo qui per fornicationem ſe Deo odioſum reddidit.

Ad quintum dicendum, quod quidam non recipiunt iſtum caſum. Sed contra eos eſt Decretalis (cap. *Præterea hi*, de ſponſalib. & matrim.) quæ expreſſe dicit: *Ad inſtar*, (a) inquit, *eorum qui ſocietatem interpoſitione fidei contrahunt, & poſtea eamdem ſibi remittunt, poteſt in patientia tolerari, ſi mutuo ſe abſolvunt, qui ſponſalia contraxerunt*. Sed ad hoc dicunt, quod Eccleſia magis hoc ſuſtinet, ne peius eveniat, quam hoc ſit de iure. Sed hoc non videtur exemplo convenire, quod Decretalis adducit.

Et ideo dicendum, quod non ſemper eſt levitatis retractare quæ prius firmata ſunt: quia *incertæ ſunt providentiæ noſtræ*, ut dicitur Sapientiæ IX. 14.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis nondum dederint ſibi mutuo poteſtatem corporis ſponſalia contrahentes; tamen ex hoc efficiuntur ſibi invicem ſuſpecti de non ſervanda fide in futurum: & ideo poteſt ſibi præcavere unus contra alium, ſponſalia dirimendo.

Ad ſeptimum dicendum, quod ratio illa teneret, ſi eſſet unius rationis uterque contractus; ſed ſecundus contractus matrimonii eſt fortior primo: & ideo ſolvit ipſum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis non fuerint vera ſponſalia, tamen fuit ibi quidam ſponſalium modus. Et ideo ne videatur approbare ad annos legitimos veniens, debet petere ſolutionem ſponſalium iudicio Eccleſiæ faciendam, propter bonum exemplum.

QUAESTIO XLIV.

De matrimonii definitione,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ratione matrimonii.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum matrimonium ſit in genere coniunctionis.

Secundo, utrum convenienter nominetur.

Tertio, utrum convenienter definiatur.

ARTICULUS I. 181

Utrum matrimonium ſit in genere coniunctionis.

S. Th. IV. diſt. XXVII. *quæſt.* I. *art.* I. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non ſit in genere coniunctionis. Quia vinculum quo aliqua ligantur, differt a coniunctione ipſa, ſicut cauſa ab effectu. Sed matrimonium eſt vinculum quoddam, quo iuncti matrimonio ligantur. Ergo non eſt in genere coniunctionis.

2 Præterea. Omne ſacramentum eſt ſenſibile ſignum. Sed nulla relatio eſt accidens ſenſibile. Ergo matrimonium, cum

(a) *Redundat hic* inquit; *niſi legendum ſit* inquam, *ut habet exemplum an.* 1486.

Digitized by Google

cum ſit ſacramentum, non eſt in genere relationis; & ita nec in genere coniunctionis.

3. Præterea. Coniunctio eſt relatio æquiparantiæ, ſicut & æqualitas. Sed non eſt una numero æqualitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una coniunctio: & ſic ſi matrimonium eſt in genere coniunctionis, non eſt unum tantum matrimonium inter duos coniuges.

Sed contra. Relatio eſt ſecundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed ſecundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur: dicitur enim maritus vir uxoris, & uxor mariti uxor. Ergo matrimonium eſt in genere relationis; nec eſt aliud quam coniunctio.

Præterea. Unio duorum ad aliquid unum non fit niſi ſecundum coniunctionem. Hoc autem fit per matrimonium, ut patet Gen.11.24. *Erunt duo in carne una*. Ergo matrimonium eſt in genere coniunctionis.

Reſpondeo dicendum, quod coniunctio adunationem quamdam importat: unde ubicumque eſt adunatio aliquorum, ibi eſt aliqua coniunctio. Ea autem quæ ordinantur ad aliquid unum, dicuntur in ordine ad illud adunari, ſicut multi homines adunantur ad unam militiam, vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel ſocii negotiationis. Et ideo cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem, & educationem prolis, & iterum ad unam vitam domeſticam, conſtat quod in matrimonio eſt aliqua coniunctio, ſecundum quam dicitur maritus, & uxor: & talis coniunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquid unum, eſt matrimonium: coniunctio autem corporum, & animorum ad matrimonium conſequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium eſt vinculum quo ligantur formaliter, non effective: & ideo non oportet quod ſit aliud a coniunctione.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ipſa relatio non ſit ſenſibile accidens; tamen cauſæ eius poſſunt eſſe ſenſibiles. Nec in ſacramento requiritur quod ſit ſenſibile illud quod eſt res, & ſacramentum: hoc enim modo ſe habet in hoc ſacramento prædicta coniunctio: ſed verba exprimentia conſenſum, quæ ſunt ſacramentum tantum, & cauſa prædictæ coniunctionis ſunt ſenſibilia.

Ad tertium dicendum, quod relatio fundatur in aliquo ſicut in cauſa, ut ſimilitudo in qualitate, & in aliquo ſicut in ſubiecto, ut in ipſis ſimilibus: & ex utraque parte poteſt attendi unitas, & diverſitas ipſius. Quia ergo in ſimilitudine non eſt eadem qualitas numero, ſed ſpecie in utroque ſimili, & iterum ſubiecta ſimilitudinis ſunt duo numero, & ſimiliter eſt de æqualitate; ideo & æqualitas, & ſimilitudo omnibus modis eſt aliqua numero in utroque ſimilium, & æqualium. Sed relatio, quæ eſt matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, ſcilicet ex parte cauſæ, quia ad eamdem numero generationem ordinatur; ſed ex parte ſubiecti habet diverſitatem ſecundum numerum: & ideo hæc relatio eſt una ex parte cauſæ, & multiplex ex parte ſubiecti: & ſecundum quod eſt multiplex ex parte ſubiecti, ſignificatur his nominibus, *uxor*, & *maritus*; ſecundum autem quod eſt una, ſignificatur hoc nomine *matrimonium*.

ARTICULUS II 182.

Utrum matrimonium convenienter nominetur.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium inconvenienter nominetur. Quia denominatio debet fieri a digniori. Sed pater dignior eſt matre. Ergo magis debet denominari a patre quam a matre, coniunctio utriuſque.

2. Præterea. Res debet denominari ab eo quod eſt de eſſentia ſua: quia *ratio, quam ſignificat nomen, eſt definitio*, ut dicitur in IV. Metaph. (tex. 28.) Sed nuptiæ non ſunt de eſſentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium *nuptiæ* appellari.

3. Præterea. Species non poteſt proprio nomine nominari ab eo quod eſt generis. Sed coniunctio eſt genus ad matrimonium. Ergo non poteſt proprie *coniugium* nominari.

Sed in contrarium eſt communis uſus loquentium.

Reſpondeo dicendum, quod in matrimonio eſt tria conſiderare. Primo eſſentiam ipſius, quæ eſt coniunctio: & ſecundum hoc nominatur *coniugium*. Secundo cauſam eius, quæ eſt deſponſatio: & ſecundum hoc vocatur *nuptiæ* a *nubo*: quia in ipſa ſolemnitate deſponſationis, qua matrimonium perficitur, capita

pita

Digitized by Google

pita nubentium velantur. Tertio effectum, qui eſt proles: & ſic dicitur *matrimonium*, ut Auguſtinus dicit contra Fauſtum (Lib. XIX. cap. xxvi. a med.) *ex hoc quod mulier non debeat ob aliud nubere, niſi ut ſit mater*. Poteſt etiam matrimonium quaſi *matris munium*, id eſt officium dici, quia feminis incumbit maxime educandæ prolis officium: vel dicitur matrimonium, quaſi *matrem muniens*: quia iam habet quo defendatur, & muniatur, ſcilicet virum: vel dicitur matrimonium, quaſi *matrem monens*, ne virum relinquat, alteri adhærens: vel dicitur matrimonium, quaſi *materia unius*: quia in eo fit coniunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur matrimonium a *monos* (μόνος) & *materia*: vel dicitur matrimonium, ut Iſidorus dicit (Lib. IX. Etym. cap. ult. circ. med.) a *matre*, & *nato*: quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater ſit dignior quam mater, tamen circa prolem mater magis eſt officioſa quam pater.

Vel dicendum, quod mulier ad hoc principaliter facta eſt ut ſit homini in adiutorium prolis; non autem vir propter hoc factus eſt. Unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

Ad ſecundum dicendum, quo aliquando eſſentialia cognoſcuntur per accidentalia: & ideo etiam per accidentalia aliqua nominari poſſunt; cum nomen detur cauſa rei innoteſcendæ.

Ad tertium dicendum, quod aliquando ſpecies nominatur ab eo quod eſt generis, propter imperfectionem ſpeciei, quando ſcilicet complete habet generis rationem, nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat; ſicut proprium accidentale retinet nomen proprii, quod ipſi, & definitioni eſt commune: aliquando autem propter perfectionem, quando in una ſpecie complete invenitur ratio generis, & non in alia; ſicut animal denominatur ab anima, quæ competit animato corpori, quod eſt genus animalis; ſed animatio non invenitur perfecte in animatis quæ non ſunt animalia. Et ſimiliter eſt in propoſito: quia coniunctio viri ad mulierem per matrimonium eſt maxima, cum ſit & animarum, & corporum: & ideo *coniugium* nominatur.

ARTICULUS III. 183

Utrum matrimonium convenienter definiatur in littera.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur in littera (IV. diſt. xxvii.) Quia in mariti definitione oportet quod matrimonium ponatur: quia maritus eſt qui eſt mulieri iunctus matrimonio. Sed *maritalis coniunctio* ponitur in definitione matrimonii. Ergo videtur quod ſit circulatio in definitionibus iſtis.

2. Præterea. Per matrimonium ſicut efficitur vir maritus mulieris, ita & mulier uxor viri. Ergo non debet magis dici *coniunctio maritalis* quam uxoris.

3. Præterea. Conſuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio iuncti ſunt valde moribus diverſi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii: *individuam vitæ conſuetudinem retinens*.

4. Præterea. Inveniuntur aliæ definitiones de matrimonio datæ. Quia ſecundum Hugonem (Lib. II. de ſacram. par. xi. cap. iv. & tract. vii. Sum ſent. cap. vi. in prin.) *matrimonium eſt duarum idonearum perſonarum legitimus de coniunctione conſenſus*. Secundum quoſdam autem *matrimonium eſt conſortium communis vitæ, & communicatio divini, & humani iuris*. Et quæritur, qualiter hæ definitiones differant.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) in matrimonio tria conſiderantur, ſcilicet cauſa ipſius, & eſſentia eius, & effectus: & ſecundum hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datæ. Nam definitio Hugonis tangit cauſam, ſcilicet conſenſum; & eſt per ſe nota. Definitio autem in littera poſita tangit eſſentiam matrimonii, ſcilicet *coniunctionem*; & addit determinatum ſubiectum, in hoc quod dicit, *inter legitimas perſonas*: ponit etiam differentiam contrahentium ad ſpeciem, in hoc quod dicit, *maritalis*: quia cum matrimonium ſit coniunctio in ordine ad aliquid unum, talis coniunctio in ſpeciem trahitur per illud ad quod ordinatur: & hoc eſt id quod ad maritum pertinet: ponit etiam virtutem huius coniunctionis, quia indiſſolubilis eſt, in hoc quod dicit, *individuam &c.* Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordina-

dinatur matrimonium , ſcilicet vitam communem in rebus domeſticis . Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur , ideo ponitur ordinativum iſtius communicationis , ſcilicet ius divinum , & humanum ; aliæ autem communicationes , ut negotiantium , & militantium , ſolo iure humano inſtitutæ ſunt .

Ad primum ergo dicendum , quod aliquando priora , ex quibus debet dari definitio , non ſunt nota quoad nos ; & ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua poſteriora ſimpliciter , quæ ſunt priora quoad nos ; ſicut in definitione qualitatis ponitur *quale* a Philoſopho , cum dicit (cap. *de qualit.*) *Qualitas eſt ſecundum quam quales eſſe dicimur* . Et ita etiam hic in definitione matrimonii ponitur *coniunctio maritalis* ; ut ſit ſenſus quod matrimonium eſt coniunctio ad ea quæ mariti officium requirit : quæ non poterant uno nomine exprimi .

Ad ſecundum dicendum , quod per hanc differentiam tangitur finis coniunctionis , ut dictum eſt (art præc.) Et quia , ut dicit Apoſtolus (I. Cor. xi. 9.) *vir non eſt propter mulierem , ſed mulier propter virum* ; ideo hæc differentia potius debet ſumi a viro quam a muliere .

Ad tertium dicendum , quod ſicut vita civilis non importat actum ſingularem huius , vel illius , ſed ea quæ ad communicationem civilem pertinent ; ita vita coniugalis nihil aliud eſt quam converſatio ad communicationem talem pertinens : & ideo quantum ad hanc vitam ſemper in coniugibus conſuetudo eſt individua , quamvis ſit diviſa quantum ad actus ſingulares utriuſque .

Ad quartum patet ſolutio ex dictis (in corp. art.)

QUAESTIO XLV.

De conſenſu matrimonii ſecundum ſe , in quinque articulos diviſa .

CONſequenter conſiderandum eſt de conſenſu . Ubi primo agendum eſt de ipſo conſenſu ſecundum ſe conſiderato . Secundo de conſenſu iuramento , vel carnali copula firmato . Tertio de conſenſu coacto , & conditionato . Quarto de obiecto conſenſus .

Circa primum quæruntur quinque .

Primo , utrum conſenſus ſit cauſa efficiens matrimonii .

Secundo , utrum conſenſum oporteat per verba exprimi .

Tertio , utrum conſenſus expreſſus per verba de futuro faciat matrimonium .

Quarto , utrum conſenſus per verba de præſenti expreſſus , ſi deſit interior conſenſus , exterius faciat verum matrimonium .

Quinto , utrum conſenſus in occulto factus per verba de præſenti faciat matrimonium .

ARTICULUS I. 184

Utrum conſenſus ſit cauſa efficiens matrimonii .

S. Thom. ubi ſup. art. 2. quæſt. 1. & ſeq.

AD primum ſic proceditur . Videtur quod conſenſus non ſit cauſa efficiens matrimonii . Sacramenta enim non ſunt a voluntate humana , ſed ab inſtitutione divina , ut oſtenſum eſt (IV. diſt. II. quæſt. I. art. 4. quæſt. 4. & III. P. quæſt. lxiv. art. 2.) Sed conſenſus ad voluntatem humanam pertinet . Ergo non eſt cauſa matrimonii , ſicut nec aliorum ſacramentorum .

2 Præterea . Idem non eſt cauſa ſuiipſius . Sed matrimonium nihil aliud videtur eſſe quam conſenſus : quia conſenſus ipſe ſignificat coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam . Ergo conſenſus non eſt cauſa matrimonii .

3. Præterea . Unius debet eſſe una cauſa . Sed matrimonium inter duos eſt unum , ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 1.) conſenſus autem duorum ſunt diverſi , quia & diverſorum ſunt , & in diverſa : ab una enim parte eſt conſenſus in virum , ex alia in uxorem . Ergo mutuus conſenſus non eſt cauſa matrimonii .

Sed contra eſt quod Chryſoſtomus dicit (alius Auctor hom. xxxii. in op. imperf. parum ante med.) *Matrimonium non facit coitus , ſed voluntas* .

Præterea . Unus non accipit poteſtatem in eo quod eſt libere alterius , niſi per eius conſenſum . Sed per matrimonium accipit uterque coniugum poteſtatem in corpus alterius , ut patet I. Corinth. vii. cum prius uterque liberam poteſtatem ſui corporis haberet . Ergo conſenſus facit matrimonium .

Reſpondeo dicendum , quod in omnibus ſacramentis eſt aliqua ſpiritualis operatio , mediante materiali operatione ,

Digitized by Google

quæ eam ſignificat ; ſicut per ablutionem corporalem in baptiſmo fit ablutio interior ſpiritualis . Unde cum in matrimonio ſit quædam ſpiritualis coniunctio, inquantum matrimonium eſt ſacramentum, & aliqua materialis, ſecundum quod eſt in officium naturæ , & civilis vitæ, oportet quod mediante materiali fiat ſpiritualis virtute divina. Unde cum coniunctiones materialium contractuum fiant per mutuum conſenſum , oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis coniunctio .

Ad primum ergo dicendum , quod ſacramentorum prima cauſa eſt divina virtus , quæ in eis operatur ſalutem ; ſed cauſæ ſecundæ, ſive inſtrumentales ſunt materiales operationes , ex divina inſtitutione habentes efficaciam : & ſic conſenſus in matrimonio eſt cauſa.

Ad ſecundum dicendum , quod matrimonium non eſt ipſe conſenſus , ſed quædam unio ordinatorum ad unum, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 1.) quam conſenſus facit. Nec conſenſus, proprie loquendo, coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam ſignificat , ſed voluntatem eius , qua factum eſt ut Eccleſiæ coniungeretur .

Ad tertium dicendum, quod ſicut matrimonium eſt unum ex parte eius in quod fit coniunctio , quamvis ſit multiplex ex parte coniunctorum ; ita etiam conſenſus eſt unus ex parte eius in quod conſentitur, ſcilicet prædictæ coniunctionis, quamvis ſit multiplex ex parte conſentientium . Nec eſt directe conſenſus in virum, ſed in coniunctionem ad virum ex parte uxoris ; & ſimiliter ex parte viri eſt conſenſus in coniunctionem ad uxorem .

ARTICULUS II. 185

Utrum oporteat conſenſum per verba exprimi .

AD ſecundum ſic proceditur . Videtur quod non oporteat conſenſum per verba exprimi . Quia ſicut per matrimonium redigitur homo in poteſtatem alterius, ita per votum . Sed votum obligat quoad Deum , etiamſi non exprimatur verbis . Ergo & conſenſus facit matrimonii obligationem , etiam ſine expreſſione verborum .

2. Præterea . Matrimonium poteſt eſſe inter aliquos qui ſuum conſenſum ſibi mutuo verbis exprimere non poſſunt, quia vel ſunt muti , vel diverſarum linguarum . Ergo expreſſio conſenſus per verba non requiritur ad matrimonium.

3. Præterea . Si omittatur illud quod eſt de neceſſitate ſacramenti , quacumque ex cauſa , non eſt ſacramentum . Sed in aliquo caſu eſt matrimonium ſine expreſſione verborum ; ſicut quando puella tacet præ verecundia , parentibus eam viro tradentibus . Ergo expreſſio verborum non eſt de neceſſitate matrimonii.

Sed contra . Matrimonium eſt ſacramentum quoddam . Sed in omni ſacramento requiritur aliquod ſenſibile ſignum . Ergo & in matrimonio : & ita oportet ibi eſſe ſaltem verba exprimentia conſenſum ſenſibiliter .

Præterea . In matrimonio fit contractus inter virum & mulierem . Sed in quolibet contractu oportet eſſe expreſſionem verborum , quibus ſe invicem homines obligent . Ergo & in matrimonio oportet eſſe conſenſum per verba expreſſum .

Reſpondeo dicendum, quod , ſicut ex dictis patet (art. præc.) coniunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus . Et quia materiales contractus non poſſunt fieri, niſi ſibi invicem voluntatem ſuam verbis promant qui contrahunt ; ideo etiam oportet quod conſenſus matrimonium faciens verbis exprimatur ; ut expreſſio verborum ſe habeat ad matrimonium ſicut ablutio exterior ad baptiſmum .

Ad primum ergo dicendum , quod in voto non eſt aliqua ſacramentalis obligatio , ſed ſpiritualis tantum : & ideo non oportet quod fiat ad modum materialium contractuum, ad hoc quod obliget, ſicut eſt de matrimonio.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis tales non poſſint vota ſua mutuo verbis exprimere , poſſunt tamen exprimere nutibus : & tales nutus pro verbis computantur .

Ad tertium dicendum, quod , ſicut dicit Hugo de S. Victore (tract. VII. Sum. Sent. cap. VI. a princ.) eos qui coniunguntur, ſic oportet conſentire, ut invicem ſe ſpontanee recipiant ; quod indicatur fieri, ſi in deſponſatione non contradicant . Unde verba parentum computantur in caſu illo , ac ſi eſſent puellæ : ſunt enim ſufficiens ſignum quod ſunt eius, ex quo non contradicit.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS III. 186

Utrum conſenſus expreſſus per verba de futuro faciat matrimonium.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod conſenſus expreſſus per verba de futuro matrimonium faciat. Quia ſicut ſe habet præſens ad præſens, ita futurum ad futurum. Sed conſenſus per verba de præſenti expreſſus facit matrimonium in præſenti. Ergo conſenſus expreſſus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

2. Præterea. Sicut in matrimonio fit quædam obligatio per verba exprimentia conſenſum, ita & in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt, utrum per verba de præſenti, vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

3. Præterea. Per votum religionis homo contrahit matrimonium ſpirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, & obligat. Ergo & ſimiliter poteſt fieri matrimonium carnale per verba de futuro.

Sed contra eſt quod ille qui conſentit in aliquam per verba de futuro, & poſtea cum alia per verba de præſenti, ſecundum iura debet habere ſecundam pro uxore (C. *Sicut ex litteris*, de ſponſalib. & matrim.) Sed hoc non eſſet, ſi conſenſus per verba de futuro faceret matrimonium: quia ex quo verum eſt matrimonium cum una, ea vivente, non poteſt contrahi cum alia. Ergo conſenſus per verba de futuro non facit matrimonium.

Præterea. Qui promittit aliquid ſe facturum, nondum facit illud. Sed qui conſentit per verba de futuro, promittit ſe cum aliqua contracturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illa.

Reſpondeo dicendum, quod cauſæ ſacramentales ſignificando efficiunt: unde hoc efficiunt quod ſignificant. Quia ergo cum aliquis conſenſum ſuum per verba de futuro exprimit, non ſignificat ſe facere matrimonium, ſed promittit ſe facturum; ideo talis expreſſio conſenſus non facit matrimonium, ſed ſponſionem eius, quæ *ſponſalia* nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum conſenſus exprimitur per verba de præſenti, & verba ſunt præſentia, & in præſens conſentitur pro eodem tempore; ſed quando conſenſus fit per verba de futuro, verba ſunt præſentia, ſed conſentitur in futurum, & ideo non pro eodem tempore. Et propter hoc non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert poteſtatem rei ſuæ in alterum; ut ſi dicat, *Dabo tibi;* ſed ſolum quando verbis præſentibus utitur.

Ad tertium dicendum, quod in voto promiſſionis actus ſpiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, ſcilicet obedientia, vel obſervantia regulæ, & non ipſum matrimonium ſpirituale. Si autem ſpirituale matrimonium in futurum voveatur, non eſt matrimonium ſpirituale: quia nondum ex hoc aliquis eſt monachus, ſed ſe futurum monachum pollicetur.

ARTICULUS IV. 187

Utrum conſenſus etiam per verba de præſenti expreſſus, ſi deſit interior conſenſus, faciat matrimonium.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod conſenſus etiam per verba de præſenti expreſſus, ſi deſit interior conſenſus, faciat matrimonium. Quia *fraus, & dolus nemini patrocinari debent*, ſecundum iura (cap. *Ex tenore*, de reſcriptis, & cap. *Si vir* de cognat. ſpirituali.) Sed ille qui verbis exprimit conſenſum, quem in corde non habet, dolum committit. Ergo non debet ſibi patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. Præterea. Conſenſus mentalis alterius non poteſt eſſe alicui notus, niſi quatenus per verba exprimitur. Si ergo expreſſio verborum non ſufficit, ſed conſenſus interior requiritur in utroque coniugum, tunc neuter poterit ſcire de altero, an ſit ei verus coniux; & ita erit fornicator, quandocumque matrimonio utetur.

3. Præterea. Si aliquis probatur per verba de præſenti in aliquam conſenſiſſe, cogitur per excommunicationis ſententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat conſenſum mentalem defuiſſe, etiamſi poſtea cum alia contraxerit conſenſu mentali verbis expreſſo. Sed hoc non eſſet, ſi requireretur conſenſus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

Sed contra eſt quod Innocentius III. dicit in Decret. quadam (cap. *Tua nos*, de ſponſalib. & matrim.) in caſu iſto loquens: *Sine conſenſu nequeunt cetera fœdus perficere coniugale.*

Præterea. Intentio requiritur in omnibus ſacramentis. Sed ille qui corde non conſentit, non habet intentionem matrimonii contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſe habet ablutio exterior ad baptiſmum, ita ſe habet expreſſio verborum ad hoc ſacramentum, ut dictum eſt (art. 2. huquæſt.) Unde ſicut ſi aliquis ablutionem exteriorem reciperet, non intendens recipere ſacramentum, ſed ludum, & dolum facere, non eſſet baptizatus; ita expreſſio verborum ſine interiori conſenſu matrimonium non facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi ſunt duo, ſcilicet defectus conſenſus, qui ſibi patrocinatur in foro conſcientiæ, ut non aſtringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Eccleſiæ, in quo iudicatur ſecundum allegata; & dolus verborum: & hic non patrocinatur nec in foro conſcientiæ, nec in foro Eccleſiæ, quia in utroque pro hoc punitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi deſit conſenſus mentalis ex parte unius, ex neutra parte eſt matrimonium: quia matrimonium conſiſtit in mutua coniunctione, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 1.) Tamen probabiliter poteſt credi dolus non eſſe, niſi ſigna evidentia doli appareant: quia de quolibet præſumendum eſt bonum, niſi probetur contrarium: unde ille ex cuius parte dolus non eſt, a peccato excuſatur per ignorantiam.

Ad tertium dicendum, quod in tali caſu Eccleſia compellit eum ad ſtandum cum prima uxore: quia ſecundum ea iudicat quæ foris apparent; nec decipitur in iuſtitia, ſive iure, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potius excommunicationem ſuſtinere quam ad primam uxorem accedat; vel debet in alias regiones remotius fugere.

ARTICULUS V. 188

Utrum conſenſus in occulto factus per verba de præſenti faciat matrimonium.

AD quintum ſic proceditur: Videtur quod conſenſus in occulto factus per verba de præſenti non faciat matrimonium. Res enim in poteſtate alterius exiſtens non transfertur in poteſtatem alterius, niſi conſentiente illo in cuius poteſtate erat. Sed puella erat in poteſtate patris. Ergo non poteſt per matrimonium tranſire in poteſtatem viri, niſi patre conſentiente: & ita ſi fiat in occulto conſenſus, etiam per verba de præſenti expreſſus, non erit matrimonium.

2. Præterea. Sicut in matrimonio actus noſter eſt quaſi de eſſentia ſacramenti, ita etiam in pœnitentia. Sed ſacramentum pœnitentiæ non perficitur niſi mediantibus Eccleſiæ miniſtris, qui ſunt ſacramentorum diſpenſatores. Ergo nec matrimonium perfici poteſt in occulto abſque ſacerdotali benedictione.

3. Præterea. Baptiſmus, quia poteſt in occulto, & aperto fieri, non prohibetur ab Eccleſia fieri in occulto. Sed Eccleſia prohibet clandeſtina fieri matrimonia (cap. *Cum inhibitio* de clandeſt. deſponſ.) Ergo non poſſunt fieri in occulto.

4. Præterea. Inter eos qui in ſecundo gradu ſibi attinent, matrimonium contrahi non poteſt, quia Eccleſia prohibuit. Sed ſimiliter Eccleſia prohibuit clandeſtina matrimonia. Ergo non poſſunt eſſe vera matrimonia.

Sed contra. Poſita cauſa, ponitur effectus. Sed cauſa ſufficiens matrimonii eſt conſenſus per verba de præſenti expreſſus. Ergo ſive fiat in publico, ſive in occulto, matrimonium ſequitur.

Præterea. Ubicumque eſt debita materia, & debita forma ſacramenti, ibi eſt ſacramentum. Sed in occulto matrimonio ſervatur debita materia, quia ibi ſunt legitimæ perſonæ ad contrahendum; & debita forma, quia ibi ſunt verba de præſenti conſenſum exprimentia. Ergo eſt ibi verum matrimonium.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in aliis ſacramentis quædam ſunt de eſſentia ſacramenti, quibus omiſſis non eſt ſacramentum, quædam autem ad ſolemnitatem ſacramenti pertinent, quibus omiſſis verum nihilominus perficitur ſacramentum, quamvis peccet qui omittit; ita etiam conſenſus expreſſus per verba de præſenti, inter perſonas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit: quia hæc duo ſunt de eſſentia ſacramenti; alia autem omnia ſunt de ſolemnitate ſacramenti: quia ad hoc adhibentur, ut matrimonium convenientius fiat.

Un-

Unde ſi omittantur, verum eſt matrimonium; quamvis peccent ſic contrahentes, niſi per aliquam legitimam cauſam excuſentur.

Ad primum ergo dicendum, quod puella non eſt in poteſtate patris quaſi ancilla, ut ſui corporis poteſtatem non habeat, ſed quaſi filia ad educandum: & ideo ſecundum hoc quod libera eſt, poteſt ſe in poteſtatem alterius abſque conſenſu patris dare; ſicut etiam poteſt aliquis, vel aliqua intrare religionem abſque conſenſu parentum, cum ſit perſona libera.

Ad ſecundum dicendum, quod actus noſter in pœnitentia, quamvis ſit de eſſentia ſacramenti, non tamen eſt ſufficiens ad inducendum proximum effectum ſacramenti, ſcilicet abſolutionem a peccatis: & ideo oportet quod ad perfectionem ſacramenti interveniat actus ſacerdotis. Sed in matrimonio actus noſtri ſunt cauſa ſufficiens ad indicandum proximum effectum, qui eſt obligatio: quia quicumque eſt ſui iuris, poteſt ſe alteri obligare: & ideo ſacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio, quaſi de eſſentia ſacramenti.

Ad tertium dicendum, quod etiam prohibitum eſt ne baptiſmum aliquis accipiat, præterquam a ſacerdote, niſi in articulo neceſſitatis. Matrimonium autem non eſt ſacramentum neceſſitatis. Et ideo non eſt ſimilis ratio. Prohibentur autem clandeſtina matrimonia propter pericula quæ inde evenire ſolent: quia frequenter in talibus eſt aliqua fraus ex altera parte: frequenter etiam ad alia coniugia tranſeunt, dum pœnitent de his quæ ſubito facta ſunt: & multa alia mala inde accidunt: & ſpeciem turpitudinis præter hoc habent.

Ad quartum dicendum, quod non ſunt prohibita clandeſtina matrimonia, quaſi contra eſſentialia matrimonii exiſtentia; ſicut ſunt prohibita matrimonia illegitimarum perſonarum, quæ ſunt materia indebita huic ſacramento. Et ideo non eſt ſimile. (a)

QUAESTIO XLVI.

De conſenſu cui advenit iuramentum, vel copula carnalis,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de conſenſu cui advenit iuramentum, vel copula carnalis.

Circa quod quæruntur duo.

Primo, utrum iuramentum adiunctum conſenſui per verba de futuro expreſſo faciat matrimonium.

Secundo, utrum copula carnalis eidem conſenſui adveniens faciat matrimonium.

ARTICULUS I. 189

Utrum iuramentum adiunctum conſenſui per verba de futuro expreſſo faciat matrimonium.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod iuramentum adiunctum conſenſui per verba de futuro expreſſo faciat matrimonium. Nullus enim poteſt ſe obligare ut faciat contra ius divinum. Sed implere iuramentum eſt de iure divino, ut patet Matth. v. 33. *Reddes autem Domino iuramenta tua*. Ergo per nullam obligationem ſequentem poteſt evenire quod homo non debeat implere iuramentum prius factum. Si ergo poſt conſenſum in aliquam per verba de futuro iuramento firmatum aliquis alteri ſe obligat per verba de præſenti, videtur quod nihilominus debeat iuramentum primum ſervare. Sed hoc non eſſet, niſi illo iuramento eſſet matrimonium illud perfectum. Ergo iuramentum adiunctum conſenſui per verba de futuro facit matrimonium.

2. Præterea. Veritas divina fortior eſt quam veritas humana. Sed per iuramentum veritate divina firmatur aliquid. Cum ergo verba exprimentia conſenſum de præſenti, in quibus eſt ſola veritas humana, matrimonium perficiant; videtur quod multo amplius id efficere poſſint verba de futuro iuramento firmata.

3. Præterea. Secundum Apoſtolum ad Heb. vi. 16. *Omnis controverſiæ finis ad confirmationem eſt iuramentum*. Ergo in iudicio ſaltem plus ſtandum eſt iuramento quam ſimplici verbo. Si ergo aliquis ſimplici

(a) Vide Concilium Tridentinum ſeſſ. XXIV, in decret. de reformatione matrimonii.

plici verbo conſentiat in aliquam per verba de præſenti, poſtquam conſenſerit in aliam cum iuramento per verba de futuro, videtur quod iudicio Eccleſiæ debeat compelli ſtare cum prima, & non cum ſecunda.

4. Præterea. Verba de futuro ſimpliciter prolata faciunt ſponſalia. Sed iuramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quam ſponſalia. Sed ultra ſponſalia non eſt niſi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

Sed contra. Quod futurum eſt, non eſt. Sed iuramentum additum non facit quin verba de futuro ſignificent conſenſum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non eſt.

Præterea. Poſtquam perfectum eſt matrimonium, non oportet quod alius conſenſus interveniat ad matrimonium. Sed poſt iuramentum advenit alius conſenſus, qui matrimonium facit: alias fruſtra iuraretur illud eſſe futurum. Ergo non facit matrimonium.

Reſpondeo dicendum, quod iuramentum adhibetur ad confirmationem dictorum: unde illud tantum confirmat quod in dictis ſignificatur, nec ſignificatum mutat. Et ideo cum verba de futuro ex ipſa ſua ſignificatione habeant quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiamſi iuramentum adveniat, nondum eſt matrimonium factum, ſicut Magiſter in littera dicit (IV. diſt. XXVIII.)

Ad primum ergo dicendum, quod implere iuramentum licitum eſt de iure divino, non autem implere iuramentum illicitum. Unde ſi aliqua obligatio ſequens iuramentum faciat illud illicitum, cum prius fuiſſet licitum, non derogat iuri divino qui iuramentum prius factum non ſervat. Et ita eſt in propoſito: illicite enim iurat qui illicite promittit: promiſſio autem de alieno eſt illicita. Unde conſenſus ſequens per verba de præſenti, quo quis transfert dominium ſui corporis in aliam, facit præcedens iuramentum eſſe illicitum, quod prius licitum erat.

Ad ſecundum dicendum, quod veritas divina efficaciſſima eſt ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod iuramentum aliquid operatur, non novam obligationem faciens, ſed factam confirmans: & ſic gravius peccat qui eam violat.

ARTICULUS II. 150

Utrum carnalis copula poſt verba de futuro conſenſum exprimentia faciat matrimonium.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod carnalis copula poſt verba de futuro conſenſum exprimentia faciat matrimonium. Quia maius eſt conſentire facto quam verbo. Sed ille qui carnaliter commiſcetur, facto conſentit promiſſioni quam prius fecit. Ergo videtur quod multo magis per hoc fiat matrimonium, quam ſi ſolis verbis de præſenti conſenſus fieret.

2. Præterea. Conſenſus non ſolum expreſſus, ſed etiam interpretativus facit matrimonium. Sed nulla poteſt eſſe maior interpretatio conſenſus quam carnalis copula. Ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. Præterea. Omnis coniunctio carnalis præter matrimonium facta eſt peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittendo ſponſum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea. *Non dimittitur peccatum, niſi reſtituatur ablatum*. (Ex Auguſtino epiſt. ad Macedonium.) Sed aliquis non poteſt mulieri quam deflotavit ſub ſpecie matrimonii, reſtituere ablatum, niſi eam coniugio ducat. Ergo videtur quod ſi etiam poſt carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de præſenti, teneatur ad primam redire: quod non eſſet, niſi inter eos eſſet matrimonium. Ergo carnalis copula poſt conſenſum de futuro facit matrimonium.

Sed contra eſt quod dicit Nicolaus I. Papa (in reſp. ad conſul. Bulgar. cap. III. & hab. cap. *Tuas dudum*, de clandeſt. deſponſ.) *Si conſenſus in nuptiis defuerit, cetera etiam cum ipſo coitu celebrata fruſtrantur*.

Præterea. Quod ſequitur ad aliquid, non facit ipſum. Sed carnalis copula ſequitur ipſum matrimonium, ſicut effectus cauſam. Ergo non poteſt facere matrimonium.

Reſpondeo dicendum, quod de matrimonio poſſumus loqui dupliciter. Uno modo quantum ad forum conſcientiæ: & ſic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium, cuius ſponſalia præceſſerunt per verba de futuro, ſi conſenſus interior deſit: quia verba etiam de præſenti conſenſum expri-

primentia, ſi conſenſus mentalis deeſſet, non facerent matrimonium, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 4.) Alio modo quantum ad iudicium Eccleſiæ: & quia in exteriori iudicio ſecundum ea quæ foris patent iudicatur, cum nihil poſſit expreſſius ſignificare conſenſum quam carnalis copula; ideo ſecundum iudicium Eccleſiæ carnalis copula conſequens ſponſalia matrimonium facere iudicatur; niſi aliqua ſigna expreſſa doli, vel fraudis appareant. (Extra de ſponſalib. & matrim. cap. *Is qui fidem*, ex Gregorio IX. & cap. *Tua nos* ex Innocentio III.)

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui carnaliter commiſcetur, facto conſentit in carnalem copulam ſecundum rei veritatem; ſed in matrimonium non conſentit ex hoc ipſo, niſi ſecundum interpretationem iuris.

Ad ſecundum dicendum, quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, ſed iudicium quod de rebus exterius fit.

Ad tertium dicendum, quod ſi ſponſa ſponſum admittat, credens eum velle matrimonium conſummare, excuſatur a peccato, niſi aliqua ſigna expreſſa fraudis appareant; ſicut ſi ſint multum diſtantis conditionis vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud ſignum evidens appareat. Sed tamen ſponſus peccat fornicando; & puniendus eſt de fraude quam facit.

Ad quartum dicendum, quod in tali caſu ſponſus, antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, ſi ſint æqualis conditionis, vel ſi ſponſa ſit melioris conditionis. Sed ſi aliam duxerit, iam factus eſt impotens ad ſolvendum illud ad quod tenebatur; & ideo ſufficit, ſi ei de nuptiis provideat. Et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, ſi ſponſus ſit multo melioris conditionis, aut aliquod ſignum fraudis evidens fuerit: quia præſumi probabiliter poteſt quod ſponſa non fuerit decepta, ſed decipi ſe finxerit.

QUAESTIO XLVII.

De conſenſu coacto, & conditionato, in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de conſenſu coacto, & conditionato.

Circa quod quæruntur ſex.

Primo, utrum aliquis conſenſus poſſit eſſe coactus.

Secundo, utrum aliqua coactio metus cadat in conſtantem virum.

Tertio, utrum conſenſus coactus tollat matrimonium.

Quarto, utrum conſenſus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis.

Quinto, utrum conſenſus conditionatus matrimonium faciat.

Sexto, utrum aliquis poſſit cogi a patre ad matrimonium contrahendum.

ARTICULUS I. 191

Utrum aliquis conſenſus poſſit eſſe coactus.

S. Thom. IV. diſt XXIX. *quæſt. un. art. 1. & ſequent.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod nullus conſenſus poſſit eſſe coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non poteſt ſecundum aliquem ſtatum eius, ut in II. Sent. diſt. XXV. (quæſt. 1. art. 2.) dictum eſt. Sed conſenſus eſt actus liberi arbitrii. Ergo non poteſt eſſe coactus.

2. Præterea. Violentum idem eſt quod coactum. Sed *coactum* ſecundum Philoſophum (Lib. III. Ethic. cap. 1.) *eſt cuius principium eſt extra, non conferente vim paſſo*. Sed omnis conſenſus principium eſt intra. Ergo nullus conſenſus poteſt eſſe coactus.

3. Præterea. Omne peccatum conſenſu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non poteſt: quia ſecundum Auguſtinum (Lib. III. de lib. arb. cap. XVIII. a princ.) *nullus peccat in eo quod vitare non poteſt*. Cum ergo vis a Iuriſtis (l. 1. ff. *de eo quod metus &c.*) definiatur eſſe *maioris rei impetus, qui repelli non poteſt*; videtur quod conſenſus non poſſit eſſe coactus, vel violentus.

4. Præterea. Dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam Tullii (*a*) definitione: dicit enim, quod *vis eſt impetus dominantis, retinens rem intra terminos alienos*. Ergo vis in liberum arbitrium non cadit, & ita nec in conſenſum, qui eſt actus eius.

Sed contra. Illud quod eſſe non poteſt,

(a) *Ex Tullio citaverat Albertus Magnus in hunc locum; ſed nihil tale expreſſum apud ipſum: quid æquivalens habet in oratione pro Cæcina, Animadverſio eſt Nicolai.*

eſt, non poteſt aliquid impedire. Sed coactio conſenſus impedit matrimonium, ut in littera dicitur (IV. diſt. xxix.) Ergo conſenſus cogi poteſt.

Præterea. In matrimonio eſt quidam contractus. Sed in contractibus poteſt eſſe voluntas coacta: unde legislator in integrum reſtitutionem adiudicat, ratum non habens *quod vi, metuſve cauſa factum eſt*. (Lib. I. ff. ſup. cit.) Ergo etiam in matrimonio poteſt eſſe conſenſus coactus.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt coactio, vel violentia. Una, quæ facit neceſſitatem abſolutam: & tale violentum dicitur a Philoſopho (loc. ſup. cit.) *violentum ſimpliciter*; ut cum quis aliquem corporaliter impellit ad motum. Alia, quæ facit neceſſitatem conditionatam: & hanc vocat Philoſophus *violentum mixtum*; ſicut cum quis proiicit merces in mare, ne periclitetur: & in iſto violento quamvis hoc quod fit, non ſit per ſe voluntarium; tamen conſideratis circumſtantiis hic & nunc, voluntarium eſt. Et quia actus in particularibus ſunt, ideo ſimpliciter voluntarium eſt, ſed ſecundum quid involuntarium. Unde hæc violentia, vel coactio poteſt eſſe in conſenſu, qui eſt actus voluntatis, non autem prima. Et quia hæc coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens, ideo iſta vis idem eſt quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo; ſed prima vis cadit in corporalibus actibus. Et quia legislator conſiderat non ſolum interiores actus, ſed magis exteriores, ideo per *vim* intelligit coactionem ſimpliciter: propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de conſenſu interiori, in quem non cadit coactio, ſed vis, quæ a metu diſtinguitur. Et ideo, quantum ad propoſitum pertinet, idem eſt coactio quod metus. Eſt autem metus ſecundum Iuriſperitos, *inſtantis, vel futuri periculi cauſa mentis trepidatio*. (loc. ſup. cit.)

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta: nam primæ rationes procedunt de coactione prima, ſecundæ de ſecunda.

ARTICULUS II. 192

Utrum aliqua coactio metus cadat in conſtantem virum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod coactio metus non cadat in conſtantem virum. Quia de ratione conſtantis eſt quod non trepidet in periculis. Cum ergo metus ſit trepidatio mentis ratione periculi imminentis, videtur quod non cogatur metu.

2. Præterea. *Omnium terribilium finis eſt mors*, ſecundum Philoſophum in III. Eth. (cap. VI. a med.) quaſi perfectiſſimum inter terribilia. Sed conſtantes non coguntur morte: quia fortis etiam pericula mortis ſuſtinet. Ergo nullus metus cadit in conſtantem virum.

3. Præterea. Inter alia pericula præcipue a bonis timetur periculum famæ. Sed timor infamiæ non reputatur timor cadens in conſtantem virum: quia, ut dicit lex (Lib. VII. ff. *de eo quod metus &c*) *timor infamiæ non continetur illo edicto: Quod metus cauſa factum eſt*. Ergo nec aliquis alius metus cadit in conſtantem virum.

4. Præterea. Metus in eo qui metu cogitur, peccatum relinquit: quia facit eum promittere quod non vult ſolvere; & ſic facit eum mentiri. Sed non eſt conſtantis aliquod peccatum etiam minimum pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in conſtantem virum.

Sed contra. Abraham, & Iſaac conſtantes fuerunt. Sed in eis accidit metus, quia ratione metus dixerunt, uxores ſuas ſibi eſſe ſorores. (Gen. XII. & 26.) Ergo metus poteſt cadere in conſtantem virum.

Præterea. Ubicumque eſt violentum mixtum, eſt aliquis metus cogens. Sed aliquis, quantumcumque conſtans, poteſt pati tale violentum: quia ſi ſit in mari, merces proiiciet tempore naufragii. Ergo metus poteſt cadere in conſtantem virum.

Reſpondeo dicendum, quod cadere metum in aliquem, eſt cogi ipſum metu. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit quod alias non vellet, ad evitandum id quod timet. In hoc autem conſtans ab inconſtanti diſtinguitur quantum ad duo. Primo quantum ad qualitatem periculi quod timetur: quia conſtans ſequitur rationem rectam, per quam ſcit quid pro quo dimittendum ſit, vel faciendum. Semper autem minus malum, vel maius bonum eligendum eſt. Et ideo conſtans ad minus malum ſuſtinendum cogitur metu maioris mali; non autem cogitur ad maius malum, ut vitet minus malum. Sed inconſtans cogitur ad maius malum propter metum minoris mali, ſcilicet ad peccatum propter metum corporalis pœnæ. Sed pertinax e contra non

pot-

poteſt cogi etiam ad minus malum ſuſtinendum, vel faciendum, ut evitet maius malum. Unde conſtans eſt medius inter inconſtantem, & pertinacem. Secundo differunt quantum ad æſtimationem periculi imminentis: quia conſtans non niſi ex forti æſtimatione, & probabili cogitur; ſed inconſtans ex levi. Proverb. XXVIII.I. *Fugit impius, nemine perſequente*.

Ad primum ergo dicendum, quod conſtans, ſicut & de forti dicit Philoſophus (Lib. III. Ethic. cap. VI.) eſt intrepidus; non quod omnino non timeat, ſed quia non timet quæ non oportet, vel ubi, vel quando non oportet.

Ad ſecundum dicendum, quod peccata ſunt maxima malorum: & ideo ad hæc nullo modo poteſt homo conſtans cogi; immo magis debet homo mori quam talia ſuſtinere, ut etiam Philoſophus in III. Ethic. dicit (cap.VI. & IX.) Sed quædam damna corporalia ſunt minora quibuſdam aliis: inter quæ ſunt præcipua quæ ad perſonam pertinent; ſicut mors, verbera, dehoneſtatio per ſtuprum, & ſervitus. Et ideo ex iſtis conſtans cogitur ad alia damna corporalia ſuſtinenda. Et hæc continentur in hoc verſu:

Stupri, ſiveſtatus, verberis, atque necis.

Nec differt, utrum hæc pertineant ad perſonam propriam, vel uxoris, vel filiorum, vel aliorum huiuſmodi.

Ad tertium dicendum, quod quamvis infamia ſit maius damnum, tamen ei de facili occurri poteſt. Et ideo non reputatur cadere in conſtantèm virum metus infamiæ, ſecundum iura.

Ad quartum dicendnm, quod conſtans non cogitur ad mentiendum: quia tunc vult dare, ſed tamen poſtea vult petere reſtitutionem, vel ſaltem iudici denuntiare, ſi ſe promiſit non petiturum reſtitutionem. Non poteſt autem promittere ſe non denuntiaturum: quia cum hoc ſit contra bonum iuſtitiæ, ad hoc cogi non poteſt, ut ſcilicet contra iuſtitiam faciat.

ARTICULUS III. 193

Utrum conſenſus coactus tollat matrimonium.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod conſenſus coactus non tollat matrimonium. Quia ſicut ad matrimonium requiritur conſenſus, ita ad baptiſmum requiritur intentio. Sed coactus timore ad recipiendum baptiſmum recipit ſacramentum. Ergo coactus ad conſentiendum aliquo timore, matrimonio obligatur.

2. Præterea. Violentum mixtum, ſecundum Philoſophum (Lib. III. Eth. cap. I.) plus habet de voluntario quam de involuntario. Sed non poteſt aliter conſenſus eſſe coactus niſi per violentum mixtum. Ergo non omnino excluditur voluntarium: & ita adhuc eſt matrimonium.

3. Præterea. Ei qui conſentit in matrimonium coactus, conſulendum videtur quod in matrimonio illo ſtet: quia ſpeciem mali habet promittere, & non ſolvere, a quo Apoſtolus vult nos abſtinere (I. Theſſal. V.) Hoc autem non eſſet, ſi conſenſus coactus omnino matrimonium tolleret. Ergo &c.

Sed contra eſt quod Decretalis dicit (c. *Cum locum*, de ſponſalib. & matrim.) *Cum conſenſus locum non habeat, ubi metus, vel coactio intercedit, neceſſe eſt ut ubi aſſenſus cuiuſquam requiritur, coactionis materia repellatur*. Sed in matrimonio requiritur communis conſenſus. Ergo &c.

Præterea. Matrimonium ſignificat coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam, quæ fit ſecundum libertatem amoris. Ergo non poteſt fieri per conſenſum coactum.

Reſpondeo dicendum, quod vinculum matrimonii eſt perpetuum. Unde illud quod perpetuitati repugnat, matrimonium tollit. Metus autem, qui cadit in conſtantem virum, perpetuitatem contractus tollit: quia poteſt repeti reſtitutio in integrum. Et ideo hæc coactio metus quæ cadit in conſtantem virum, tollit matrimonium, & non alia. Conſtans autem vir iudicatur virtuoſus, qui eſt menſura in omnibus operibus humanis, ut Philoſophus dicit in III. Eth. (cap. IV. ad fi.)

Quidam autem dicunt, quod ſi adſit conſenſus, quamvis coactus, interius eſt matrimonium quantum ad Deum, ſed non quantum ad ſtatum Eccleſiæ, quæ præſumit ibi non fuiſſe conſenſum interiorem propter metum. Sed hoc nihil eſt: quia Eccleſia non debet præſumere de aliquo peccatum, quouſque probetur. Peccavit autem, ſi dixit ſe conſentire, & non conſenſit. Unde Eccleſia præſumit eum conſenſiſſe, ſed iudicat conſenſum illum extortum non eſſe ſufficientem ad faciendum matrimonium.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod intentio non eſt cauſa efficiens ſacramenti in baptiſmo, ſed ſolum eliciens actionem agentis; ſed conſenſus eſt cauſa efficiens in matrimonio: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod ad matrimonium non ſufficit quodcumque voluntarium, ſed voluntarium complete, quia debet eſſe perpetuum: & ideo per violentum mixtum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod non ſemper debet induci ad hoc quod in matrimonio illo ſtet, ſed ſolum quando timetur periculum ex diſſolutione: alias autem non peccat: quia non ſolvere promiſſa quæ nolens facit, non eſt ſpecies mali.

ARTICULUS IV. 194

Utrum conſenſus coactus ex parte cogentis faciat matrimonium.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod conſenſus coactus ſaltem ex parte cogentis faciat matrimonium. Quia matrimonium eſt ſignum ſpiritualis conjunctionis. Sed ſpiritualis coniunctio, quæ eſt per caritatem, poteſt eſſe ad eum qui non habet caritatem. Ergo & matrimonium ad eum qui non vult.

2. Præterea. Si illa quæ fuit coacta, poſtmodum conſentiat, erit verum matrimonium. Sed iſte qui cogit primo, ex conſenſu illius non ligatur. Ergo ex primo conſenſu ligabatur matrimonio.

Sed contra. Matrimonium eſt relatio æquiparantiæ. Sed talis relatio æqualiter eſt in utroque. Ergo ſi ſit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

Reſpondeo dicendum, quod cum matrimonium ſit quædam relatio, & non poſſit innaſci relatio in uno extremorum ſine hoc quod fiat in alio; ideo quicquid impedit matrimonium in uno, impedit ipſum in altero: quia non poteſt eſſe quod aliquis ſit vir non uxoris, vel quod aliqua ſit uxor non habens virum, ſicut nec mater non habens filium: & ideo dicitur communiter, quod matrimonium non claudicat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus amantis poſſit tranſire in non amantem; tamen unio inter eos non poteſt eſſe, niſi ſit mutua amatio. Et ideo dicit Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. 11.) quod ad amicitiam, quæ in quadam unione conſiſtit, requiritur redamatio.

Ad ſecundum dicendum, quod ex conſenſu libero illius qui primo coactus eſt, non fit matrimonium, niſi inquantum conſenſus præcedens in altero adhuc manet in ſuo vigore: unde ſi diſſentiret, non fieret matrimonium.

ARTICULUS V. 195

Utrum per conſenſum conditionatum fiat matrimonium.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod nec per conſenſum conditionatum fiat matrimonium. Quia quod ſub conditione ponitur, non ſimpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet eſſe verba ſimpliciter exprimentia conſenſum. Ergo conditio alicuius conſenſus non facit matrimonium.

2. Præterea. Matrimonium debet eſſe certum. Sed ubi dicitur aliquid ſub conditione, ponitur illud ſub dubio. Ergo talis conſenſus non facit matrimonium.

Sed contra. In aliis contractibus fit obligatio ſub conditione, & ſtat ſtante conditione. Ergo cum matrimonium ſit contractus quidam, videtur quod poſſit fieri per conditionatum conſenſum.

Reſpondeo dicendum, quod conditio appoſita aut eſt de præſenti, aut de futuro. Si de præſenti, & non eſt contraria matrimonio, ſive ſit honeſta, ſive non honeſta, ſtat matrimonium ſtante conditione, & ea non ſtante non ſtat. Sed ſi ſit contraria bonis matrimonii, non efficitur matrimonium; ſicut etiam de ſponſalibus dictum eſt (quæſt. XLIII. art. I.) Si autem ſit conditio de futuro, aut eſt neceſſaria, ſicut Solem oriri cras; & tunc eſt matrimonium, quia talia futura ſunt præſentia in cauſis ſuis: aut eſt contingens, ut datio pecuniæ, vel acceptatio parentum: & tunc idem eſt iudicium de tali conſenſu, ſicut de conſenſu qui fit per verba de futuro: unde non facit matrimonium.

Et per hæc patet ſolutio ad obiecta.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS VI. 196

Utrum aliquis præcepto patris poſſit compelli ad matrimonium contrahendum.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod aliquis præcepto patris poſſit compelli ad matrimonium contrahendum. Dicitur enim Coloſs. III. 20. *Filii obedite parentibus per omnia*. Ergo & in hoc etiam obedire tenentur.

2. Præterea. Geneſ. XXVIII. Iſaac præcepit Iacob quod non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem præcepiſſet, niſi de iure præcipere potuiſſet.. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Præterea. Nullus debet promittere, præcipue per iuramentum, pro illo quem non poteſt cogere ad ſervandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, & etiam iuramento firmant. Ergo poſſunt præcepto cogere filios ad implendum.

4. Præterea. Pater ſpiritualis, ſcilicet Papa, poteſt compellere præcepto ad matrimonium ſpirituale., ſcilicet ad Epiſcopatum accipiendum. Ergo poteſt & pater carnalis ad matrimonium carnale.

Sed contra. Patre imperante matrimonium, filius poteſt ſine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Præterea. Si teneretur obedire, ſponſalia per parentes contracta abſque conſenſu filiorum eſſent ſtabilia. Sed hoc eſt contra iura. (c. *Ex litteris*, de deſponſat. impub.) Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod cum in matrimonio ſit quaſi quædam ſervitus perpetua, pater non poteſt cogere filium ad matrimonium per præceptum, cum ſit liberæ conditionis; ſed poteſt eum inducere ex rationabili cauſa: & tunc ſicut ſe habet filius ad cauſam illam, ita ſe habet ad præceptum patris; ut ſcilicet ſi cauſa illa cogat de neceſſitate, vel de honeſtate, & præceptum patris ſimiliter cogat; alias non.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apoſtoli non intelligitur in illis in quibus eſt liber ſui, ſicut pater. Et huiuſmodi eſt matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

Ad ſecundum dicendum, quod Iacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandabat Iſaac, tum propter malitiam illarum mulierum, tum quia ſemen Chanaan de terra quæ ſemini Patriarcharum promittebatur, erat diſperdendum: & ideo Iſaac præcipere poterat.

Ad tertium dicendum, quod non iurant, niſi alia conditione ſubintellecta, ſi illis placuerit: & ipſi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum, quod dicunt quidam, quod Papa non poteſt præcipere alicui quod accipiat Epiſcopatum: quia conſenſus debet liber eſſe. Sed hoc poſito, periret eccleſiaſticus ordo: niſi enim aliquis poſſet cogi ad ſuſcipiendum regimen Eccleſiæ, Eccleſia conſervari non poſſet; cum quandoque illi qui ſunt idonei ad hoc, nolint ſuſcipere niſi coacti.

Et ideo dicendum, quod non eſt ſimile hinc inde: quia non eſt aliqua corporalis ſervitus in matrimonio ſpirituali, ſicut in corporali: eſt enim ſpirituale matrimonium, ſicut quoddam officium diſpenſandæ rei publicæ. I. Corinth. IV. I. *Sic nos exiſtimet homo ut miniſtros Chriſti, & diſpenſatores myſteriorum Dei.*

QUAESTIO XLVIII.

De obiecto conſenſus,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de obiecto conſenſus.

Circa quod quæruntur duo.

Primo, utrum conſenſus qui facit matrimonium, ſit conſenſus in carnalem copulam.

Secundo, utrum conſenſus in aliquam propter cauſam inhoneſtam faciat matrimonium.

ARTICULUS I. 197

Utrum conſenſus qui facit matrimonium, ſit conſenſus in carnalem copulam.

S. Thom. IV. diſt. XXVIII. *art.* 4.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod conſenſus qui facit matrimonium, ſit conſenſus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus, (hab. ex Aug. Lib. de bono viduit. æquivalenter cap. IX. ante med. vide c. *Voventibus*, diſt. XXVII.) quod *voventibus virginitatem non ſolum nubere, ſed etiam velle*

velle nubere damnabile eſt . Sed non eſſet damnabile, niſi eſſet virginitati contrarium, cui nuptiæ non contrariantur, niſi ratione carnalis copulæ. Ergo conſenſus voluntatis qui eſt in nuptiis, eſt in carnalem copulam.

2. Præterea . Omnia quæ ſunt in matrimonio inter virum & uxorem, poſſunt eſſe licita inter fratrem & ſororem, excepta carnali copula . Sed non poteſt fieri licite inter eos conſenſus matrimonialis. Ergo conſenſus matrimonialis eſt conſenſus in carnalem copulam.

3. Præterea . Si mulier dicat viro, *Conſentio in te, dum tamen non cognoſcas me*, non eſt conſenſus matrimonialis: quia eſt ibi aliquid contra ſubſtantiam prædicti conſenſus. Sed non eſſet, niſi dictus conſenſus eſſet in carnalem copulam. Ergo &c.

4. Præterea . In qualibet re initium conſummationi reſpondet. Sed matrimonium conſummatur per carnalem copulam. Ergo cum initietur per conſenſum, videtur quod conſenſus ſit in carnalem copulam.

Sed contra. Nullus conſentiens in carnalem copulam eſt virgo mente, & carne . Sed B. Ioannes Evangeliſta poſt conſenſum nuptialem fuit virgo mente, & carne . Ergo non conſenſit in carnalem copulam.

Præterea . Effectus reſpondet cauſæ . Sed conſenſus eſt cauſa matrimonii . Cum ergo de eſſentia matrimonii non ſit carnalis copula, videtur quod nec conſenſus qui matrimonium cauſat, ſit in carnalem copulam.

Reſpondeo dicendum, quod conſenſus qui matrimonium facit, eſt conſenſus in matrimonium: quia effectus proprius voluntatis eſt ipſum volitum. Unde ſicut carnalis copula ſe habet ad matrimonium, ita conſenſus qui matrimonium cauſat, eſt in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xlv. art. 1. & quæſt. xlv. art. 1. ad 2.) non eſt eſſentialiter ipſa coniunctio carnalis, ſed quædam aſſociatio viri, & uxoris in ordine ad carnalem copulam, & alia quæ ex conſequenti ad virum, & uxorem pertinent, ſecundum quod eis datur poteſtas ad invicem reſpectu carnalis copulæ: & hæc aſſociatio coniugalis copula dicitur. Unde patet quod bene dixerunt illi qui dixerunt, quod conſentire in matrimonium eſt conſentire in carnalem copulam implicite, non explicite: non enim debet intelligi, niſi ſicut implicite continetur effectus in ſua cauſa: quia poteſtas carnalis copulæ, in quam conſentitur, eſt cauſa carnalis copulæ, ſicut poteſtas utendi re ſua eſt cauſa uſus.

Ad primum ergo dicendum, quod conſenſus in matrimonium ideo eſt damnabilis poſt votum virginitatis, quia per talem conſenſum datur poteſtas ad id quod non licet, ſicut peccaret qui daret alteri poteſtatem accipiendi illud quod ipſe in depoſito habet, non ſolum in hoc quod ei actualiter traderet . De conſenſu autem beatæ Virginis ſupra dictum eſt (IV. diſt. III. quæſt. II. art. 2. & III. P. quæſt. XXIX. art. 2.)

Ad ſecundum dicendum, quod inter fratrem & ſororem non poteſt eſſe poteſtas invicem ad carnalem copulam, ſicut nec licite carnalis copula . Et ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio explicita non ſolum actui, ſed etiam poteſtati contrariatur copulæ carnalis: & ideo eſt contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod initiatum matrimonium reſpondet conſummato, ſicut habitus, vel poteſtas actui, qui eſt operatio. Rationes autem in contrarium oſtendunt quod non ſit conſenſus in carnalem copulam explicite: & hoc eſt verum.

ARTICULUS II. 198

Utrum matrimonium poſſit eſſe ex conſenſu alicuius in aliquam propter cauſam inhoneſtam.

S. Thom. IV. diſt. XXX. *quæſt. 1. art. 3. quæſt. unica.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non poſſit eſſe ex conſenſu alicuius in aliquam propter cauſam inhoneſtam . Unius enim unica eſt ratio . Sed matrimonium eſt unum ſacramentum . Ergo non poteſt fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem a Deo inſtitutum eſt, ſcilicet ad procreationem prolis.

2. Præterea . Coniunctio matrimonii eſt a Deo, ut patet Matt. XIX. 6. *Quod Deus coniunxit, homo non ſeparet* . Sed coniunctio quæ fit propter turpes cauſas, non eſt a Deo . Ergo non eſt matrimonium.

3. Præterea . In aliis ſacramentis ſi non ſer-

ſervetur intentio Eccleſiæ, non eſt verum ſacramentum. Sed intentio Eccleſiæ in ſacramento matrimonii non eſt ad aliquam turpem cauſam. Ergo ſi ex aliqua turpi cauſa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Præterea. Secundum Boetium (in Top. loco *a cauſa* fin.) *cuius finis eſt bonus, ipſum quoque bonum eſt*. Sed matrimonium ſemper eſt bonum. Ergo non eſt matrimonium, ſi propter malum finem fiat.

5. Præterea. Matrimonium ſignificat coniunctionem Chriſti, & Eccleſiæ. Sed ibi non cadit aliqua turpitudo. Ergo nec matrimonium poteſt contrahi propter aliquam turpem cauſam.

Sed contra eſt quod qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat. Ergo & qui contrahit cum aliqua intentione lucri, verum eſt matrimonium.

Præterea. Hoc idem probant exempla, & auctoritates, quæ ponuntur in littera (IV. diſt. xxx.)

Reſpondeo dicendum, quod cauſa finalis matrimonii poteſt accipi dupliciter, ſcilicet per ſe, & per accidens. Pe ſe quidem cauſa matrimonii eſt, ad quam matrimonium eſt de ſe ordinatum: & hæc ſemper bona eſt, ſcilicet procreatio prolis, & vitatio fornicationis. Sed per accidens cauſa finalis ipſius eſt hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, conſequitur ad matrimonium, & priora non variantur ex poſterioribus, ſed e converſo; ideo ex illa cauſa non recipit matrimonium bonitatem, vel malitiam, ſed ipſi contrahentes, quorum eſt finis per ſe. Et quia cauſæ per accidens ſunt infinitæ; ideo infinitæ tales cauſæ poſſunt eſſe in matrimonio, quarum ſunt quædam honeſtæ, & quædam inhoneſtæ.

Ad primum ergo dicendum, quod verum eſt de cauſa per ſe, & principali; ſed quod habet unum finem per ſe, & principalem, poteſt habere plures fines ſecundarios per ſe, & infinitos per accidens.

Ad ſecundum dicendum, quod coniunctio poteſt accipi pro ipſa relatione, quæ eſt matrimonium: & talis ſemper eſt a Deo, & bona eſt, a quacumque fiat cauſa: vel pro actu eorum qui coniunguntur; & ſic eſt quandoque mala, & non eſt a Deo, ſimpliciter loquendo. Nec eſt inconveniens quod aliquis effectus ſit a Deo, cuius cauſa eſt mala; ſicut proles quæ ex adulterio ſuſcipitur: non enim eſt ex illa cauſa, inquantum eſt mala, ſed inquantum habet aliquid de bono, ſecundum quod eſt a Deo; quamvis non ſimpliciter ſit a Deo.

Ad tertium dicendum, quod intentio Eccleſiæ, qua intendit ſacramentum tradere, eſt de neceſſitate cuiuslibet ſacramenti; ita quod ea non obſervata, nihil in ſacramentis agitur. Sed intentio Eccleſiæ, qua intendit utilitatem ex ſacramento provenientem, eſt de bene eſſe ſacramenti, & non de neceſſitate eius: unde ſi non obſervetur, nihilominus eſt verum ſacramentum. Sed tamen prætermittens hanc intentionem peccat; ſicut ſi in baptiſmo non intendatur ſanitas mentis, quam Eccleſia intendit. Et ſimiliter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Eccleſia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum, quod illud malum intentum non eſt finis matrimonii; ſed contrahentium.

Ad quintum dicendum, quod ipſa unio eſt ſignum coniunctionis Chriſti, & Eccleſiæ, & non operatio unitorum: & ideo ratio non ſequitur.

QUAESTIO XLIX.

De bonis matrimonii,

in ſex articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de bonis matrimonii.

Circa quod quæruntur ſex.

Primo, utrum debeant haberi aliqua bona ad excuſandum matrimonium.

Secundo, utrum ſufficienter aſſignentur.

Tertio, utrum bonum ſacramenti ſit principalius inter alia bona.

Quarto, utrum actus matrimonii per prædicta bona a peccato excuſetur.

Quinto, utrum ſine eis aliquando a peccato excuſari poſſit.

Sexto, utrum quando eſt ſine eis, ſit ſemper peccatum mortale.

AR-

ARTICULUS I. 199

Utrum haberi debeant aliqua bona ad excuſandum matrimonium.

S. Thom. IV. diſt. xxxi. quæſt. i. art. i. & ſeq.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona, quibus excuſetur. Sicut enim conſervatio individui, quæ fit per ea quæ ad nutritivam pertinent, eſt de intentione naturæ; ita conſervatio ſpeciei, quæ fit per matrimonium; & multo magis, quanto melius, & dignius eſt bonum ſpeciei quam bonum unius individui. Sed ad actum nutritivæ excuſandum non indigetur aliquibus bonis. Ergo nec etiam ad excuſandum matrimonium.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. xii. a med.) amicitia quæ eſt inter virum & uxorem, eſt naturalis; & claudit in ſe honeſtum, utile, & delectabile. Sed illud quod de ſe eſt honeſtum, non indiget aliqua excuſatione. Ergo nec matrimonio deberent attribui aliqua bona excuſantia.

3. Præterea. Matrimonium eſt inſtitutum in remedium, & in officium, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xlii. art. 2.) Sed ſecundum quod eſt in officium, non indiget excuſatione: quia ſic etiam in paradiſo excuſatione indiguiſſet; quod falſum eſt, ibi enim fuiſſent *honorabiles nuptiæ, & thorus immaculatus*, ut Auguſtinus dicit (Lib. IX. ſup. Gen. ad lit. cap. iii. ante med.) Similiter nec ſecundum quod eſt in remedium, ſicut nec alia ſacramenta, quæ in remedium peccati ſunt inſtituta. Ergo matrimonium huiuſmodi excuſantia habere non debet.

4. Præterea. Ad omnia quæ honeſte fieri poſſunt, virtutes dirigunt. Si ergo matrimonium aliquibus bonis poteſt honeſtari, non indiget aliis honeſtantibus quam animi virtutibus: & ſic non debent matrimonio aliqua bona aſſignari, quibus honeſtetur, ſicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

Sed contra. Ubicumque eſt indulgentia, ibi eſt neceſſaria aliqua excuſationis ratio. Sed matrimonium conceditur in ſtatu infirmitatis *ſecundum indulgentiam*, ut patet I. Corinth. vii. Ergo indiget per aliqua bona excuſari.

Præterea. Concubitus fornicarius, & matrimonialis ſunt eiuſdem ſpeciei quantum ad ſpeciem naturæ. Sed concubitus fornicarius de ſe eſt turpis. Ergo ad hoc quod matrimonialis non ſit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honeſtatem eius pertineat, & in aliam ſpeciem moris trahat.

Reſpondeo dicendum, quod nullus ſapiens debet iacturam aliquam ſuſtinere, niſi pro aliqua recompenſatione alicuius æqualis, vel melioris boni. Unde electio alicuius quod aliquam iacturam habet annexam, indiget alicuius boni adiunctione, per cuius recompenſationem ordinetur, & honeſtetur. In coniunctione autem viri, & mulieris rationis iactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis abſorbetur ratio, ut non poſſit aliquid intelligere in ipſa, ut Philoſophus dicit (Lib. VII. Ethic. cap. xi. cir. fin.) tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales ſuſtinere ex ſolicitudine temporalium, ut patet I. Corinth. vii. Et ideo talis coniunctionis electio non poteſt eſſe ordinata, niſi per recompenſationem aliquorum, ex quibus dicta coniunctio honeſtetur: & hæc ſunt bona quæ matrimonium excuſant, & honeſtum reddunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu comeſtionis non eſt tam vehemens delectatio rationem abſorbens, ſicut eſt in prædicta actione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, eſt infecta, & corrupta; (a) nutritiva autem, per quam non traducitur, non eſt corrupta, neque infecta: tum etiam quia defectum individui quilibet magis ſentit in ſeipſo quam defectum ſpeciei. Unde ad excitandum ad comeſtionem, ſecundum quam defectui individui ſubvenitur, ſufficit ſenſus ipſius defectus; ſed ad excitandum ad actum quo defectui ſpeciei ſubvenitur, divina providentia delectationem appoſuit in illo actu; quæ etiam animalia bruta movet, in quibus non eſt infectio originalis peccati. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod iſta bona quæ matrimonium honeſtant, ſunt de ratione matrimonii: & ideo non indiget eis quaſi exterioribus quibuſdam

ad

(a) *Ita recentiores communiter cum Nicolaio. Al.* nutritiva autem per quam traduceretur, non eſt corrupta, & non infecta: *item* nutritiva autem, per quam non traducitur, eſt corrupta, & non infecta.

ad honeſtandum, ſed quaſi cauſantibus in ipſo honeſtatem, quæ ei ſecundum ſe competit.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium ex hoc ipſo quod eſt in officium, vel in remedium, habet rationem utilis, & honeſti. Sed utrumque horum ei competit ex hoc quod huiuſmodi bona habet, quibus fit & officium, & remedium concupiſcentiæ adhibens.

Ad quartum dicendum, quod aliquis actus virtutis honeſtatur & virtute quaſi principio elicitivo, & circumſtantiis quaſi formalibus principiis ipſius. Hoc autem modo ſe habent bona matrimonii ad matrimonium, ſicut circumſtantiæ ad actum virtutis, ex quibus habet quod virtutis actus eſſe poſſit.

ARTICULUS II. 200

Utrum bona matrimonii ſufficienter aſſignentur.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inſufficienter bona matrimonii aſſignentur a Magiſtro Sententiarum (IV. diſt. XXXI.) ſcilicet *fides*, *proles*, & *ſacramentum*. Quia matrimonium non ſolum fit in hominibus ad prolem procreandam, & nutriendam, ſed ad conſortium communis vitæ, propter operum communicationem, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. XII. verſ. fin.) Ergo ſicut ponitur proles bonum matrimonii, ita deberet poni communicatio operum.

2. Præterea. Coniunctio Chriſti ad Eccleſiam, quam matrimonium ſignificat, perficitur per caritatem. Ergo inter bona matrimonii magis debet poni caritas quam fides.

3. Præterea. In matrimonio ſicut exigitur quod neuter coniugum ad alterius thorum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut Magiſter dicit (loc. cit.) Ergo deberet etiam iuſtitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4. Præterea. Sicut in matrimonio, inquantum ſignificat coniunctionem Chriſti, & Eccleſiæ, requiritur indiviſibilitas, ita & unitas, ut ſit una unius. Sed ſacramentum, quod inter tria bona matrimonii computatur, pertinet ad indiviſionem. Ergo deberet eſſe aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

5. Sed contra. Videtur quod ſuperfluant. Quia unica virtus ſufficit ad unicum actum honeſtandum. Sed fides eſt una quædam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere, ad honeſtandum matrimonium.

6. Præterea. Non ex eodem aliquid accipit rationem utilis, & honeſti; cum utile, & honeſtum ex oppoſito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honeſtatur.

7. Præterea. Nihil debet poni ut proprietas, vel conditio ſuiipſius. Sed hæc bona ponuntur ut quædam conditiones matrimonii. Ergo cum matrimonium ſit ſacramentum, non debet poni ſacramentum inter bona matrimonii.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium eſt in officium naturæ, & eſt ſacramentum Eccleſiæ. Inquantum autem eſt in officium naturæ, duobus ordinatur, ſicut & quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipſius agentis; & hoc eſt intentio finis debiti: & ſic ponitur bonum matrimonii proles: aliud exigitur ex parte ipſius actus, qui eſt bonus in genere ex hoc quod cadit ſupra debitam materiam; & ſic eſt fides, per quam homo ad ſuam accedit, & non ad aliam. Sed ulterius habet aliquam bonitatem, inquantum eſt ſacramentum: & hoc ſignificatur ipſo nomine *ſacramenti*.

Ad primum ergo dicendum, quod in prole non ſolum intelligitur procreatio prolis, ſed etiam educatio ipſius, ad quam ſicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quæ eſt inter virum & uxorem, inquantum ſunt matrimonio coniuncti: quia patres naturaliter theſaurizant filiis, ut patet II. Corinth. XII. Et ſic in prole quaſi in principali fine alius quaſi ſecundarius includitur.

Ad ſecundum dicendum, quod fides non accipitur hic prout eſt virtus theologica, ſed prout eſt pars iuſtitiæ, ſecundum quod fides dicitur ex hoc quod *fiant dicta* in conſervatione promiſſorum: quia in matrimonio, cum ſit quidam contractus, eſt quædam promiſſio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in promiſſione matrimonii continetur ut neuter ad alienum thorum accedat; ita etiam quod ſibi invicem debitum reddant: & hoc etiam eſt principalius, cum ſequatur ex ipſa mutua poteſtate invicem data: & ideo utrumque ad fidem pertinet.

Sed

Sed in Lib. Sentent. ponitur illud quod eſt minus manifeſtum.

Ad quartum dicendum, quod in ſacramento non ſolum intelligenda eſt indiviſio, ſed omnia illa quæ conſequuntur matrimonium, ex hoc quod eſt ſignum coniunctionis Chriſti, & Eccleſiæ.

Vel dicendum, quod unitas quam obiectio tangit, pertinet ad fidem, ſicut indiviſio ad ſacramentum.

Ad quintum dicendum, quod fides non accipitur hic pro aliqua virtute, ſed pro quadam conditione virtutis, ex qua fides nominatur, quæ ponitur pars iuſtitiæ.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut debitus uſus boni utilis accipit rationem honeſti, non quidem ex utili, ſed ex ratione, quæ rectum uſum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile poteſt facere bonitatem honeſtatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis. Et hoc modo matrimonium ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile eſt, & nihilominus honeſtum, inquantum debite ordinatur.

Ad ſeptimum dicendum, quod, ſicut Magiſter dicit xxxi. diſt. IV. Sentent ſacramentum non dicitur hic ipſum matrimonium, ſed inſeparabilitas eius, quæ eiuſdem eſt rei ſignum cuius eſt matrimonium.

Vel dicendum, quod quamvis matrimonium ſit ſacramentum; tamen aliud eſt matrimonio eſſe matrimonium, & aliud eſt ei eſſe ſacramentum: quia non ſolum ad hoc eſt inſtitutum ut ſit in ſignum rei ſacræ, ſed etiam ut ſit in officium naturæ. Et ideo ratio ſacramenti eſt quædam conditio adveniens matrimonio ſecundum ſe conſiderato, ex quo honeſtatem etiam habet. Et ideo ſacramentalitas eius, ut ita dicam, ponitur inter bona honeſtantia matrimonium. Et ſecundum hoc in tertio bono matrimonii, ſcilicet ſacramento, non ſolum intelligitur inſeparabilitas, ſed etiam omnia quæ ad ſignificationem ipſius pertinent.

ARTICULUS III. 201

Utrum ſacramentum ſit principalius inter bona matrimonii.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſacramentum non ſit principalius inter bona matrimonii. Quia finis eſt potiſſimum in unoquoque. Sed proles eſt matrimonii finis. Ergo proles eſt principalius matrimonii bonum.

2. Præterea. Principalius in ratione ſpeciei eſt differentia, quæ complet ſpeciem, quam genus; ſicut forma quam materia in conſtitutione rei naturalis. Sed ſacramentum competit matrimonio ex ratione ſui generis; proles autem, & fides ex ratione differentiæ, inquantum eſt tale ſacramentum. Ergo alia duo ſunt magis principalia in matrimonio quam ſacramentum.

3 Præterea. Sicut invenitur matrimonium ſine prole, & fide, ita invenitur ſine inſeparabilitate; ſicut patet quando alter coniugum ante matrimonium conſummatum ad religionem tranſit. Ergo nec ex hac ratione ſacramentum eſt in matrimonio principalius.

4. Præterea. Effectus non poteſt eſſe principalior ſua cauſa. Sed conſenſus, qui eſt cauſa matrimonii, frequenter immutatur. Ergo & matrimonium diſſolvi poteſt: & ſic inſeparabilitas non ſemper concomitatur matrimonium.

5. Præterea. Sacramenta quæ habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adeſt ei inſeparabilitas perpetua: & ideo ſicut eſt matrimonium ſine prole, ita poteſt eſſe ſine ſacramento; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Illud quod ponitur in definitione rei, eſt ei maxime eſſentiale. Sed indiviſio, quæ pertinet ad ſacramentum, ponitur in definitione ſupra de matrimonio data (quæſt. xliv. art. 3.) non autem proles, vel fides. Ergo ſacramentum inter alia eſt matrimonio eſſentialius.

Præterea. Virtus divina, quæ in ſacramentis operatur, eſt efficacior quam virtus humana. Sed proles, & fides pertinent ad matrimonium, ſecundum quod eſt in officium naturæ humanæ; ſacramentum autem, ſecundum quod eſt ex inſtitutione divina. Ergo ſacramentum eſt principalius in matrimonio quam alia duo.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur in re aliqua principalius altero duobus modis, aut quia eſt eſſentialius, aut quia dignius. Si quia dignius, ſic omnibus modis ſacramentum eſt principalius inter tria coniugii bona, quia pertinet ad matrimonium, inquantum eſt ſacramentum gratiæ; alia vero duo pertinent ad ipſum, inquantum eſt quoddam naturæ officium: perfectio autem gratiæ eſt di-

Digitized by Google

gnior perfectione naturæ. Si autem dicatur principalius, quia eſſentialius, ſic diſtinguendum eſt: quia fides, & proles poſſunt dupliciter conſiderari. Uno modo in ſeipſis: & ſic pertinent ad uſum matrimonii, per quem & proles producitur, & pactio coniugalis ſervatur. Sed indiviſibilitas, quam ſacramentum importat, pertinet ad ipſum matrimonium ſecundum ſe: quia ex hoc ipſo quod per pactionem coniugalem ſui poteſtatem ſibi invicem in perpetuum coniuges tradunt, ſequitur quod ſeparari non poſſunt: & inde eſt quod matrimonium numquam invenitur ſine inſeparabilitate; invenitur autem ſine fide, & prole: quia eſſe rei non dependet ab uſu ſuo. Et ſecundum hoc ſacramentum eſt eſſentialius matrimonio quam fides, & proles. Alio modo poſſunt conſiderari fides, & proles, ſecundum quod ſunt in ſuis principiis; ut pro prole accipiatur intentio prolis, & pro fide debitum ſervandi fidem: ſine quibus etiam matrimonium eſſe non poteſt: quia hæc in matrimonio ex ipſa pactione coniugali cauſantur; ita quod ſi aliquid contrarium his exprimeretur in conſenſu, qui matrimonium facit, non eſſet verum matrimonium. Et ſic accipiendo fidem, & prolem, conſtat quod proles eſt eſſentialiſſimum in matrimonio, & ſecundo fides, & tertio ſacramentum; ſicut etiam homini eſt eſſentialius eſſe naturæ quam eſſe gratiæ, quamvis eſſe gratiæ ſit dignius.

Ad primum ergo dicendum, quod finis ſecundum intentionem eſt primum in re, ſed ſecundum conſecutionem eſt ultimum: & ſimiliter proles ſe habet inter matrimonii bona; & ideo quodammodo eſt principalius, & quodammodo non.

Ad ſecundum dicendum, quod ſacramentum, etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione ſuæ differentiæ: dicitur enim ſacramentum ex ſignificatione huius rei ſacræ determinatæ, quam matrimonium ſignificat.

Ad tertium dicendum, quod nuptiæ ſecundum Auguſtinum (Lib. de bono coniug. cap. IX.) ſunt bonum mortalium. Unde in reſurrectione *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matth. XXII. Et ideo vinculum matrimonii non ſe extendit ultra vitam, in qua contrahitur: & ideo dicitur inſeparabile, quia non poteſt in hac vita ſeparari, ſed per mortem ſive corporalem poſt carnalem coniunctionem, ſive ſpiritualem poſt ſpiritualem tantum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis conſenſus, qui facit matrimonium, non ſit perpetuus materialiter, ideſt quantum ad ſubſtantiam actus, quia ille actus ceſſat, & poteſt contrarius ſuccedere; tamen formaliter loquendo, eſt perpetuus, quia eſt de perpetuitate vinculi: alias non faceret matrimonium: non enim conſenſus ad tempus in aliquam matrimonium facit. Et dico formaliter, ſecundum quod actus accipit ſpeciem ab obiecto: & ſecundum hoc matrimonium ex conſenſu inſeparabilitatem accipit.

Ad quintum dicendum, quod in ſacramentis in quibus imprimitur character, traditur poteſtas ad actus ſpirituales, ſed in matrimonio ad actus corporales. Unde matrimonium ratione poteſtatis quam in ſe invicem coniuges accipiunt, convenit cum ſacramentis in quibus character imprimitur; & ex hoc habet inſeparabilitatem, ut Magiſter dicit (IV. diſt. XXXI.) ſed differt ab eis, inquantum poteſtas illa eſt ad actus corporales: & propter hoc non imprimit characterem ſpiritualem.

ARTICULUS IV. 202

Utrum actus matrimonii excuſetur per bona prædicta.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod actus matrimonii non poſſit excuſari per bona prædicta, ut non ſit omnino peccatum. Quia quicumque ſuſtinet damnum maioris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinate ſuſtinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipſo actu coniugali, eſt maius quam hæc tria coniugii bona. Ergo prædicta bona non ſufficiunt ad excuſandum coniugalem concubitum.

2. Præterea. Si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum: quia una circumſtantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipſum bonum. Sed actus coniugalis ſecundum ſe eſt malus; alias excuſatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adiuncta non poſſunt ipſum bonum facere.

3. Præterea. Ubicumque eſt immoderatio paſſionis, ibi eſt vitium in moribus. Sed bona matrimonii non poſſunt efficere quin delectatio illius actus ſit immoderata. Er-

Digitized by Google

Ergo non poſſunt excuſare quin ſit peccatum.

4. Præterea. Verecundia non eſt niſi de turpi actu ſecundum Damaſcenum (Lib. II. orth. Fid. cap. xv.) Sed bona matrimonii non tollunt erubeſcentiam ab illo actu. Ergo non poſſunt excuſare quin ſit peccatum.

Sed contra. Concubitus coniugalis non differt a fornicatione niſi per bona matrimonii. Si ergo hæc non ſufficerent excuſare ipſum, tunc matrimonium ſemper illicitum remaneret: quod eſt contra id quod habitum eſt ſupra (quæſt. xli. art. 3.)

Præterea. Bona matrimonii ſe habent ad actum eius ſicut circumſtantiæ debitæ, ſicut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. ad 4.) Sed circumſtantiæ tales ſufficienter faciunt quod actus aliquis non ſit malus. Ergo & hæc bona poſſunt excuſare matrimonium, ut nullo modo ſit peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis actus dicitur excuſari dupliciter. Uno modo ex parte facientis, quod non imputetur facienti in culpam, quamvis ſit malus, vel ſaltem non in tantam culpam; ſicut ignorantia dicitur excuſare peccatum in toto, vel in parte. Alio modo dicitur excuſari actus ex parte ſui, ita ſcilicet quod non ſit malus: & hoc modo prædicta bona dicuntur excuſare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quod non ſit malus in genere moris, & quod ſit bonus: quia non eſt aliquis actus indifferens, ut in ſecundo Libro dictum eſt (diſt. xl. quæſt. 1. art. 5.) Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter. Uno modo bonitate virtutis: & ſic habet actus quod ſit bonus ex his quæ ipſum in medio ponunt: & hoc faciunt in actu matrimonii fides, & proles, ut ex dictis patet (art. 2. hu. quæſt.) Alio modo bonitate ſacramenti, ſecundum quod actus non ſolum bonus, ſed etiam ſanctus dicitur: & hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indiviſibilitate coniunctionis, ſecundum quam ſignificat coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam. Et ſic patet quod prædicta bona ſufficienter actum matrimonii excuſant.

Ad primum ergo dicendum, quod per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantum ad habitum, ſed ſolum quantum ad actum. Nec eſt inconveniens quod quandoque aliquis actus qui eſt melior ſecundum genus ſuum, interrumpatur pro aliquo minus bono actu: hoc enim ſine peccato fieri poteſt; ſicut patet in eo qui ab actu contemplationis ceſſat, ut interdum actioni vacet.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procederet, ſi malum quod inſeparabiliter comitatur concubitum, eſſet malum culpæ. Nunc autem non eſt malum culpæ, ſed pœnæ tantum, quæ eſt inobedientia concupiſcentiæ ad rationem. Et ideo (a) non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod ſuperabundantia paſſionis, quæ facit vitium, non attenditur ſecundum quantitativam ipſius intenſionem, ſed ſecundum proportionem ipſius ad rationem. Unde tunc ſolum paſſio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis ſit intenſiſſima ſecundum quantitatem, non tamen excedit limites ſibi a ratione præfixos ante principium ſuum, quamvis in ipſa delectatione ratio eos ordinare non poſſit.

Ad quartum dicendum, quod turpitudo illa quæ ſemper eſt in actu matrimoniali, & erubeſcentiam facit, eſt turpitudo pœnæ, & non culpæ: quia de quolibet defectu homo naturaliter erubeſcit.

ARTICULUS V. 203

Utrum actus matrimonialis excuſari poſſit ſine bonis matrimonii.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis excuſari poſſit etiam ſine bonis matrimonii. Qui enim a natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere: quia bona matrimonii pertinent ad gratiam, vel virtutem. Sed quando aliquis ſolo appetitu naturali movetur ad actum prædictum, non videtur eſſe peccatum: quia nullum naturale eſt malum, cum malum ſit *præter naturam, & præter ordinem*, ut Dionyſius dicit (cap. iv. de div. Nom. part. iv. lect. 22.) Ergo actus matrimonialis excuſari poteſt etiam ſine bonis matrimonii.

2. Præterea. Ille qui utitur coniuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur; quia

(a) *Al.* rationem ſequitur.

quia ad hoc eſt matrimonium conceſſum humanæ infirmitati, ut fornicatio vitetur, ut patet I. Corinth. VII. Ergo etiam ſine bonis matrimonii poteſt actus eius excuſari.

3. Præterea. Ille qui utitur re ſua ad libitum, non facit contra iuſtitiam; & ſic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, & e contrario. Ergo ſi ſe invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur eſſe peccatum: & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Illud quod eſt bonum ex genere, non efficitur malum, niſi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonialis, quo quis cognoſcit ſuam, eſt ex genere bonus. Ergo non poteſt eſſe malus, niſi mala intentione fiat. Sed poteſt bona intentione fieri, etiamſi non intendat aliquod bonum matrimonii; puta cum quis ſalutem corporalem per hoc intendit ſervare, aut conſequi. Ergo videtur quod etiam ſine matrimonii bonis actus ille poſſit excuſari.

Sed contra. Remota cauſa, removetur effectus. Sed cauſa honeſtatis actus matrimonialis ſunt matrimonii bona. Ergo ſine eis non poteſt actus matrimonialis excuſari.

Præterea. Non diff[illegible] actus prædictus ab actu fornicario ni[illegible] prædictis bonis. Sed concubitus fornic[illegible] ſemper eſt malus. Ergo ſi non exc[illegible]r prædictis bonis, etiam matrimonialis actus ſemper erit malus.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut bona matrimonii, ſecundum quod ſunt in habitu, faciunt matrimonium honeſtum, & ſanctum; ita etiam ſecundum quod ſunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honeſtum, quantum ad illa duo bona matrimonii quæ ipſius actum reſpiciunt. Unde quando coniuges conveniunt cauſa prolis procreandæ, vel ut ſibi invicem debitum reddant, quod ad fidem pertinet, totaliter excuſantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad uſum matrimonii, ſed ad eſſentiam ipſius, ut dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) unde facit ipſum matrimonium honeſtum, non autem actum eius, ut per hoc actus eius abſque peccato reddatur, quia cauſa alicuius ſignificationis conveniunt. Et ideo duobus ſolis modis coniuges abſque omni peccato conveniunt, ſcilicet cauſa procreandæ prolis, & debiti reddendi: alias autem ſemper eſt ibi peccatum, ad minus veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod proles, prout eſt bonum ſacramenti, addit ſupra prolem, prout eſt bonum intentum a natura. Natura enim intendit prolem, prout in ipſa ſalvatur bonum ſpeciei; ſed in prole, ſecundum quod eſt bonum ſacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles ſuſcepta ulterius ordinetur in Deum. Et ideo oportet quod intentio naturæ, quæ prolem intendit, referatur actu, vel habitu ad intentionem prolis, prout eſt bonum ſacramenti: alias ſtaretur in creatura; quod ſine peccato eſſe non poteſt. Et ideo quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excuſatur a peccato omnino, niſi inquantum motus naturæ ordinatur actu, vel habitu ulterius ad prolem, ſecundum quod eſt bonum ſacramenti: nec tamen ſequitur quod motus naturæ ſit malus, ſed quod ſit imperfectus, niſi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in coniuge, non eſt aliquod peccatum: quia hæc eſt quædam redditio debiti, quæ ad bonum fidei pertinet. Sed ſi intendat vitare fornicationem in ſe, ſic eſt ibi aliqua ſuperfluitas: & ſecundum hoc eſt peccatum veniale: nec ad hoc eſt matrimonium inſtitutum, niſi ſecundum indulgentiam, quæ eſt de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod una debita circumſtantia non ſufficit ad hoc quod actus ſit bonus. Et ideo non oportet quod qualitercumque quis re ſua utatur, uſus ſit bonus; ſed quando utitur re ſua, ut debet, ſecundum omnes circumſtantias.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intendere ſanitatis conſervationem non ſit per ſe malum; tamen hæc intentio efficitur mala, ſi ex aliquo ſanitas intendatur quod non eſt ad hoc de ſe ordinatum; ſicut qui ex ſacramento baptiſmi tantum ſalutem corporalem quæreret: ſimiliter etiam eſt in propoſito in actu matrimonii.

ARTICULUS VI. 204

Utrum cognoſcens uxorem, non intendens aliquod bonum matrimonii, ſed ſolam delectationem, mortaliter peccet.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod quandocumque aliquis uxorem cognoſcit, non intendens aliquod bonum matrimonii, ſed ſolam delectationem, mortaliter peccet. Quia, ſicut Hieronymus dicit (ſup. illud Epheſ. v. *Viri diligite*) & habetur in littera (IV. diſt. xxxi.) *voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandæ ſunt*. Sed non dicitur eſſe damnabile niſi peccatum mortale. Ergo cognoſcere uxorem propter voluptatem ſolam eſt ſemper peccatum mortale.

2. Præterea. Conſenſus in delectationem eſt peccatum mortale, ut in ſecundo Lib. dictum eſt (diſt. xxiv. quæſt. iii. art. 4 & 1. 2. quæſt. lxxiv. art. 8.) Sed quicumque cognoſcit uxorem ſuam cauſa delectationis, conſentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea. Quicumque uſum creaturæ non refert in Deum, creatura fruitur: quod eſt peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter ſolam delectationem utitur, hunc uſum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea. Nullus debet excommunicari niſi pro peccato mortali. Sed aliquis uxorem ſola libidine cognoſcens ab introitu Eccleſiæ arcetur, ut in littera dicitur (loc. cit. ex Greg. Lib. XII. epiſt. xxxi.) quaſi ſit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed contra eſt quod ſecundum Auguſtinum (Lib. II. cont. Iulian. cap. x. a princ. & Lib. de 10. chordis cap. xi. a med. & ſerm. xli. de Sanctis parum a princ.) talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur, *Pater noſter &c.* ut habetur in littera (loc. cit.) Sed talia non ſunt peccata mortalia. Ergo &c.

Præterea. Qui cibo utitur ad delectationem tantum, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantum cauſa libidinis ſatiandæ.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod quandocumque ad actum coniugalem libido principaliter movet, eſt peccatum mortale; ſed quando movet ex latere, tunc eſt peccatum veniale; quando autem omnino delectationem deſpicit, & diſplicet ei, tunc eſt omnino ſine veniali peccato: ut ſic delectationem in iſto actu quærere ſit peccatum mortale, delectationem oblatam acceptare ſit peccatum veniale, ſed eam odire ſit perfectionis. Sed hoc non poteſt eſſe: quia ſecundum Philoſophum in X. Ethic. (cap. iii. & iv.) idem iudicium eſt de delectatione, & operatione: quia operationis bonæ eſt delectatio bona, & malæ mala. Unde cum actus matrimonialis non ſit per ſe malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale ſemper.

Et ideo dicendum, quod ſi delectatio quæratur ultra honeſtatem matrimonii, ut ſcilicet aliquis in coniuge non attendat quod coniux eſt, ſed ſolum quod mulier, paratus idem facere cum ea, ſi non eſſet coniux, eſt peccatum mortale: & ideo talis dicitur ardentior amator uxoris, quia ſcilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæratur delectatio intra limites matrimonii, ut ſcilicet talis delectatio in alia non quæreretur quam in coniuge, ſic eſt veniale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc voluptates meretr[illegible]as vir in uxore quærit, quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet.

Ad ſecundum dicendum, quod conſenſus in delectationem concubitus, qui eſt peccatum mortale, eſt peccatum mortale; non autem talis eſt delectatio matrimonialis actus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis delectationem non referat actu in Deum; non tamen ponit in ea ultimum voluntatis finem: alias eam ubicumque indifferenter quæreret. Et ideo non oportet quod creatura fruatur; ſed utitur creatura actu propter ſe, ſe autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad quartum dicendum, quod hoc non dicitur propter hoc quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur; ſed quia ſpiritualibus ſe reddit inhabilem, propter hoc quod efficitur in actu illo totus caro.

Digitized by Google

QUAESTIO L.

De impedimentis matrimonii in generali,

unico articulo abſoluta.

DEinde conſiderandum eſt de impedimentis matrimonii. Primo in generali. Secundo in ſpeciali.

ARTICULUS UNICUS. 205

Utrum matrimonio convenienter impedimenta aſſignentur.

S. Thom. IV. diſt. XXXIV. quaeſt. unic. art. 4.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod matrimonio inconvenienter impedimenta aſſignentur. Matrimonium enim quoddam ſacramentum eſt contra alia diviſum. Sed aliis non aſſignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio aſſignari debent.

2 Praeterea. Quanto aliquid eſt minus perfectum, tanto paucioribus modis impediri poteſt. Sed matrimonium inter alia ſacramenta eſt minus perfectum. Ergo vel nulla, vel pauciſſima impedimenta ei aſſignari debent.

3. Praeterea. Ubicumque eſt morbus, ibi neceſſarium eſt remedium morbi. Sed concupiſcentia, in cuius remedium matrimonium eſt indultum, eſt in omnibus. Ergo non debet eſſe aliquod impedimentum quod aliquam perſonam penitus illegitimam faciat ad contrahendum.

4. Praeterea. Illegitimum dicitur quod eſt contra legem. Sed huiuſmodi impedimenta quae matrimonio aſſignantur, non ſunt contra legem naturae: quia non ſimiliter inveniuntur in quolibet ſtatu humani generis: plures enim gradus conſanguinitatis inveniuntur eſſe prohibiti uno tempore quam alio: lex autem humana non poteſt (ut videtur) matrimonio impedimenta praeſtare, quia matrimonium non eſt ex inſtitutione humana, ſed divina, ſicut & alia ſacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta aſſignari, quae faciant perſonas illegitimas ad contrahendum.

5. Praeterea. Legitimum, & illegitimum, per hoc quod eſt contra legem, vel non contra legem, differunt: inter quae non cadit medium; cum ſint oppoſita ſecundum affirmationem, & negationem. Ergo non poſſunt eſſe aliqua matrimonii impedimenta, quibus perſonae mediae inter legitimas, & illegitimas conſtituantur.

6. Praeterea. Coniunctio viri, & mulieris non eſt licita niſi in matrimonio. Sed omnis coniunctio illicita dirimi debet. Ergo ſi aliquid matrimonium contrahendum impediat, hoc dirimet contractum de facto: & ſic non debent aliqua impedimenta matrimonio aſſignari quae impediant contrahendum, & non dirimant contractum.

7. Praeterea. Nullo impedimento poteſt a re aliqua removeri quod in definitione ipſius cadit. Sed indiviſibilitas cadit in definitione matrimonii. Ergo non poſſunt eſſe aliqua impedimenta quae matrimonium contractum dirimant.

8. Sed contra. Videtur quod debeant eſſe infinita matrimonii impedimenta. Quia matrimonium quoddam bonum eſt. Sed infinitis modis eſt defectus boni, ut dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nom. (p. IV. lect. 22.) Ergo infinita ſunt matrimonii impedimenta.

9. Praeterea. Impedimenta matrimonii accipiuntur ſecundum conditiones particularium perſonarum. Sed conditiones huiuſmodi ſunt infinitae. Ergo & matrimonii impedimenta.

Reſpondeo dicendum, quod in matrimonio ſunt quaedam quae ſunt de eſſentia matrimonii, & quaedam quae ſunt de ſolemnitate eius, ſicut & in aliis ſacramentis. Et quia remotis his quae ſunt de ſolemnitate eius, ſicut & in aliis ſacramentis, adhuc manet verum ſacramentum; ideo impedimenta quae contrariantur his quae ſunt de ſolemnitate huius ſacramenti, non efficiunt quin ſit verum matrimonium: & talia dicuntur impedire matrimonium contrahendum, ſed non dirimunt contractum; ſicut prohibitio Eccleſiae, & tempus feriatum. Unde verſus:

Eccleſiae vetitum, necnon tempus feriatum,
Impediunt fieri, permittunt iuncta teneri.

Impedimenta autem quae contrariantur his quae ſunt de eſſentia matrimonii, faciunt ut non ſit verum matrimonium: & ideo dicuntur non ſolum impedire contrahendum, ſed dirimere iam contractum: quae his verſibus continentur:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,

Digitized by Google

Cultus diſparitas , vis , ordo , ligamen , honeſtas ,
Si ſis affinis ;, ſi forte coire nequibis ,
Hæc ſocianda vetant connubia , facta retractant .

Horum autem numerus ſic accipi poteſt. Poteſt enim matrimonium impediri aut ex patte contractus matrimonii, aut ex parte contrahentium . Si primo modo, cum contractus mattimonii fiat per voluntarium conſenſum, qui tollitur per ignorantiam, & per violentiam , erunt duo impedimenta matrimonii , ſcilicet *vis*, ideſt coactio, & *error* ex parte ignorantiæ. Et ideo de iſtis duobus impedimentis Magiſter determinavit , ubi agebatur de cauſa matrimonii . (IV. diſt. xxix. & xxx.) Nunc agit de impedimentis quæ accipiuntur ex parte perſonarum contrahentium , quæ ſic diſtinguuntur . Poteſt enim aliquis impediri a matrimonio contrahendo vel ſimpliciter , vel reſpectu alicuius perſonæ . Si ſimpliciter , ut cum nulla poſſit matrimonium contrahere, hoc non poteſt eſſe , niſi quia impeditur a matrimoniali actu . Quod quidem contingit dupiiciter . Primo quia non poteſt de facto , ſive quia omnino non poſſit; & ſic ponitur impedimentum *impotentia coeundi*: ſive quia non libere poſſit; & ſic ponitur impedimentum *ſervitutis conditio*. Secundo quia non licite poteſt; & hoc ſecundum quod ad continentiam obligatur : quod contingit dupliciter: vel quia obligatur ex officio ſuſcepto; & ſic eſt impedimentum *ordinis:* vel ex voto emiſſo ; & ſic impedit *votum*. Si autem impeditur aliquis a matrimonio non ſimpliciter, ſed reſpectu alicuius perſonæ, vel hoc eſt propter obligationem ad alteram perſonam ; ſicut qui uni matrimonio iunctus eſt, non poteſt alteri coniungi : & ſic eſt *ligamen matrimonii*: vel quia deficit proportio ad alteram perſonam; & hoc propter tria : primo quidem propter nimiam diſtantiam ad ipſam; & ſic eſt *diſparitas cultus:* ſecundo propter nimiam propinquitatem; & ſic ponitur triplex impedimentum , ſcilicet *cognatio* , deinde *affinitas* , quæ importat propinquitatem duarum perſonarum ratione tertiæ matrimonio iunctæ, & *publicæ honeſtatis iuſtitia*, in qua eſt propinquitas duarum perſonarum ratione tertiæ per ſponſalia iunctæ: tertio propter indebitam coniunctionem ad ipſam primo factam ; & ſic impedit *crimen adulterii* prius cum ipſa commiſſi.

Ad primum ergo dicendum , quod etiam alia ſacramenta impediri poſſunt , ſi aliquid quod ſit de eſſentia, vel ſolemnitate ſacramenti, ſubtrahatur, ut dictum eſt (in corp) Sed tamen magis matrimonio quam aliis ſacramentis impedimenta aſſignantur , propter tres rationes. Primo quia matrimonium conſiſtit in duobus: & ideo pluribus modis poteſt impediri quam alia ſacramenta, quæ uni perſonæ competunt ſingulariter. Secundo quia matrimonium habet in nobis cauſam, & in Deo; ſed alia quædam ſacramenta ſolum in Deo. Unde & pœnitentiæ, quæ habet cauſam in nobis aliquo modo , Magiſter ſupra (IV. diſt. xvi.) quædam impedimenta aſſignavit , ut hypocriſin, ludos, & huiuſmodi. Tertio quia de aliis ſacramentis eſt præceptum, vel conſilium, ſicut de bonis perfectioribus; ſed de matrimonio eſt indulgentia, ſicut de bono minus perfecto. Et ideo ut detur occaſio proficiendi in melius, plura impedimenta aſſignantur matrimonio quam aliis ſacramentis.

Ad ſecundum dicendum, quod perfectiora pluribus modis impediri poſſunt , inquantum ad ea plura requiruntur. Si autem ſit aliqnod imperfectum , ad quod plura requiruntur , illud etiam habebit plura impedimenta: & ſic eſt de mattimonio .

Ad tertium dicendum, quod ratio illa ptocederet , ſi non eſſent talia remedia quibus etiam poſſet efficacius morbo concupiſcentiæ ſubveniri : quod falſum eſt .

Ad quartum dicendum , quod perſonæ illegitimæ ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quod ſunr contra legem, qua matrimonium ſtatuitur. Matrimonium autem, inquantum eſt in officium naturæ , ſtatuitur lege naturæ ; inquantum eſt ſacramentum , ſtatuitur iure divino ; inquantum eſt in officium communitatis, ſtatuitur lege civili . Et ideo ex qualibet dictarum legum poteſt aliqua perſona effici ad matrimonium contrahendum illegitima. Nec eſt ſimile de aliis ſacramentis, quæ ſunt ſacramenta tantum. Er quia lex naturalis ſecundum diverſos ſtatus recipit determinationes diverſas, & ius poſitivum etiam variatur ſecundum diverſas hominum conditiones in diverſis temporibus; ideo Magiſter (IV. diſt. xxxiv.) ponit in diverſis temporibus diverſas perſonas illegitimas fuiſſe .

Ad quintum dicendum , quod lex pot-
eſt

Digitized by Google

eſt aliquid prohibere vel univerſaliter, vel in parte, quantum ad aliquos caſus. Et ideo inter eſſe totaliter ſecundum legem, & eſſe totaliter contra legem, quæ ſunt contrarie oppoſita, & non ſecundum affirmationem, & negationem, cadit medium eſſe aliqualiter ſecundum legem, & aliqualiter contra legem. Et propter hoc ponuntur quædam perſonæ mediæ inter ſimpliciter legitimas, & inter ſimpliciter illegitimas.

Ad ſextum dicendum, quod illa impedimenta quæ non dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque contrahendum, non ut non fiat, ſed ut non licite fiat: & tamen ſi fiat, verum matrimonium contractum eſt, quamvis contrahens peccet: ſicut ſi aliquis conſecraret poſt comeſtionem, peccaret contra ſtatutum Eccleſiæ faciens; nihilominus verum ſacramentum perficeret, quia ieiunium conſecrantis non eſt de neceſſitate ſacramenti.

Ad ſeptimum dicendum, quod impedimenta prædicta non dicuntur dirimere matrimonium contractum, quaſi ſolventia verum matrimonium, quod rite contractum eſt; ſed quia ſolvunt matrimonium quod contractum eſt de facto, & non de iure. Unde ſi impedimentum aliquod matrimonio rite facto ſuperveniat, matrimonium ſolvere non valet.

Ad octavum dicendum, quod impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, ſunt infinita, ſicut & omnes cauſæ per accidens; ſed cauſæ corrumpentes aliquod bonum per ſe ſunt ordinatæ, & determinatæ, ſicut etiam cauſæ conſtituentes: quia cauſæ deſtructionis, & conſtructionis alicuius rei ſunt oppoſitæ, vel eædem contrario modo ſumptæ.

Ad nonum dicendum, quod conditiones particularium perſonarum in ſingulari ſunt infinitæ, ſed in generali poſſunt reduci ad certum numerum; ſicut in medicina patet, & in omnibus artibus operativis, (a) quæ particularium, in quibus eſt actus, conditiones conſiderant.

QUAESTIO LI.

De impedimento erroris,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de impedimentis matrimonii in ſpeciali: & primo de impedimento erroris.

Circa quod quæruntur duo.

Primo, utrum error de ſui natura matrimonium impediat.

Secundo, quis error.

ARTICULUS I. 206

Utrum error convenienter ponatur impedimentum matrimonii.

S.Th. IV. diſt. xxx. *quæſt.* 1. *ar.* 1. & 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod error non debeat poni matrimonii impedimentum per ſe. Conſenſus enim, qui eſt cauſa efficiens matrimonii, impeditur, ſicut & voluntarium. Sed voluntarium ſecundum Philoſophum in III. Eth. (cap. 1.) poteſt impediri per ignorantiam, quæ non eſt idem quod error: quia ignorantia nullam cognitionem ponit, ſed error ponit: eo quod *approbare falſa pro veris ſit error*, ſecundum Auguſtinum (Lib. IX. de Trinit. cap. XI.) Ergo non debuit hic poni impedimentum matrimonii error, ſed magis ignorantia.

2. Præterea. Quod de ſui natura poteſt impedire matrimonium, habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non eſt huiuſmodi. Ergo error de ſui natura non impedit matrimonium.

3. Præterea. Sicut conſenſus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptiſmum. Sed ſi aliquis baptizat Ioannem, & credit baptizare Petrum, nihilominus Ioannes vere baptizatus eſt. Ergo error non excludit matrimonium.

4. Præterea. Inter Liam, & Iacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

Sed contra eſt quod in Digeſtis (l. *Si per errorem* ff. de iuriſdict. omn. iudic.) dicitur: *Quid tam contrarium eſt conſenſui quam error?* Sed conſenſus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

(a) *Ita paſſim. Al.* quæ ſunt particularium: in quibus & actus conſiderantur, & conditiones.

Præterea. Conſenſus aliquid voluntarium nominat. Sed error impedit voluntarium: quia *voluntarium*, ſecundum Philoſophum (Lib. III. Ethic. cap. 1.) & Gregorium Nyſſenum (vel Nemeſ. Lib. de nat. hom cap. xxx.) & Damaſcenum Lib. II orth. Fid. (cap. xxiv. ante med.) *eſt cuius principium eſt in aliquo ſciente ſingularia, inquibus eſt actus:* quod erranti non competit. Ergo error matrimonium impedit.

Reſpondeo dicendum, quod quidquid impedit cauſam, de ſui natura impedit & effectum ſimiliter. Conſenſus autem eſt cauſa matrimonii, ut dictum eſt (quæſt. xlv. art. 1.) Et ideo quod evacuat conſenſum, evacuat matrimonium. Conſenſus autem voluntatis eſt actus, qui præſupponit actum intellectus. Deficiente autem primo, neceſſe eſt defectum contingere in ſecundo. Et ideo quando error cognitionem impedit, ſequitur etiam in ipſo conſenſu defectus, & per conſequens in matrimonio. Et ſic error de iure naturali habet quod evacuet matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia differt, ſimpliciter loquendo, ab errore: quia ignorantia de ſui ratione non importat aliquem cognitionis actum; ſed error ponit iudicium rationis perverſum de aliquo. Tamen quantum ad hoc quod eſt impedire voluntarium, non differt, utrum dicatur ignorantia, vel error: quia nulla ignorantia poteſt impedire voluntarium, niſi quæ habet errorem adiunctum, eo quod actus voluntatis præſupponit æſtimationem, ſive iudicium de aliquo, in quod fertur: unde ſi eſt ibi ignorantia, oportet ibi eſſe errorem. Et ideo etiam ponitur error quaſi cauſa proxima.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis error non contrarietur ſecundum ſe matrimonio, contrariatur ei tamen quantum ad cauſam ſuam.

Ad tertium dicendum, quod character baptiſmi non cauſatur ex intentione baptizantis directe, ſed ex elemento materiali exterius adhibito: intentio autem operatur ſolum ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum coniugale ex ipſo conſenſu cauſatur directe. Et ideo non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Magiſter xxx. diſt. IV. Sent. dicit, matrimonium quod fuit inter Liam & Iacob, non fuit perfectum ex ipſo concubitu, qui ex errore contigit, ſed ex conſenſu qui poſtmodum acceſſit; tamen uterque a peccato excuſatur, ut patet in eadem diſtinctione.

ARTICULUS II. 207

Utrum omnis error matrimonium impediat.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod omnis error matrimonium impediat, & non ſolum error conditionis, aut perſonæ, ut in littera dicitur (IV. diſt. xxx.) Quia quod convenit alicui ſecundum ſe, convenit ei ſecundum totum ſuum ambitum. Sed error de ſui natura habet quod matrimonium impediat, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo omnis error matrimonium impedit.

2. Præterea. Si error, inquantum huiuſmodi, matrimonium impedit, maior error magis debet impedire. Sed maior eſt error fidei, qui eſt in hæreticis non credentibus hoc ſacramentum, quam error perſonæ. Ergo magis debet impedire quam error perſonæ.

3. Præterea. Error non evacuat matrimonium, niſi inquantum tollit voluntarium. Sed ignorantia cuiuslibet circumſtantiæ voluntarium tollit, ut patet in III. Ethic. (cap. 1.) Ergo non ſolum error conditionis, & perſonæ matrimonium impediunt.

4. Præterea. Sicut conditio ſervitutis aliquod accidens eſt annexum perſonæ, ita qualitas corporis, aut animæ. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo eadem ratione error qualitatis, aut fortunæ.

5. Præterea. Sicut ad conditionem perſonæ pertinet ſervitus, & libertas, ita nobilitas, vel ignobilitas, aut dignitas ſtatus, & privatio eius. Sed error conditionis ſervitutis impedit matrimonium. Ergo & error aliorum dictorum.

6. Præterea. Sicut conditio ſervitutis impedit, ita etiam diſparitas cultus, & impotentia coeundi, ut infra dicetur (quæſt. lii. art. 2. & quæſt. lviii. art. 1. & quæſt. lix. art. 1.) Ergo ſicut error conditionis ponitur matrimonii impedimentum, ita error circa alia huiuſmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

7. Sed contra. Videtur quod nec error perſonæ matrimonium impediat. Quia ſicut emptio eſt quidam contractus, ita etiam matrimonium. Sed in emptione, & venditione ſi detur aurum

æqui-

Digitized by Google

æquivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, ſi pro una muliere alia accipiatur.

8. Præterea. Poteſt contingere quod per multos annos iſto errore detineantur, & alios, & filias generent ſimul. Sed grave eſſet dicere, quod tunc eſſent dividendi. Ergo primus error non fruſtravit matrimonium.

9. Præterea. Poteſt contingere quod frater viri, in quem ſe conſentire credit mulier, offeratur ei, & cum eo commiſceatur carnaliter: & tunc videtur quod non poſſit redire ad illum in quem conſentire ſe credidit, ſed debeat ſtare cum fratre eius: & ſic error perſonæ non impedit matrimonium.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut error ex hoc quod involuntarium cauſat, habet excuſare peccatum, ita habet quod matrimonium impediat ex eodem. Error autem non excuſat a peccato, niſi ſit illius circumſtantiæ cuius appoſitio, vel remotio faciat differentiam liciti, & illiciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum eſſe, non excuſatur a toto, quamvis forte a tanto; ſed ſi credat quis percutere filium cauſa diſciplinæ, & percutiat patrem, excuſatur a toto, adhibita debita diligentia. Unde oportet quod error qui matrimonium impedit, ſit alicuius eorum quæ ſunt de eſſentia matrimonii. Duo autem includit ipſum matrimonium, ſcilicet perſonas duas quæ coniunguntur, & mutuam poteſtatem in invicem, in qua matrimonium conſiſtit. Primum autem tollitur per errorem perſonæ; ſecundum per errorem conditionis: quia ſervus non poteſt poteſtatem ſui corporis libere alteri tradere ſine conſenſu ſui domini. Et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, & non alii.

Ad primum ergo dicendum, quod error non habet ex natura generis quod impediat matrimonium, ſed ex natura differentiæ adiunctæ, prout ſcilicet eſt error alicuius eorum quæ ſunt de eſſentia matrimonii.

Ad ſecundum dicendum, quod error fidei de matrimonio eſt circa ea quæ ſunt matrimonium conſequentia; ſicut an ſit ſacramentum, vel an ſit licitum. Et ideo talis error matrimonium non impedit, ſicut nec error circa baptiſmum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat recipere quod Eccleſia dat, quamvis credat nihil eſſe.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circumſtantiæ ignorantia cauſat involuntarium, quod excuſat peccatum, ut dictum eſt (in corp. & art. præc.) & propter hoc ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod diverſitas fortunæ non variat aliquid eorum quæ ſunt de eſſentia matrimonii, nec diverſitas qualitatis, ſicut facit conditio ſervitutis. Et ideo ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod error nobilitatis, inquantum huiuſmodi, non evacuat matrimonium, eadem ratione qua nec error qualitatis. Sed ſi error nobilitatis, vel dignitatis redundat in errorem perſonæ, tunc impedit matrimonium. Unde ſi conſenſus mulieris feratur in iſtam perſonam directe, error nobilitatis ipſius non impedit matrimonium; ſi autem directe intendit conſentire in filium Regis, quicumque ſit ille, tunc ſi alius præſentetur ei quam filius Regis, eſt error perſonæ; & impedietur matrimonium.

Ad ſextum dicendum, quod error etiam aliorum impedimentorum matrimonii, quantum ad ea quæ faciunt perſonas illegitimas, impedit matrimonium. Sed ideo de errore illorum non fecit mentionem, quia illa impediunt matrimonium, ſive cum errore ſint, ſive ſine errore; ut ſi aliqua contrahat cum ſubdiacono, ſive ſciat, ſive neſciat, non eſt matrimonium. Sed conditio ſervitutis non impedit, ſi ſervitus ſciatur. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſeptimum dicendum, quod pecunia in contractibus accipitur quaſi menſura aliarum rerum, ut patet in V. Ethic. (cap. v. cir. med.) & non quaſi propter ſe quæſita. Et ideo ſi non detur illa pecunia quæ creditur, ſed alia æquivalens, nihil obeſt contractui. Sed ſi in re quæſita propter ſe eſſet error, impediretur contractus; ſicut ſi alicui venderetur aſinus pro equo. Et ſimiliter eſt in propoſito.

Ad octavum dicendum, quod quantumcumque fuerit cum ea, niſi de novo conſentire velit, non eſt matrimonium.

Ad nonum dicendum, quod ſi ante non conſenſerat in fratrem eius, poteſt eum quem per errorem accepit, retinere; nec poteſt ad fratrem eius redire, præcipue ſi ſit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem conſenſerat in primum per verba de præſenti, non poteſt ſecundum

dum habere, primo vivente; ſed poteſt (a) vel ſecundum relinquere, vel ad primum redire: & ignorantia facti excuſat peccatum; ſicut excuſaretur, ſi poſt conſummatum matrimonium a conſanguineo viri ſui fraudulenter cognoſceretur, quia fraus alterius non debet ſibi praeiudicare.

QUAESTIO LII.

De impedimento conditionis ſervitutis, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de impedimento conditionis ſervitutis.

Circa quod quæruntur quatuor.

Primo, utrum conditio ſervitutis matrimonium impediat.

Secundo, utrum ſervus ſine conſenſu domini poſſit matrimonium contrahere.

Tertio, utrum aliquis, poſtquam uxoratus eſt, poſſit ſe ſervum facere ſine conſenſu uxoris.

Quarto, utrum filii debeant ſequi conditionem patris, vel matris.

ARTICULUS I. 208

Utrum conditio ſervitutis impediat matrimonium.

S. Thom. IV. diſt. XXXVI. *quæſt. unic. art.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod conditio ſervitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium, niſi quod habet aliquam contrarietatem ad ipſum. Sed ſervitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium; alias inter ſervos non poſſent eſſe coniugia. Ergo ſervitus non impedit matrimonium.

2. Præterea. Illud quod eſt contra naturam, non poteſt impedire illud quod eſt ſecundum naturam. Sed ſervitus eſt contra naturam: quia, ſicut dicit Gregorius (in Paſtorali part. II. cap. VI.) *contra naturam eſt hominem homini velle dominari*: quod etiam patet ex hoc quod homini dictum eſt (Gen. I.) *Ut præſit piſcibus maris &c.* non autem *ut præſit homini*. Ergo non poteſt impedire matrimonium, quod eſt naturale.

3. Præterea. Si impediat, aut hoc eſt de iure naturali, aut de iure poſitivo. Sed non de iure naturali: quia ſecundum ius naturale omnes homines ſunt æquales, ut Gregorius dicit (loc. cit.) & in principio Digeſtorum (l. *Manumiſſiones* ff. de iuſt. & iure) dicitur, quod ſervitus non eſt de iure naturali: poſitivum etiam ius deſcendit a naturali, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) Ergo ſecundum ius nullum matrimonium ſervitus impedire poteſt.

4. Præterea. Illud quod impedit matrimonium, æqualiter impedit, ſive ſciatur, ſive ignoretur; ut patet de conſanguinitate. Sed ſervitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium. Ergo ſervitus, quantum in ſe eſt, non habet quod impediat matrimonium. Et ita non deberet poni per ſe matrimonii impedimentum ab aliis diſtinctum.

5. Præterea. Sicut contingit eſſe errorem circa ſervitutem, ut putetur liber qui ſervus eſt; ita poteſt eſſe error de libertate, ut putetur ſervus qui eſt liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec ſervitus deberet poni.

6. Præterea. Magis facit gravem ſocietatem matrimonii, & plus impedit prolis bonum morbus lepræ quam ſervitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec ſervitus debet poni.

Sed contra eſt quod Decretalis dicit de coniugio ſervorum (cap. *Ad noſtram*) quod *error conditionis impedit contrahendum matrimonium, & dirimit contractum*.

Præterea. Matrimonum eſt de bonis per ſe expetendis, inquantum habet honeſtatem. Sed ſervitus eſt de per ſe fugiendis. Ergo matrimonium, & ſervitus ſunt contraria; & ſic ſervitus matrimonium impedit.

Reſpondeo dicendum, quod in matrimonii contractu obligatur unus coniugum alteri ad debitum reddendum. Et ideo ſi ille qui ſe obligat, eſt impotens ad ſolvendum, ignorantia huiuſmodi impotentiæ in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad ſolvendum debitum, ut omnino non poſſit ſolvere; ita per ſervitutem, ut libere debitum reddere non poſſit. Et ideo ſicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem ſi ſciatur; ita conditio ſervitutis ignorata impedit matrimonium, non autem ſervitus ſcita.

Ad primum ergo dicendum, quod ſervitus

(a) *Ita reſtituendum cenſuit Nicolaius, optime. Al.* vel ſecundum.

Digitized by Google

vitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non poteſt libere exequi; & quantum ad bonum prolis, quæ peioris conditionis efficitur ex ſervitute parentis. Sed quia quilibet poteſt in eo quod ſibi debetur, ſponte detrimentum aliquod ſubire, ideo ſi alter coniugum ſcit alterius ſervitutem, nihilominus tenet matrimonium. Similiter etiam quia in matrimonio eſt æqualis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non poteſt aliquis requirere maiorem obligationem ex parte alterius quam ipſe poſſit facere. Et propter hoc etiam ſi ſervus contrahit cum ancilla, quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et ſic patet quod ſervitus non impedit matrimonium, niſi quando eſt ignorata ab alio coniuge, etſi ille ſit liberæ conditionis. Et ideo nihil prohibet inter ſervos eſſe coniugia, vel etiam inter liberum & ancillam.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe contra naturam quantum ad primam intentionem ipſius, quod non eſt contra naturam quantum ad ſecundam intentionem eius; ſicut omnis corruptio, & defectus, & ſenium eſt contra naturam, ut dicitur in II. de cælo (tex. 37.) quia natura intendit eſſe, & perfectionem; non tamen eſt contra ſecundam intentionem naturæ, quia ex quo natura non poteſt conſervare eſſe in uno, conſervat in altero, quod generatur ex corruptione alterius: & quando natura non poteſt perducere ad maiorem perfectionem, inducit ad minorem; ſicut quando non poteſt facere maſculum, facit feminam, quæ eſt mas occaſionatus, ut dicitur in X. de animalib. (ſeu Lib. II. de generat. animal. cap. III. ad fi.) Similiter etiam dico, quod ſervitus eſt contra primam intentionem naturæ; ſed non eſt contra ſecundam. Quia naturalis ratio ad hoc inclinat, & hoc appetit natura ut quilibet ſit bonus. Sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato pœnam reportet: & ſic ſervitus in pœnam peccati introducta eſt. Nec eſt inconveniens, aliquid naturale per hoc quod eſt contra naturam hoc modo, impediri: ſic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quæ eſt contra naturam modo prædicto.

Ad tertium dicendum, quod ius naturale dictat quod pœna ſit pro culpa infligenda, & quod nullus ſine culpa puniri debeat; ſed determinare pœnam ſecundum conditionem perſonæ, & culpæ, eſt iuris poſitivi. Et ideo ſervitus, quæ eſt quædam pœna determinata, eſt de iure poſitivo, & a naturali proficiſcitur, ſicut determinatum ab indeterminato: & eodem iure poſitivo determinante eſt factum quod ſervitus ignorata matrimonium impediat, ne aliquis ſine culpa puniatur: eſt enim quædam pœna uxoris quod habeat virum ſervum, & e converſo.

Ad quartum dicendum, quod aliqua impedimenta ſunt quæ faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas noſtra non facit licitum aliquid, vel illicitum, ſed lex, cui voluntas ſubdi debet; ideo ignorantia talis impedimenti, quæ voluntarium tollit, vel ſcientia, nihil facit ad hoc quod matrimonium teneat, vel non teneat: & tale impedimentum eſt affinitas, vel votum, & cetera huiuſmodi. Quædam autem impedimenta ſunt quæ faciunt matrimonium inefficax ad ſolutionem debiti. Et quia in voluntate noſtra conſiſtit debitum nobis relaxare; ideo talia impedimenta, ſi ſunt cognita, matrimonium non tollunt, ſed ſolum quando ignorantia voluntarium excludit. Et tale impedimentum eſt ſervitus, & impotentia coeundi. Et quia etiam de ſe habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur ſpecialia impedimenta præter errorem. Non autem perſonæ variatio ponitur ſpeciale impedimentum præter errorem: quia perſona alia ſubintroducta non habet rationem impedimenti, niſi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum, quod libertas non impedit matrimonii actum: unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad ſextum dicendum, quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum ſuum, quia leproſi debitum reddere poſſunt libere, quamvis aliqua gravamina matrimoniis inferant quantum ad ſecundos effectus. Et ideo non impedit matrimonium, ſicut ſervitus.

ARTICULUS II. 209

Utrum ſervus matrimonium contrahere poſſit ſine conſenſu domini.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſervus matrimonium contrahere non poſſit ſine conſenſu domini. Nul-

Digitized by Google

Nullus enim poteſt alicui dare quod eſt alterius, ſine conſenſu ipſius. Sed ſervus eſt res domini. Ergo non poteſt contrahendo matrimonium dare poteſtatem corporis ſui uxori ſine conſenſu domini.

2. Præterea. Servus tenetur domino ſuo obedire. Sed dominus poteſt ei præcipere quod in matrimonium non conſentiat. Ergo ſine conſenſu eius non poteſt matrimonium contrahere.

3. Præterea. Poſt contractum matrimonium ſervus tenetur reddere debitum uxori, etiam ex præcepto iuris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, poteſt dominus aliquod ſervitium ſervo imponere, quod facere non poterit, ſi carnali copulæ vacare velit. Ergo ſi ſine conſenſu domini poſſet ſervus contrahere matrimonium, privaretur dominus ſervitio ſibi debito ſine culpa: quod eſſe non debet.

4. Præterea. Dominus poteſt vendere ſervum ſuum in extraneas regiones, quo uxor ſua non poterit eum ſequi, vel propter infirmitatem corporis, vel propter fidei periculum imminens; puta ſi vendatur infidelibus; vel etiam domino uxoris non permittente, ſi ſit ancilla: & ſic matrimonium diſſolvetur: quod eſt inconveniens. Ergo non poteſt ſervus ſine conſenſu domini matrimonium contrahere.

5. Præterea. Favorabilior eſt obligatio qua homo divinis obſequiis ſe mancipat, quam illa qua homo ſe uxori ſubiicit. Sed ſervus ſine conſenſu domini non poteſt religionem intrare, vel ad ordines promoveri. Ergo multo minus poteſt ſine eius conſenſu matrimonio iungi.

Sed contra. Galat. III. 28. *In Chriſto Ieſu non eſt ſervus, neque liber*. Ergo ad matrimonium contrahendum in fide Chriſti Ieſu eadem eſt libertas liberis, & ſervis.

Præterea, Servitus eſt de iure poſitivo. Sed matrimonium eſt de iure naturali, & divino. Cum ergo ius poſitivum non præiudicet iuri naturali, aut divino, videtur quod ſervus abſque domini conſenſu matrimonium contrahere poſſit.

Reſpondeo dicendum, quod ius poſitivum, ut dictum eſt (art. præc. ad 3) progreditur a iure naturali. Et ideo ſervitus quæ eſt de iure poſitivo, non poteſt præiudicare his quæ ſunt de iure naturali. Sicut autem appetitus naturæ eſt ad conſervationem individui, ita eſt ad conſervationem ſpeciei per generationem. Unde ſicut ſervus non ſubditur domino, quin libere poſſit comedere, & dormire, & alia huiuſmodi facere, quæ ad neceſſitatem corporis pertinent, ſine quibus natura conſervari non poteſt; ita non ſubditur ei quantum ad hoc quod non poſſit libere matrimonium contrahere, etiam domino neſciente, aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum, quod ſervus eſt res domini quantum ad ea quæ naturalibus ſuperadduntur; ſed quantum ad naturalia omnes ſunt pares. Unde in his quæ ad actus naturales pertinent, ſervus poteſt alteri, invito domino, ſui corporis poteſtatem per matrimonium præbere.

Ad ſecundum dicendum, quod ſervus domino ſuo tenetur obedire in his quæ dominus licite poteſt præcipere. Sicut autem licite non poteſt dominus præcipere ſervo quod non comedat, vel dormiat; ita etiam nec quod a matrimonio contrahendo abſtineat. Intereſt enim ad legislatorem, qualiter quilibet re ſua utatur. Et ideo ſi dominus præcipiat ſervo quod non contrahat matrimonium, ſervus non tenetur domino obedire.

Ad tertium dicendum, quod ſi ſervus, volente domino, matrimonium contraxerit, tunc debet prætermittere ſervitium domini imperantis, & reddere debitum uxori: quia per hoc quod dominus conceſſit ut matrimonium ſervus contraheret, intelligitur ei conceſſiſſe omnia quæ matrimonium requirit. Si autem matrimonium ignorante, vel contradicente domino eſt contractum, non tenetur reddere debitum, ſed potius domino obedire, ſi utrumque ſimul eſſe non poſſit. Sed tamen in his multa particularia conſiderari debent, ſicut etiam in omnibus humanis actibus, ſcilicet periculum caſtitatis imminens uxori, & impedimentum quod ex redditione debiti ſervitio imperato generatur, & alia huiuſmodi: quibus omnibus rite penſatis iudicari poterit, cui magis ſervus obedire teneatur, domino, vel uxori.

Ad quartum dicendum, quod in tali caſu dicitur, quod dominus cogendus eſt ne ſervum vendat taliter, quod faciat onera matrimonii graviora; præcipue cum non deſit facultas ubicumque ſervum ſuum vendendi iuſto pretio.

Ad quintum dicendum, quod per religionem, vel ordinis ſuſceptionem aliquis ob-

Digitized by Google

obligatur divinis obſequiis quantum ad totum tempus; ſed vir tenetur debitum reddere uxori non ſemper, ſed congruis temporibus. Et ideo non eſt ſimile.

Et præterea ille qui intrat religionem, vel ſuſcipit ordinem, obligat ſe ad aliqua opera quæ ſunt naturalibus ſuperaddita, in quibus dominus poteſtatem eius habet, & non in naturalibus, ad quæ obligat ſe per matrimonium. Unde poſſet continentiam vovere ſine conſenſu domini.

ARTICULUS III. 210

Utrum ſervitus matrimonio poſſit ſupervenire.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſervitus matrimonio non poſſit ſupervenire, ut vir ſe alteri in ſervum vendat. Quia quod in fraudem, & præiudicium alterius factum eſt, ratum non debet eſſe. Sed vir qui ſe in ſervum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, & ad minus in detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad ſervitutem inducendam.

2. Præterea. Duo favorabilia præiudicant uni non favorabili. Sed matrimonium, & libertas ſunt favorabilia, & repugnant ſervituti, quæ non eſt favorabilis in iure. Ergo talis ſervitus in matrimonio debet penitus annullari.

3. Præterea. In matrimonio vir, & uxor ad paria iudicantur. Sed uxor non poteſt ſe in ancillam dare, nolente marito. Ergo nec vir, nolente uxore.

4. Præterea. Illud quod impedit rei generationem in naturalibus, deſtruit etiam rem generatam. Sed ſervitus viri, neſciente uxore, impedit matrimonii actum, antequam fiat. Ergo ſi poſſet matrimonio ſupervenire, deſtrueret matrimonium: quod eſt inconveniens.

Sed contra. Quilibet poteſt dare alteri quod ſuum eſt. Sed vir eſt ſui iuris, cum ſit liber. Ergo poteſt dare ius ſuum alteri.

Præterea. Servus poteſt nolente domino uxorem ducere, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo eadem ratione vir poteſt domino ſe ſubiicere, nolente uxore.

Reſpondeo dicendum, quod vir ſubditur uxori ſolum in his quæ ad actum naturæ pertinent, in quibus ſunt æquales, ad quæ ſervitutis ſubiectio ſe non extendit. Et ideo vir, nolente uxore, poteſt ſe alteri in ſervum dare; non tamen ex hoc matrimonium diſſolvetur: quia nullum impedimentum matrimonio ſuperveniens poteſt diſſolvere ipſum, ut dictum eſt (quæſt. 1. art. 1. ad 7.)

Ad primum ergo dicendum, quod fraus bene poteſt nocere ei qui fraudem facit, ſed non poteſt alteri præiudicium generare. Et ideo ſi vir in fraudem uxoris alteri det ſe in ſervum, ipſe damnum reportat, inæſtimabile bonum libertatis amittens; ſed uxori nullum poteſt ex hoc præiudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, & ad omnia quæ matrimonium requirit: non enim poteſt ab his retrahi domini ſui præcepto.

Ad ſecundum dicendum, quod quantum ad hoc quod ſervitus matrimonio repugnat, matrimonium ſervituti præiudicat: quia tunc ſervus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali, & in his quæ ad naturam ſpectant, ad paria vir, & uxor iudicentur, ad quæ conditio ſervitutis ſe non extendit; tamen quantum ad diſpenſationem domus, & ad alia huiuſmodi ſuperaddita, vir eſt caput uxoris, & debet corrigere eam; non autem e converſo: & ideo uxor non poteſt ſe dare in ancillam, nolente viro.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quæ non ſufficiunt ad deſtruendum rem generatam. Sed in rebus perpetuis poteſt impedimentum præſtari ne res talis eſſe incipiat, non autem ut eſſe deſiſtat; ſicut patet de anima rationali. Et ſimiliter etiam eſt de matrimonio, quod eſt perpetuum vinculum, præſenti vita manente.

ARTICULUS IV. 211

Utrum filii debeant ſequi conditionem patris.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod filii debeant ſequi conditionem patris. Quia denominatio fit a digniori. Sed pater in generatione eſt dignior quam mater. Ergo &c.

2. Præterea. Eſſe rei magis dependet a forma quam a materia: Sed in generatione pater dat formam, & mater ma-

te-

teriam, ut dicitur in XVI. de animalib. (ſeu Lib. II. de gener. animal. cap. IV. aliquant. a princ.) Ergo magis debet ſequi proles patrem quam matrem.

3. Præterea. Illud præcipue debet aliquid ſequi cui magis aſſimilatur. Sed filius plus aſſimilatur patri quam matri, ſicut & filia plus matri. Ergo ad minus filius plus debet ſequi patrem, & filia matrem.

4. Præterea. In ſacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, ſed per viros. Ergo proles magis ſequitur patrem quam matrem.

Sed contra. Si quis ſeminat in terra aliena, fructus ſunt eius cuius eſt terra. Sed venter mulieris reſpectu ſeminis viri eſt ſicut terra reſpectu ſementis. Ergo &c.

Præterea. In animalibus quæ ex diverſis ſpeciebus naſcuntur, hoc videmus quod partus magis ſequitur matrem quam patrem: unde muli, qui naſcuntur ex equa, & aſino, magis aſſimilantur equabus, quam illi qui naſcuntur ex aſina, & equo. Ergo ſimiliter debet eſſe in hominibus.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum leges civiles (l. 19. ff. de ſtatu hom. & l. 7. c. de rei vendit.) partus ſequitur ventrem. Et hoc rationabiliter: quia proles habet a patre complementum formale, ſed a matre ſubſtantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio eſt; cum ſervus ſit quaſi inſtrumentum domini in operando. Et ideo proles in libertate, & ſervitute ſequitur matrem; ſed in his quæ pertinent ad dignitatem, ſecundum quod eſt ex forma rei, ſequitur patrem; ſicut in honoribus, & municipis, & hereditate, & aliis huiuſmodi. Et huic etiam concordant canones (cap. *Liberi* XXXII. quæſt. IV. in Gloſ. & cap. *Indecens* de natis ex libero ventre) & lex Moyſi, ut patet Exodi XXI. In quibuſdam tamen terris, quæ iure civili non reguntur, partus ſequitur deteriorem conditionem; ut ſi ſit pater ſervus, quamvis mater ſit libera, erunt filii ſervi: non tamen ſi poſt peractum matrimonium pater ſe in ſervum dedit, nolente uxore; & ſimiliter ſi ſit e converſo. Si autem uterque ſit ſervilis conditionis, & pertineant ad diverſos dominos, tunc dividunt filios, ſi plures ſint; vel ſi unus tantum, unus alteri recompenſabit de pretio, & accipiet prolem natam in ſui ſervitium. Tamen non eſt credibile quod talis conſuetudo poſſit eſſe ita rationabilis, ſicut illud quod multorum ſapientum diuturno conſilio determinatum eſt. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum eſt in recipiente per modum recipientis, & non per modum dantis. Et ideo rationabile eſt quod ſemen receptum in muliere ad conditionem ipſius trahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater ſit dignius principium matre; tamen mater dat ſubſtantiam corporalem, ex parte cuius attenditur conditio ſervitutis.

Ad ſecundum dicendum, quod in his quæ ad rationem ſpeciei pertinent, magis aſſimilatur filius patri quam matri. Sed in materialibus conditionibus magis debet aſſimilari matri quam patri: quia res habet a forma eſſe ſpecificum, ſed conditiones materiales a materia.

Ad tertium dicendum, quod filius aſſimilatur patri ratione formæ, quam habet in ſui complemento, ſicut & pater. Et ideo ratio non eſt ad propoſitum.

Ad quartum dicendum, quod quia honor filii magis eſt ex patre quam ex matre, ideo in genealogiis, in ſcripturis, & ſecundum communem conſuetudinem magis filii nominantur a patre quam a matre; tamen in his quæ ad ſervitutem ſpectant, magis matrem ſequuntur.

QUAESTIO LIII.

De impedimento voti, & ordinis,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de impedimento voti, & ordinis.

Circa quod quæruntur quatuor.

Primo, utrum votum ſimplex matrimonium dirimat.

Secundo, utrum votum ſolemne.

Tertio, utrum ordo matrimonium impediat.

Quarto, utrum aliquis poſt matrimonium ſacrum ordinem ſuſcipere poſſit.

ARTICULUS I. 312

Utrum per obligationem voti ſimplicis matrimonium contractum dirimi debeat.

S. Thom. IV. diſt. XXXVIII. *quæſt.* I. *art.* 3. *quæſt.* 2. & 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod per obligationem voti ſimplicis matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum debiliori præiudicat. Sed voti vinculum eſt fortius quam vinculum matrimonii: quia hoc fit homini, illud autem Deo. Ergo vinculum voti præiudicat vinculo matrimonii.

2. Præterea. Præceptum Dei non eſt minus quam præceptum Eccleſiæ. Sed præceptum Eccleſiæ adeo obligat, quod ſi contra ipſum matrimonium contrahatur, dirimitur; ſicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu conſanguinitatis ab Eccleſia prohibito. Ergo cum ſervare votum ſit præceptum divinum, videtur quod ſi quis contra votum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium ſit dirimendum.

3. Præterea. In matrimonium poteſt homo uti carnali copula ſine peccato. Sed ille qui facit votum ſimplex caſtitatis, numquam poteſt carnaliter uxori commiſceri ſine peccato. Ergo votum ſimplex matrimonium dirimit. Probatio medii. Conſtat quod ille qui poſt votum ſimplex continentiæ matrimonium contrahit, peccat mortaliter: quia ſecundum Hieronymum (Auguſtinum de bon. viduit. cap. IX.) *virginitatem voventibus non ſolum nubere, ſed velle nubere damnabile eſt*. Sed contractus matrimonii non eſt contra votum continentiæ, niſi ratione carnalis copulæ. Ergo quando primo carnaliter commiſcetur uxori, mortaliter peccat: & eadem ratione omnibus aliis vicibus: quia peccatum primo commiſſum non poteſt excuſare a peccato ſequenti.

4. Præterea. Vir, & mulier in matrimonio debent eſſe pares, præcipue quantum ad carnalem copulam. Sed ille qui .m ſimplex continentiæ facit, num- .m poteſt petere debitum ſine pecca- quia hoc eſt manifeſte contra votum tinentiæ, ad quam ex voto tenetur. nec reddere poteſt ſine peccato.

Sed contra eſt quod (a) Alexander (III.) Papa dicit, (hab. cap. *Conſuluit* de his qui cler. vel vovent.) quod *votum ſimplex impedit matrimonium contrahendum, ſed non dirimit contractum*.

Reſpondeo dicendum, quod per hoc res aliqua deſinit eſſe in poteſtate alicuius per quod tranſit in dominium alterius. Promiſſio autem alicuius rei non transſert eam in dominium eius cui promittitur. Et ideo non ex hoc ipſo quod aliquis rem promittit aliquam, deſinit res illa eſſe in poteſtate ſua. Cum ergo in voto ſimplici non ſit niſi ſimplex promiſſio proprii corporis ad continentiam Deo ſervandam facta, poſt votum ſimplex adhuc remanet homo dominus ſui corporis: & ideo poteſt ipſum alteri dare, ſcilicet uxori: in qua datione ſacramentum matrimonii conſiſtit, quod indiſſolubile eſt. Et propter hoc votum ſimplex, quamvis impediat matrimonium contrahendum, quia peccat contrahens matrimonium poſt votum ſimplex continentiæ; tamen quia verus contractus eſt, non poteſt matrimonium per hoc dirimi.

Ad primum ergo dicendum, quod votum eſt fortius vinculum quam matrimonium, quantum ad id cui fit, & ad quod obligat: quia per matrimonium homo obligatur uxori ad redditionem debiti, ſed per votum Deo ad continentiam. Tamen quantum ad modum ligandi, matrimonium eſt fortius vinculum quam votum ſimplex: quia per matrimonium traditur actualiter vir in poteſtatem uxoris, non autem per votum ſimplex, ut dictum eſt (in corp. art.) Potior autem eſt ſemper conditio poſſidentis. Sed quantum ad hoc, ſimili modo obligat votum ſimplex, ſicut ſponſalia. Unde propter votum ſimplex ſunt ſponſalia dirimenda.

Ad ſecundum dicendum, quod præceptum prohibens matrimonium inter conſanguineos, non habet, inquantum eſt præceptum Dei, vel Eccleſiæ, quod dirimat matrimonium contrahendum; ſed inquantum facit quod conſanguineæ corpus non poſſit tranſire in poteſtatem conſanguinei. Hoc autem non facit præceptum prohibens matrimonium poſt votum ſimplex, ut ex dictis patet (in corp. & ad I.) Et ideo ratio non ſequitur: ponitur enim pro cauſa quod non eſt cauſa.

Ad tertium dicendum, quod ille qui contrahit matrimonium per verba de præ-

(a) *Ita recte poſt Nicolaium edit. omnes.* *Al.* Papa Clemens dicit.

Digitized by Google

præſenti poſt votum ſimplex, non poteſt cognoſcere uxorem ſuam ſine peccato mortali, quia adhuc reſtat ſibi facultas implendi votum continentiæ ante matrimonium conſummatum; ſed poſtquam matrimonium conſummatum eſt, eſt ei iam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, ex culpa ſua. Et ideo ad hoc obligatio voti non ſe extendit, ut ex prædictis patet (in reſp. ad 1.) Tamen debet per ſamentum pœnitentiæ recompenſare pro continentia non ſervata.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad ea in quibus non eſt factus impotens votum continentiæ ſervare, adhuc poſt contractum matrimonium obligatur ad ſervandum: propter quod mortua uxore tenetur totaliter continere. Et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non poteſt petere debitum ſine peccato; quamvis poſſit ſine peccato reddere debitum exigenti, poſtquam obligatus eſt ad hoc per carnalem copulam præcedentem. Hoc autem intelligendum eſt, ſive mulier expreſſe petat, ſive interpretative; ut quando mulier verecunda eſt, & vir ſentit eius voluntatem de redditione debiti: tunc enim ſine peccato reddere poteſt; & præcipue ſi ei timet de periculo caſtitatis. Nec obſtat quod ſunt pares in matrimonii actu: quia quilibet poteſt hoc quod ſuum eſt, abrenuntiare.

Quidam tamen dicunt, quod poteſt petere, & reddere, (*a*) ne nimis oneroſum reddatur matrimonium uxori ſemper exigenti. Sed ſi recte inſpiciatur, hoc eſt exigere interpretative.

ARTICULUS II. 213

Utrum votum ſolemne dirimat matrimonium iam contractum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nec votum ſolemne matrimonium dirimat iam contractum. Quia, ſicut Decretalis dicit (cap. *Rurſus* de his qui cler. vel vovent.) *apud Deum non minus obligat votum ſimplex quam ſolemne*. Sed matrimonium acceptatione divina ſtat, & dirimitur. Ergo cum votum ſimplex non dirimat matrimonium, nec votum ſolemne dirimere poterit.

2. Præterea. Votum ſolemne non addit ita validum robur ſuper votum ſimplex, ſicut iuramentum. Sed votum ſimplex, etiam iuramento ſuperveniente, non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum ſolemne.

3. Præterea. Votum ſolemne nihil habet quod non poſſit votum ſimplex habere: quia votum ſimplex poſſet habere ſcandalum, cum poſſit eſſe in publico, ſicut & ſolemne: ſimiliter & Eccleſia poſſet, & deberet ſtatuere quod votum ſimplex dirimat matrimonium iam contractum, ut multa peccata vitarentur. Ergo qua ratione votum ſimplex non dirimit matrimonium, nec votum ſolemne dirimere debet.

Sed contra eſt quod ille qui facit votum ſolemne, contrahit matrimonium ſpirituale cum Deo, quod eſt multo dignius quam materiale matrimonium. Sed materiale matrimonium prius contractum dirimit matrimonium poſt contractum. Ergo & votum ſolemne.

Præterea. Hoc idem etiam probari poteſt per multas auctoritates quæ ponuntur in littera (IV. diſt. XXXVIII.)

Reſpondeo dicendum, quod omnes dicunt, quod ſicut votum ſolemne impedit contrahendum, ita dirimit iam contractum. Quidam autem aſſignant pro cauſa ſcandalum. Sed hoc nihil eſt: quia & ſimplex votum quandoque habet ſcandalum, cum ſit quandoque quodammodo publicum. Et præterea inſolubilitas matrimonii eſt de veritate vitæ, quæ non eſt propter ſcandalum dimittenda.

Et ideo alii dicunt, quod hoc eſt propter ſtatutum Eccleſiæ. Sed hoc etiam non ſufficit: quia ſecundum hoc Eccleſia poſſet etiam contrarium ſtatuere: quod non videtur verum.

Et ideo dicendum eſt cum aliis, quod votum ſolemne ex ſui natura habet quod dirimat matrimonium contractum, inquantum ſcilicet per ipſum homo ſui corporis amiſit poteſtatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens. Et ideo non poteſt ipſum tradere in poteſtatem uxoris, matrimonium contrahendo. Et quia matrimonium quod ſequitur tale votum, nullum eſt, ideo tale votum dirimere dicitur matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum ſimplex quoad Deum dicitur non minus obligare quam ſolemne in his quæ ad Deum ſpectant; ſicut eſt ſeparatio a Deo per peccatum mortale: quia mortaliter peccat frangens votum ſimplex, ſicut

(*a*) *Ita mſſ. & editi paſſim*, *Al*, ne nimis oneroſum reddatur: hoc eſt exigere interpretative.

Digitized by Google

ſicut ſolemne; quamvis gravius ſit peccatum frangere votum ſolemne; ut ſic comparatio in genere accipiatur, non in determinata quantitate reatus. Sed quantum ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quod ſit æqualis obligationis etiam in genere: quia ad quædam obligat votum ſolemne, & non ſimplex.

Ad ſecundum dicendum, quod iuramentum plus obligat ex parte eius ex quo fit obligatio, quam votum; ſed votum ſolemne plus obligat quantum ad modum obligandi, inquantum actualiter tradit hoc quod promittitur; quod non fit per iuramentum. Et ideo non ſequitur ratio.

Ad tertium dicendum, quod votum ſolemne habet actualem exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum ſimplex, ut ex dictis patet (art. præc.) Et ideo ratio ex inſufficienti procedit.

ARTICULUS III. 214

Utrum ordo impediat matrimonium.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ordo non impediat matrimonium. Quia nihil impeditur niſi a ſuo contrario. Sed ordo non eſt contrarius matrimonio, cum utrumque ſit ſacramentum. Ergo non impedit ipſum.

2. Præterea. Idem ordo eſt apud nos, & apud Eccleſiam orientalem. Sed apud Eccleſiam orientalem non impedit matrimonium. Ergo &c.

3. Præterea. Matrimonium ſignificat coniunctionem Chriſti, & Eccleſiæ. Sed hoc præcipue congruit ſignificari in his qui ſunt miniſtri Chriſti, ſcilicet in ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Præterea. Omnes ordines ad ſpiritualia ordinantur. Sed ordo non poteſt impedire matrimonium niſi ratione ſpiritualitatis. Ergo ſi ordo impediat matrimonium, quilibet ordo impediet: quod falſum eſt.

5. Præterea. Omnes ordinati poſſunt eccleſiaſtica beneficia habere, & privilegio clericali gaudere æqualiter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impediat, quia uxorati non poſſunt habere beneficium [eccle]ſiaſticum, nec gaudere privilegio [cler]icali, ut Iuriſtæ dicunt (cap. *Ioan*[nes], & ſequent. de cler. coniug.) tunc [qui]libet ordo impedire deberet: quod fal[ſu]m eſt, ut patet per Decret. Alexandri III. de cler. coniugatis (cap. *Si qui:*) & ſic nullus ordo (ut videtur) matrimonium impedit.

Sed contra eſt quod Decret. dicit (ibid.) *Qui in ſubdiaconatu, & aliis ſuperioribus ordinibus uxores accepiſſe noſcuntur, eos uxores dimittere compellatis*. Quod non eſſet, ſi eſſet verum matrimonium.

Præterea. Nullus vovens continentiam poteſt matrimonium contrahere. Sed quidam ordines ſunt qui habent votum continentiæ annexum, ut ex littera patet (IV. diſt. XXXVII.) Ergo talis ordo matrimonium impedit.

Reſpondeo dicendum, quod ordo ſacer de ſui ratione habet ex quadam congruentia quod matrimonium impedire debeat: quia in ſacris ordinibus conſtituti ſacra vaſa, & ſacramenta tractant: & ideo decens eſt ut munditiam corporalem per continentiam ſervent. Sed quod impediat matrimonium, ex conſtitutione Eccleſiæ habet; tamen aliter apud Latinos quam apud Græcos: quia apud Græcos impedit matrimonium contrahendum ſolum ex vi ordinis; ſed apud Latinos impedit ex vi ordinis, & ulterius ex voto continentiæ, quod eſt ordinibus ſacris annexum: quod etiamſi quis verbotenus non emittat, ex hoc ipſo tamen quod ordinem ſuſcipit, ſecundum ritum occidentalis Eccleſiæ, intelligitur emiſiſſe. Et ideo apud Græcos, & alios Orientales ſacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti uſum: poſſunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non poſſint matrimonium denuo contrahere. Sed apud occidentalem Eccleſiam impedit matrimonium, & matrimonii uſum: niſi forte ignorante, aut contradicente uxore vir ordinem ſacrum ſuſceperit: quia ex hoc non poteſt aliquod præiudicium generari. Quomodo autem ordines ſacri diſtinguantur a non ſacris nunc, & in primitiva Eccleſia, dictum eſt (quæſt. XXXVII. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo ſacer non habeat contrarietatem ad matrimonium, inquantum eſt ſacramentum; habet tamen repugnantiam quamdam ad ipſum ratione actus ſui, qui ſpirituales actus impedit.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio procedit ex falſis: ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis non habeat ubique votum annexum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui ſunt

Digitized by Google

ſunt in ſacris ordinibus conſtituti, ſignificant Chriſtum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu de ordine patet (quæſt. xxxvii. art. 2. & 4.) quam illi qui ſunt matrimonio coniuncti. Et ideo ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod illi qui ſunt in minoribus ordinibus conſtituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere: quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua ſpiritualia; non tamen immediate habent acceſſum ad tractandum ſacra, ſicut illi qui ſunt in ſacris ordinibus. Sed ſecundum ſtatutum occidentalis Eccleſiæ, matrimonii uſus executionem ordinis non ſacri impedit, propter ſervandam maiorem honeſtatem in officiis Eccleſiæ. Et quia aliquis ex beneficio eccleſiaſtico tenetur ad executionem ordinis, & ex hoc ipſo privilegio clericali gaudet, ideo hoc apud Latinos clericis uxoratis aufertur.

Et per hoc patet ſolutio ad ultimum.

ARTICULUS IV. 215

Utrum ordo ſacer matrimonio poſſit ſupervenire.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod matrimonio ordo ſacer ſupervenire non poſſit. Quia fortius præiudicat minus forti. Sed fortius eſt vinculum ſpirituale quam corporale. Ergo ſi matrimonio iunctus ordinem ſuſcipiat, præiudicium generabitur uxori, ut non poſſit debitum exigere; cum ordo ſit vinculum ſpirituale, & matrimonium vinculum corporale: & ſic videtur quod non poſſit aliquis ordinem ſacrum ſuſcipere poſt matrimonium conſummatum.

2. Præterea. Poſt matrimonium conſummatum unus coniugum ſine conſenſu alterius non poteſt continentiam vovere. Sed ordo ſacer habet annexum continentiæ votum. Ergo ſi vir ordinem ſacrum invita uxore acceperit, cogetur uxor invita continentiam ſervare, quia non poſſet alteri nubere, vivente viro.

3. Præterea. Etiam ad tempus non poteſt vir vacare orationi ſine conſenſu uxoris, ut habetur I. ad Corinth vii. Sed apud Orientales illi qui ſunt in ſacris conſtituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium. Ergo nec ipſi poſſunt ordinari ſine conſenſu uxorum, & multo minus Latini.

4. Præterea. Vir, & uxor ad paria iudicantur. Sed ſacerdos Græcus, defuncta uxore ſua, non poteſt alteram ducere. Ergo nec uxor, defuncto viro. Sed non poteſt ſibi auferri facultas nubendi poſt mortem viri per viri actum. Ergo vir non poteſt ſuſcipere ordines poſt matrimonium.

5. Præterea. Matrimonium quantum opponitur ordini, tantum e converſo. Sed ordo præcedens impedit matrimonium ſequens. Ergo &c.

Sed contra. Religioſi tenentur ad continentiam, ſicut illi qui ſunt in ſacris ordinibus. Sed poſt matrimonium poteſt aliquis religionem intrare defuncta, vel conſentiente uxore. Ergo & ordinem ſuſcipere.

Præterea. Aliquis poteſt fieri ſervus hominum poſt matrimonium. Ergo & ſervus Dei per ſuſceptionem ordinis.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium non impedit ordinis ſacri ſuſceptionem: quia ſi matrimonio iunctus ad ſacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis ſuſcipit; ſed executione ordinis caret. Si autem volente uxore, vel ipſa defuncta, recipit ordinem, & executionem.

Ad primum ergo dicendum, quod vinculum ordinis ſolvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium, ex parte eius qui ſuſcipit ordinem, quia non poteſt petere debitum, nec uxor ei tenetur reddere; non tamen ſolvit ex parte alterius, quia ipſe tenetur uxori debitum reddere, ſi non poſſit eam inducere ad continentiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi uxor ſciat, & de eius conſenſu vir ordinem ſacrum ſuſceperit, tenetur perpetuam continentiam vovere, non tamen tenetur religionem intrare, ſi ſibi non timeat de periculo caſtitatis, propter hoc quod vir eius ſolemne votum emiſit: ſecus autem, ſi emiſiſſet votum ſimplex. Si autem ſine eius conſenſu ſuſceperit, non tenetur: quia ex hoc ſibi nullum præiudicium generatur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut probabilius videtur, quamvis quidam contrarium dixerint, etiam Græci non debent accedere ad ſacros ordines ſine conſenſu uxorum: quia ad minus tempore miniſterii ſui fraudarentur debiti redditione: quo fraudari non poſſunt ſecundum ordinem iuris, ſi eis contradicentibus, aut ignorantibus viri ordines ſuſceperint.

Ad

Digitized by Google

Ad quartum dicendum, quod, ſicut dicitur, eo ipſo quod mulier conſentit apud Græcos quod vir ſuus ordinem ſuſcipiat, obligat ſe ad hoc quod ipſa in perpetuum alteri non nubat: quia ſignificatio matrimonii non ſervaretur, quæ in matrimonio ſacerdotis præcipue exigitur. Si autem ſine conſenſu eius ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium habet pro cauſa noſtrum conſenſum, non autem ordo, ſed habet cauſam ſacramentalem determinatam a Deo: & ideo matrimonium poteſt impediri ex ordine præcedente, quod ſit verum matrimonium; non autem ordo ex matrimonio, quod non ſit verus ordo: quia ſacramentorum virtus eſt immutabilis; ſed actus humani poſſunt impediri.

QUAESTIO LIV.

De impedimento conſanguinitatis, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de impedimento conſanguinitatis.

Circa quod quæruntur quatuor.

Primo, utrum conſanguinitas convenienter a quibuſdam definiatur.

Secundo, utrum convenienter diſtinguatur per gradus, & lineas.

Tertio, utrum de iure naturali matrimonium impediatur ſecundum aliquos gradus.

Quarto, utrum gradus impedientes matrimonium poſſint per ſtatutum Eccleſiæ determinari.

ARTICULUS I. 216

Utrum definitio conſanguinitatis ſit competens.

S. Thom. IV. diſt. xl. *quæſt. unic. art.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod definitio conſanguinitatis, quam quidam ponunt, ſit incompetens, ſcilicet: *Conſanguinitas eſt vinculum ab eodem ſtipite deſcendentium carnali pro-*[pag]*atione contractum*. Omnes enim ho[mines] ab eodem ſtipite carnali propaga[tione] deſcendunt, ſcilicet ab Adam. [E]rgo recta eſſet prædicta definitio con[ſang]uinitatis, omnes homines eſſent ad [inv]icem conſanguinei: quod falſum eſt.

2. Præterea. Vinculum non poteſt eſſe niſi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui deſcendunt ab uno ſtipite, non eſt maior convenientia ad invicem, quam aliorum hominum; cum conveniant ſpecie, & differant numero, ſicut & alii homines. Ergo conſanguinitas non eſt aliquod vinculum.

3. Præterea. Carnalis propagatio ſecundum Philoſophum (Lib. II. de gener. animal. cap. xix.) fit de ſuperfluo alimenti. Sed tale ſuperfluum magis habet convenientiam cum rebus comeſtis, cum quibus in ſubſtantia convenit, quam cum eo qui comedit. Cum ergo non naſcatur aliquod vinculum conſanguinitatis eius qui ex ſemine naſcitur, ad res comeſtas, nec ad generantem ex carnali propagatione naſcetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. Præterea. Geneſ. xxix. 14. Laban dixit ad Iacob: *Os meum, & caro mea es*, ratione cognationis quæ erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quam conſanguinitas.

5. Præterea. Carnalis propagatio eſt communis hominibus, & animalibus. Sed in animalibus non contrahitur ex carnali propagatione conſanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in VIII. Ethicor. (cap. xi. & xii.) *omnis amicitia in aliqua communicatione conſiſtit*. Et quia amicitia ligatio, ſive unio quædam eſt, ideo communicatio, quæ eſt amicitiæ cauſa, *vinculum* dicitur. Et ideo ſecundum quamlibet communicationem denominantur aliqui quaſi colligati ad invicem; ſicut dicuntur *concives* qui habent politicam communicationem ad invicem; & *commilitones*, qui conveniunt in militari negotio: & eodem modo illi qui conveniunt in naturali communicatione, dicuntur *conſanguinei*. Et ideo in prædicta definitione ponitur, quaſi conſanguinitatis genus *vinculum*; quaſi ſubiectum *perſonæ deſcendentes ab uno ſtipite*, quarum eſt huiuſmodi vinculum; quaſi principium, *carnalis propagatio*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa non recipitur ſecundum eamdem perfectionem in inſtrumento, ſecundum quam eſt in principali agente. Et quia omne motum movens eſt inſtrumentum, inde eſt quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, & pervenit ad aliquid

quod eſt motum, & non movens. Virtus autem generantis movet non ſolum quantum ad id quod eſt ſpeciei, ſed etiam quantum ad id quod eſt individui, ratione cuius filius aſſimilatur patri etiam in accidentalibus, & non ſolum in natura ſpeciei. Nec tamen iſta individualis virtus patris ita perfecte in filio eſt, ſicut erat in patre; & adhuc in nepote minus, & ſic deinceps debilitatur. Et inde eſt quod virtus illa quandoque deficit, ut ultra procedere non poſſit. Et quia conſanguinitas eſt, inquantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim ſe conſanguinitas dirimit, ut Iſidorus dicit (Lib. IX. Etym. cap. VI. in fi.) Et ideo non oportet accipere ſtipitem remotum in definitione conſanguinitatis, ſed propinquum, cuius virtus adhuc maneat in illis qui ex eo propagantur.

Ad ſecundum dicendum, quod iam patet ex dictis (in corp. art.) quod non ſolum conveniunt conſanguinei in natura ſpeciei, ſed etiam in virtute propria ipſius individui ex uno in multos traducta; ex qua contingit quandoque quod filius aſſimilatur non ſolum patri, ſed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur Lib. XVIII. de animal.. (ſc. Lib. IV. de gener. animal. cap. III.)

Ad tertium dicendum, quod convenientia magis attenditur ſecundum formam, ſecundum quam aliquid eſt actu, quam ſecundum materiam, ſecundum quam eſt in potentia. Quod patet in hoc quod carbo magis convenit cum igne quam cum arbore, unde abſciſſum eſt lignum. Et ſimiliter alimentum iam converſum in ſubſtantiam aliti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipſo nutrito quam cum illa re unde ſumptum eſt nutrimentum. Ratio autem procederet ſecundum opinionem illorum qui dicebant, quod tota natura rei eſt materia, & quod formæ omnes ſunt accidentia: quod falſum eſt.

Ad quartum dicendum, quod illud quod proxime convertitur in ſemen, eſt ſanguis, ut probatur in XV. de animalibus (ſc. Lib. I. de gener. animal. cap. XVIII.) Et propter hoc vinculum quod propagatione contrahitur carnali, convenientius dicitur *conſanguinitas* quam *carnalitas*: & quod aliquando unus conſanguineus dicitur eſſe caro alterius, hoc eſt, inquantum ſanguis, qui in ſemen vel in menſtruum convertitur, eſt potentia caro, & os.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod ideo conſanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, & tamen non inter alia animalia, quia quicquid eſt de veritate humanæ naturæ in omnibus hominibus, fuit in primo parente: quod non eſt de aliis animalibus. Sed ſecundum hoc conſanguinitas matrimonii numquam dirimi poſſet. Prædicta autem poſitio in ſecundo Libro (diſt. XXX. quæſt. II. ar. I. & I. P. quæſt. CXIX. art. I.) improbata eſt.

Unde dicendum eſt, quod hoc ideo contingit, quia animalia non coniunguntur ad amicitiæ unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, ſicut eſt de hominibus, ut dictum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS II. 217

Utrum convenienter conſanguinitas diſtinguatur per gradus, & lineas.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod conſanguinitas inconvenienter diſtinguatur per lineas, & gradus. Dicitur enim linea conſanguinitatis eſſe *ordinata collectio perſonarum conſanguinitate coniunctarum ab eodem ſtipite deſcendentium, diverſos continens gradus*. Sed nihil eſt aliud conſanguinitas quam collectio talium perſonarum. Ergo linea conſanguinitatis eſt idem quod conſanguinitas. Nihil autem debet diſtingui per ſeipſum. Ergo conſanguinitas non convenienter per lineas diſtinguitur.

2. Præterea. Illud, ſecundum quod dividitur aliquid commune, non poteſt poni in definitione communis. Sed deſcenſus ponitur in definitione prædicta conſanguinitatis. Conſanguinitas ergo non poteſt dividi per lineam aſcendentium, deſcendentium, & tranſverſalium.

3. Præterea. Definitio lineæ eſt quod ſit inter duo puncta. Sed duo puncta non faciunt niſi unum gradum. Ergo una linea habet tantum unnm gradum. & ita eadem ratione videtur quod non debeat fieri diviſio conſanguinitatis per lineas, & gradus.

4. Præterea. Gradus definitur eſſe *habitudo diſtantium perſonarum, qua cognoſcitur, quanta diſtantia perſonæ inter ſe differant*.

Digitized by Google

rant. Sed cum conſanguinitas ſit propinquitas quædam, diſtantia perſonarum conſanguinitati opponitur magis quam ſit eius pars. Ergo per gradus conſanguinitas diſtingui non poteſt.

5. Præterea. Si conſanguinitas per gradus diſtinguitur, & cognoſcitur, oportet quod illi qui ſunt in eodem gradu, ſint æqualiter conſanguinei. Sed hoc falſum eſt: quia propatruus alicuius, & eiuſdem pronepos ſunt in eodem gradu; non tamen ſunt æqualiter conſanguinei, ut Decret. dicit (cap. *Porro* & cap. *Parentelæ* xxxv. quæſt. v.) Ergo conſanguinitas non recte diſtinguitur per gradus.

6. Præterea. In rebus ordinatis quodlibet additum alteri facit alium gradum, ſicut quælibet unitas addita facit aliam ſpeciem numeri. Sed perſona addita perſonæ non ſemper facit gradum alium conſanguinitatis: quia in eodem gradu conſanguinitatis eſt pater, & patruus, qui adiungitur. Ergo non recte per gradus conſanguinitas diſtinguitur.

7. Præterea. Inter duos propinquos ſemper eſt eadem conſanguinitatis propinquitas: quia æqualiter diſtat unum extremorum ab alio, & e contra. Sed gradus conſanguinitatis non invenitur ſemper idem ex utraque parte; cum quandoque unus propinquus ſit in tertio, & alius in quarto gradu. Ergo conſanguinitatis propinquitas non poteſt ſufficienter per gradus cognoſci.

Reſpondeo dicendum, quod conſanguinitas, ut dictum fuit (art. præc.) eſt quædam propinquitas in naturali communicatione fundata ſecundum actum generationis, qua natura propagatur. Unde ſecundum Philoſophum in VIII. Ethicor. (cap. XII.) iſta communicatio eſt triplex. Una ſecundum habitudinem principii ad principiatum; & hæc eſt conſanguinitas patris ad filium: unde dicit, quod *parentes diligunt filios ut ſuipſorum aliquid exiſtentes*. Alia eſt ſecundum habitudinem pincipiati ad principium; & hæc eſt filii ad patrem: unde dicit, quod *filii diligunt parentes, ut ab illis exiſtentes*. Tertia eſt ſecundum habitudinem eorum quæ ſunt ab uno principio ad invicem; ſicut *fratres dicuntur ex eiſdem naſci*, ut ipſe ibidem dicit. Et quia punctus motus lineam facit, & per propagationem quodammodo pater deſcendit in filium; ideo ſecundum tres dictas habitudines tres lineæ conſanguinitatis ſumuntur; ſcilicet *linea deſcendentium* ſecundum primam habitudinem; *linea aſcendentium* ſecundum ſecundam; *linea tranſverſalis* ſecundum tertiam. Sed quia propagationis motus non quieſcit in uno termino, ſed ultra progreditur; ideo contingit quod patris eſt accipere patrem, & filii filium, & ſic deinceps: & ſecundum hos diverſos progreſſus diverſi gradus in una linea inveniuntur. Et quia gradus cuiuslibet rei eſt pars aliqua illius rei, gradus propinquitatis non poteſt eſſe ubi non eſt propinquitas. Et ideo identitas, & nimia diſtantia gradum conſanguinitatis tollunt: quia nullus eſt ſibiipſi propinquus, ſicut nec ſibi ſimilis: & propter hoc nulla perſona per ſeipſam facit aliquem gradum; ſed comparata alicui perſonæ gradum facit ad ipſam.

Sed tamen diverſa eſt ratio computandi gradus in diverſis lineis. Gradus enim conſanguinitatis in linea aſcendentium, & deſcendentium contrahitur ex hoc quod una perſona ex alia propagatur, eorum inter quos gradus conſideratur. Et ideo ſecundum computationem canonicam, & legalem, perſona quæ primo in progreſſu propagationis occurrit, vel aſcendendo, vel deſcendendo, diſtat ab aliquo, puta a Petro, in primo gradu, ut pater, & filius; quæ autem ſecundo utrinque occurrit, diſtat in ſecundo gradu, ut avus, & nepos, & ſic deinceps. Sed conſanguinitas quæ eſt eorum qui ſunt in linea tranſverſali, contrahitur non ex hoc quod unus eorum ex alio propagatur; ſed quia uterque propagatur ex uno: & ideo debet gradus conſanguinitatis in hac linea computari per comparationem ad unum principium, ex quo propagatur.

Sed ſecundum hoc eſt diverſa computatio canonica, & legalis: quia legalis computatio attendit deſcenſum a communi radice ex utraque parte; ſed canonica tantum ex altera, ex illa ſcilicet ex qua maior numerus graduum invenitur. Unde ſecundum legalem computationem frater, & ſoror, vel duo fratres attinent ſibi in ſecundo gradu, quia uterque a radice communi diſtat per unum gradum; & ſimiliter filii duorum fratrum diſtant a ſe invicem in quarto. Sed ſecundum computationem canonicam duo fratres attinent ſibi in primo gradu, quia neuter eorum diſtat a radice communi niſi per unum gradum; ſed filius unius fratrum diſtat ab altero fratre in ſecundo gradu, quia tantum diſtant a communi radice. Et ideo ſecundum computationem canonicam, quoto gradu diſtat quis ab ali-

Digitized by Google

quo gradu ſuperiori, tanto diſtat a quolibet deſcendentium ab ipſo, & numquam minus: quia *propter quod unumquodque tale, & illud magis*. Unde etſi alii deſcendentes a communi principio conveniunt cum aliquo ratione principii communis, non poſſunt propinquiores eſſe deſcendenti ex alia parte quam ſit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus diſtat aliquis ab aliquo deſcendente a communi principio, quam diſtet ipſe a principio: quia ille forte plus diſtat a communi principio quam ipſe: & ſecundum remotiorem diſtantiam oportet conſanguinitatem computari.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit ex falſis. Conſanguinitas enim non eſt collectio, ſed relatio quædam aliquarum perſonarum ad invicem, quarum collectio lineam conſanguinitatis facit.

Ad ſecundum dicendum, quod deſcenſus communiter ſumptus attenditur ſecundum quamlibet conſanguinitatis lineam: quia carnalis propagatio, ex qua vinculum conſanguinitatis trahitur, deſcenſus quidam eſt: ſed deſcenſus talis, ſcilicet a perſona, cuius conſanguinitas quæritur, lineam deſcendentium facit.

Ad tertium dicendum, quod linea dupliciter accipi poteſt. Aliquando proprie pro ipſa dimenſione, quæ eſt prima ſpecies quantitatis continuæ: & ſic linea recta continet tantum duo puncta in actu, quæ terminant ipſam, ſed in potentia infinita, quorum quolibet ſignato in actu, linea dividitur, & fiunt duæ lineæ. Aliquando vero linea ſumitur pro his quæ linealiter diſponuntur: & ſecundum hoc aſſignatur in numeris linea, & figura, prout unitas poſt unitatem ponitur in aliquo numero: & ſic quælibet unitas adiuncta gradum facit in tali linea: & ſimiliter eſt de linea conſanguinitatis: unde una linea continet plures gradus.

Ad quartum dicendum, quod ſicut ſimilitudo non poteſt eſſe ubi non eſt aliqua diverſitas; ita propinquitas non eſt ubi non eſt aliqua diſtantia. Et ideo diſtantia quælibet non opponitur conſanguinitati, ſed talis diſtantia quæ conſanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad quintum dicendum, quod ſicut albedo dicitur maior dupliciter, uno modo ex intenſione ipſius qualitatis, alio modo ex quantitate ſuperficiei; ita conſanguinitas dicitur maior, vel minor dupliciter, uno modo intenſive ex ipſa natura conſanguinitatis, alio modo quaſi dimenſive: & ſic quantitas conſanguinitatis menſuratur ex perſonis inter quas conſanguinitatis propagatio procedit: & hoc ſecundo modo gradus conſanguinitatis diſtinguuntur. Et ideo contingit quod aliquorum duorum, qui ſunt in eodem gradu conſanguinitatis reſpectu alicuius perſonæ, unus eſt ſibi magis conſanguineus quam alius, conſiderando primam quantitatem conſanguinitatis; ſicut pater, & frater attinent alicui in primo gradu conſanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua perſona media; ſed tamen, intenſive loquendo, magis attinet alicui perſonæ pater quam frater: quia frater non attinet ei, niſi inquantum eſt ex eodem patre. Et ideo quanto eſt aliquis propinquior communi principio, a quo conſanguinitas deſcendit, tanto eſt magis conſanguineus, quamvis non ſit in propinquiori gradu. Et ſecundum hoc propatruus eſt magis conſanguineus alicui, quam pronepos eius; quamvis ſint in eodem gradu.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis pater, & patruus ſint in eodem gradu reſpectu radicis conſanguinitatis, quia uterque diſtat uno gradu ab avo; tamen reſpectu eius cuius conſanguinitas quæritur, non ſunt in eodem gradu: quia pater eſt in primo gradu, patruus autem non poteſt eſſe propinquior quam in ſecundo, in quo eſt avus.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſemper duæ perſonæ in æquali numero graduum diſtant a ſe invicem, quamvis quandoque non æquali numero graduum diſtent a communi principio, ut ex dictis patet (in corp. art.)

ARTICULUS III. 218

Utrum conſanguinitas de iure naturali impediat matrimonium.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod conſanguinitas de iure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier poteſt eſſe propinquior viro quam Eva fuit Adæ, de qua dixit Gen. 11.23. *Hoc nunc os ex oſſibus meis, & caro de carne mea*. Sed Eva fuit matrimonio coniuncta Adæ. Ergo conſanguinitas nulla, quantum eſt de lege naturæ, matrimonium impedit.

2. Præterea. Lex naturalis eadem eſt apud

Digitized by Google

apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla perſona coniuncta conſanguinitate a matrimonio excluditur. Ergo conſanguinitas, quantum eſt de lege naturæ, matrimonium non impedit.

3. Præterea. Ius naturale eſt *quod natura omnia animalia docuit*, ut dicitur in principio Digeſtorum (l. 1. ff. de inſt. & iure.) Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non eſt de lege naturæ quod aliqua perſona a matrimonio propter conſanguinitatem repellatur.

4. Præterea. Nihil impedit matrimonium, quod non contrariatur alicui bono matrimonii. Sed conſanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ipſum.

5. Præterea. Eorum quæ ſunt magis propinqua, & ſimilia, melior, & firmior eſt coniunctio. Sed matrimonium quædam coniunctio eſt. Cum ergo conſanguinitas ſit propinquitas quædam, matrimonium non impedit, ſed magis unit

Sed contra. Illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit ſecundum legem naturæ. Sed conſanguinitas impedit bonum prolis: quia, ut in littera (IV. diſt. xl.) ex verbis Gregorii (in Regiſt. epiſt. xxxi. ad Interrog 6.) habetur, *experimento didicimus, ex tali coniugio ſobolem non poſſe ſuccreſcere*. Ergo conſanguinitas ſecundum legem naturæ matrimonium impedit.

Præterea. Illud quod habet natura humana in prima ſui conditione, eſt de lege naturæ. Sed a prima ſui conditione hoc habuit humana natura quod pater, & mater a matrimonio excluderentur: quod patet per hoc quod dicitur Gen. II 24. *Propter hoc relinquet homo patrem, & matrem*: quod non poteſt intelligi quantum ad cohabitationem, & ſic oportet quod intelligatur quantum ad matrimonii coniunctionem. Ergo conſanguinitas impedit matrimonium ſecundum legem naturæ.

Reſpondeo dicendum, quod in matrimonio aliquid contra legem naturæ eſſe dicitur, per quod matrimonium redditur incompetens reſpectu finis, ad quem eſt ordinatum. Finis autem matrimonii per ſe, & primo eſt bonum prolis: quod quidem per aliquam conſanguinitatem, ſcilicet inter patrem & filiam, vel filium matrem, impeditur; non quidem ut iter tollatur, quia filia ex ſemine s poteſt prolem ſuſcipere, & ſimul patre nutrire, & inſtruere, in qui- bonum prolis conſiſtit; ſed ut non venienti modo fiat. Inordinatum enim eſt quod filia patri per matrimonium iungatur in ſociam cauſa generandæ prolis, & educandæ, quam oportet per omnia patri eſſe ſubiectam, velut ex eo procedentem. Et ideo de lege naturali eſt ut pater, & mater a matrimonio repellantur: & magis etiam mater quam pater: quia magis reverentiæ, quæ debetur parentibus, derogatur, ſi filius matrem, quam ſi pater filiam ducat in uxorem; cum uxor viro aliqualiter debeat eſſe ſubiecta. Sed finis matrimonii ſecundarius per ſe eſt concupiſcentiæ repreſſio: qui deperiret, ſi quælibet conſanguinea poſſet in matrimonium duci: quia magnus concupiſcentiæ aditus præberetur, niſi inter illas perſonas quas oportet in eadem domo converſari, eſſet carnalis copula interdicta. Et ideo lex divina non ſolum patrem, & matrem excludit a matrimonio, ſed etiam alias coniunctas perſonas, quas oportet ſimul converſari, & quæ debent invicem altera alterius pudicitiam cuſtodire. Et hanc cauſam aſſignat divina lex dicens (Levit. XVIII.) *Ne reveles turpitudinem* talis, vel talis: *quia turpitudo tua eſt*. Sed per accidens finis matrimonii eſt conſœderatio hominum, & amicitiæ multiplicatio; dum homo ad conſanguineos uxoris, ſicut ad ſuos, ſe habet. Et ideo huic multiplicationi amicitiæ præiudicium fieret, ſi aliquis ſanguine coniunctam uxorem duceret: quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulli accreſceret. Et ideo ſecundum leges humanas, & ſtatuta Eccleſiæ, plures conſanguinitatis gradus ſunt a matrimonio ſeparati. Sic ergo ex dictis patet quod conſanguinitas quantum ad aliquas perſonas impedit matrimonium de iure naturali, quantum ad aliquas de iure divino, & quantum ad aliquas de iure per homines inſtituto.

Ad primum ergo dicendum, quod Eva, quamvis ex Adam prodiit, non tamen fuit filia Adæ: quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus eſt generare ſibi ſimile in ſpecie, ſed operatione divina, quia ita potuiſſet ex coſta Adæ fieri unus equus, ſicut facta eſt Eva. Et ideo non eſt tanta naturalis convenientia Evæ ad Adam, ſicut filiæ ad patrem: nec Adam eſt naturale principium Evæ, ſicut pater filiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commiſceantur, ſed ex concupiſcentiæ ardore, qui

qui legem naturæ in eis offuſcavit .

Ad tertium dicendum , quod coniunctio maris, & feminæ dicitur eſſe de iure naturali , quia natura hoc animalia docuit ; ſed hanc coniunctionem diverſa animalia diverſimode docuit ſecundum diverſas eorum conditiones . Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiæ quæ eis debetur. Sicut enim parentibus indidit natura ſolicitudinem filiis providendi; ita indidit reverentiam filiis ad parentes . Nulli autem generi animalium indidit ſolicitudinem filiorum, aut reverentiam parentum in omne tempus, niſi homini ; aliis autem animalibus plus , & minus , ſecundum quod magis , vel minus neceſſarii ſunt vel filii parentibus , vel parentes filiis . Unde etiam in quibuſdam animalibus abhorret filius cognoſcere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipſum cognitio matris , & reverentia quædam ad ipſam , ut recitat Philoſophus in IX. de animalibus (cap. xlvii.) de camelo , & equo . Et quia omnes honeſti mores animalium in hominibus congregati ſunt naturaliter , & perfectius quam in aliis , propter hoc homo naturaliter abhorret cognoſcere carnaliter non ſolum matrem , ſed etiam filiam; quod eſt adhuc minus contra naturam , ut dictum eſt (in corp. art.)

Et iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur conſanguinitas , ſicut in hominibus, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. ad 5.) Et ideo non eſt ſimilis ratio .

Ad quartum dicendum , quod iam patet ex dictis (in corp. art.) quomodo conſanguinitas coniugum bono matrimonii contrarietur . Unde ratio procedit ex falſis .

Ad quintum dicendum , quod non eſt inconveniens duarum unionum unam ab altera impediri ; ſicut ubi eſt identitas , non eſt ſimilitudo . Et ſimiliter conſanguinitatis vinculum poteſt impedire matrimonii coniunctionem.

ARTICULUS IV. 219

Utrum conſanguinitatis gradus matrimonium impedientes potuerint taxari ab Eccleſia .

AD quartum ſic proceditur . Videtur quod conſanguinitatis gradus matrimonium impedientes non potuerint taxari ab Eccleſia uſque ad quartum gradum. Quia Matth. xix. 6. dicitur: *Quod Deus coniunxit , homo non ſeparet*. Sed illos qui coniunguntur infra quartum conſanguinitatis gradum , Deus coniunxit : non enim divina lege eorum coniunctio prohibetur . Ergo nec debent humano ſtatuto ſeparari .

2. Præterea . Matrimonium eſt ſacramentum , ſicut & baptiſmus. Sed non poſſet ex ſtatuto Eccleſiæ fieri quod ille qui ad baptiſmum accedit, non acciperet characterem baptiſmalem, ſi ex iure divino eius capax ſit . Ergo nec Eccleſiæ ſtatutum facere poteſt quod matrimonium non ſit inter illos qui per ius divinum matrimonialiter coniungi non prohibentur.

3. Præterea . Ius poſitivum non poteſt ea quæ ſunt naturalia removere , vel ampliare. Sed conſanguinitas eſt naturale vinculum, quod, quantum eſt de ſe , natum eſt matrimonium impedire. Ergo Eccleſia non poteſt aliquo ſtatuto facere quod aliqui poſſint matrimonialiter coniungi, vel non coniungi ; ſicut non poteſt facere quod ſint conſanguinei , vel non conſanguinei.

4. Præterea . Statutum iuris poſitivi debet aliquam rationabilem cauſam habere : quia ſecundum cauſam rationabilem , quam habet , a iure naturali procedit . Sed cauſæ quæ aſſignantur de numero graduum , omnino videntur irrationabiles ; cum nullam habeant habitudinem ad cauſata ; ſicut quod conſanguinitas prohibeatur uſque ad quartum gradum propter quatuor elementa , uſque ad ſextum propter ſex ætates mundi , uſque ad ſeptimum propter ſeptem dies , quibus tempus omne agitur . Ergo videtur quod talis prohibitio nullum vigorem habeat .

5. Præterea . Ubi eſt eadem cauſa , debet eſſe idem effectus . Sed cauſa quare conſanguinitas impedit matrimonium, eſt bonum prolis , repreſſio concupiſcentiæ , & multiplicatio amicitiæ , ut ex dictis patet (art. præc.) quæ omni tempore neceſſaria æqualiter ſunt . Ergo debuiſſent æqualiter omni tempore gradus conſanguinitatis matrimonium impedire : quod non eſt verum ; cum modo uſque ad quartum , antiquitus uſque ad ſeptimum gradum matrimonium conſanguinitas impedierit .

6. Præterea . Una & eadem coniunctio non poteſt eſſe in genere ſacramenti , & in genere ſtupri . Sed hoc contingeret , ſi Eccleſia haberet poteſtatem ſtatuendi

tuendi diverſum numerum in gradibus impedientibus matrimonium; ſicut ſi aliqui in quinto gradu, quando prohibitus fuit, coniuncti fuiſſent, talis coniunctio ſtuprum eſſet; ſed poſtmodum eadem coniunctio, Eccleſia ſuam prohibitionem revocante, matrimonium eſſet: & e converſo poſſet accidere, ſi aliqui gradus conceſſi poſſent poſtmodum ab Eccleſia interdici. Ergo videtur quod poteſtas Eccleſiæ non ſe extendat ad hoc.

7. Præterea. Ius humanum debet imitari ius divinum. Sed ſecundum ius divinum, quod in lege veteri continetur, non æqualiter currit prohibitio graduum in ſurſum, & deorſum: quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem ſororem patris ſui, non tamen filiam (a) fratris. Ergo nec modo debet aliqua prohibitio de nepotibus, & patruis manere.

Sed contra eſt quod Dominus dicit diſcipulis (Lucæ x. 16.) *Qui vos audit, me audit*. Ergo præceptum Eccleſiæ habet firmitatem, ſicut præceptum Dei. Sed Eccleſia quandoque prohibuit, & quandoque conceſſit aliquos gradus, quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

Præterea. Sicut olim matrimonia Gentilium diſpenſabantur per leges civiles, ita nunc per ſtatuta Eccleſiæ. Sed olim lex civilis determinabat gradus conſanguinitatis qui matrimonium impediunt, & qui non. Ergo & modo poteſt hoc fieri per Eccleſiæ ſtatutum.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum diverſa tempora invenitur conſanguinitas ſecundum gradus diverſos matrimonium impediſſe. In principio enim humani generis ſolus pater, & mater a matrimonio repellebantur: eo quod tunc temporis erat paucitas hominum; & ſic oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere: unde non erant removendæ niſi ille perſonæ quæ matrimonio incompetentes erant, etiam quantum ad finem matrimonii principalem, qui eſt bonum prolis, ut dictum eſt (art. præc.) Poſtmodum autem, multiplicato genere humano, per legem Moyſi plures perſonæ ſunt exceptæ, quæ iam concupiſcentiam reprimere incipiebat. Unde, ut dicit Rabbi Moyſes (Lib. III. *Dux errant.* cap. I. a med.) omnes illæ perſonæ exceptæ ſunt a matrimonio quæ in una familia cohabitare ſolent: quia ſi inter eos licite carnalis copula eſſe poſſet, maximum incentivum libidini præſtaretur. Sed alios conſanguinitati gradus lex vetus permiſit, immo quodammodo præcepit, ut ſcilicet de cognatione ſua unuſquiſque uxorem acciperet, ne ſucceſſionum confuſio eſſet: quia tunc temporis cultus divinus per ſucceſſionem generis propagabatur. Sed poſtmodum lege nova, quæ eſt lex ſpiritus, & amoris, plures gradus conſanguinitatis ſunt prohibiti: quia iam per ſpiritualem gratiam, non per carnis originem cultus Dei derivatur, & multiplicatur: unde oportet ut homines etiam magis a carnalibus retrahantur, ſpiritualibus vacantes, & ut amor amplius diffundatur. Et ideo antiquitus uſque ad remotiores gradus conſanguinitatis matrimonium impediebatur, ut ad plures per conſanguinitatem, & affinitatem naturalis amicitia promanaret; & rationabiliter uſque ad ſeptimum gradum: tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria: tum quia ſeptiformi Spiritus ſancti gratiæ congruebat. Sed poſtmodum circa hæc ultima tempora reſtrictum eſt Eccleſiæ interdictum uſque ad quartum gradum: quia ultra inutile, & periculoſum erat gradus conſanguinitatis prohibere. Inutile quidem, quia ad remotiores conſanguineos quaſi nullum fœdus maioris amicitiæ quam ad extraneos habebatur, caritate in multorum cordibus frigeſcente. Periculoſum autem erat, quia concupiſcentia, & negligentia prævalente, tam numeroſam conſanguineorum multitudinem homines non ſatis obſervabant: & ſic laqueus damnationis multis iniiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter uſque ad quartum gradum dicta prohibitio eſt reſtricta: tum quia uſque ad quartam generationem homines vivere conſueverunt, ut ſic non poſſit conſanguinitatis memoria aboleri: unde Deus in tertiam, & quartam generationem peccata parentum ſe viſitaturum in filiis comminatur (Exodi xx.) tum quia in qualibet generatione nova mixtio ſanguinis, cuius identitas conſanguinitatem facit, fit cum ſanguine alieno; & quantum miſcetur alteri, tantum receditur a primo. Et quia elementa ſunt quatuor, quorum quodlibet tanto facilius eſt miſcibile, quanto eſt magis ſubtile; ideo in prima commixtione evaneſcit ſanguinis identitas, quantum ad primum elementum, quod eſt ſubtiliſſimum, in ſecunda quantum ad ſecundum, in tertia quantum

(a) *Ita auctor Supplementi adprobante Nicolaio, Vide IV, Sent, diſt. xl. quæſt. 1. art. 4. argum. 7.*

tum ad tertium, in quarta quantum ad quartum: & ſic convenienter poſt quartam generationem poteſt reiterari carnalis coniunctio.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Deus non coniungit illos qui coniunguntur contra divinum præceptum; ita nec coniungit illos qui coniunguntur contra Eccleſiæ præceptum, quod habet eamdem obligandi efficaciam quam habet divinum præceptum.

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium non tantum eſt ſacramentum, ſed etiam eſt in officium; & ideo magis ſubiacet ordinationi miniſtrorum Eccleſiæ quam baptiſmus, qui eſt ſacramentum tantum: quia ſicut contractus, & officia humana determinantur legibus humanis; ita contractus, & officia ſpiritualia lege Eccleſiæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis conſanguinitatis vinculum ſit naturale; tamen non eſt naturale quod conſanguinitas carnalem copulam impediat, niſi ſecundum aliquem gradum, ut dictum eſt (art. præc.) Et ideo Eccleſia ſuo ſtatuto non facit quod aliqui ſint, vel non ſint conſanguinei, (quia ſecundum omne tempus æqualiter conſanguinei remanent;) ſed facit quod carnalis copula ſit licita, vel illicita ſecundum diverſa tempora in diverſis gradibus conſanguinitatis.

Ad quartum dicendum, quod tales rationes aſſignatæ magis dantur per modum adaptationis, & congruentiæ, quam per modum cauſæ, & neceſſitatis.

Ad quintum dicendum, quod non eſt eadem cauſa ſecundum diverſa tempora gradus conſanguinitatis prohibendi: unde quod alio tempore utiliter conceditur, alio ſalubriter prohibetur.

Ad ſextum dicendum, quod ſtatutum non imponit modum præteritis, ſed futuris. Unde ſi modo prohiberetur quintus gradus, qui nunc eſt conceſſus, illi qui ſunt in quinto gradu coniuncti, non eſſent ſeparandi: nullum enim impedimentum matrimonio ſuperveniens ipſum poteſt dirimere; & ſic coniunctio quæ prius fuit matrimonium, non efficeretur per ſtatutum Eccleſiæ ſtuprum. Et ſimiliter ſi aliquis gradus concederetur qui nunc eſt prohibitus, illa coniunctio non efficeretur matrimonialis a ſtatuto Eccleſiæ ratione primi contractus: quia poſſent ſeparari, ſi vellent; ſed tamen poſſent de novo contrahere; & alia coniunctio eſſet.

Ad ſeptimum dicendum, quod in gradibus conſanguinitatis prohibendis Eccleſia præcipue obſervat rationem amoris. Et quia non eſt minor ratio amoris ad nepotem quam ad patruum, ſed etiam maior, quanto propinquior eſt patri filius quam filio pater, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. XII. cir. princ.) propter hoc æqualiter prohibuit gradus conſanguinitatis in patruis, & nepotibus. Sed lex vetus in perſonis prohibendis attendit præcipue cohabitationem contra concupiſcentiam, prohibens illas perſonas, ad quas facilior pateret acceſſus propter mutuam cohabitationem. Magis autem conſuevit cohabitare neptis patruo, quam amita nepoti: quia filia eſt idem quaſi cum patre, cum ſit aliquid eius; ſed ſoror non eſt hoc modo idem cum fratre, cum non ſit aliquid eius; ſed magis ex eodem naſcitur. Et ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem, & amitam.

QUAESTIO LV.

De impedimentis affinitatis,

in undecim articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de impedimento affinitatis.

Circa quod quæruntur undecim.

Primo, utrum affinitas ex matrimonio cauſetur.

Secundo, utrum maneat poſt mortem viri, aut uxoris.

Tertio, utrum cauſetur ex illicito concubitu.

Quarto, utrum ex ſponſalibus.

Quinto, utrum affinitas ſit cauſa affinitatis.

Sexto, utrum affinitas matrimonium impediat.

Septimo utrum affinitas habeat per ſe ipſam gradus.

Octavo, utrum gradus eius extendantur, ſicut gradus conſanguinitatis.

Nono, utrum matrimonium quod eſt inter conſanguineos, & affines, ſemper ſit dirimendum per divortium.

Decimo, utrum ad dirimendum tale matrimonium ſit procedendum per viam accuſationis.

Undecimo, utrum in tali caſu ſit procedendum per teſtes.

A R-

ARTICULUS I. 220

Utrum ex matrimonio conſanguinei affinitas cauſetur.

S. Thom. IV. diſt. xli. *quæſt. unic. art.* 1. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ex matrimonio conſanguinei affinitas non cauſetur. Quia *propter quod unumquodque tale, & illud magis*. Sed mulier ducta in matrimonium non coniungitur alicui de conſanguinitate viri, niſi ratione viri. Cum ergo non fiat viro affinis, nec alicui conſanguineorum viri affinis erit.

2. Præterea. Eorum quæ ſunt ab invicem ſeparata, ſi uni aliquid coniungatur, non oportet propter hoc quod ſit alteri coniunctum. Sed conſanguinei iam ſunt ab invicem ſeparati. Ergo non oportet quod ſi aliqua mulier coniungatur alicui viro, propter hoc coniungatur conſanguineis eius omnibus.

3. Præterea. Relationes ex aliquibus unitionibus innaſcuntur. Sed nulla unitio fit in conſanguineis viri, per hoc quod ille duxit uxorem. Ergo non accreſcit eis affinitatis relatio.

Sed contra. Vir, & uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir ſecundum carnem omnibus ſuis conſanguineis attinet, & mulier eadem ratione attinebit eiſdem.

Præterea. Hoc patet per auctoritates in littera adductas (IV. diſt. xli.)

Reſpondeo dicendum, quod amicitia quædam naturalis in communicatione naturali fundatur. Naturalis autem communicatio eſt duobus modis, ſecundum Philoſophum VIII. Ethicor. (cap. xii. a med.) uno modo per carnis propagationem; alio modo per coniunctionem ad carnis propagationem ordinatam. Unde ipſe ibidem dicit, quod amicitia viri ad uxorem eſt naturalis. Unde ſicut perſona coniuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum naturalis amicitiæ facit; ita coniungitur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod perſona coniuncta alicui per carnis propagationem, ſicut filius patri, fit particeps eiuſdem radicis communis, & ſanguinis: unde eodem genere vinculi colligatur filius conſanguineis patris, quo pater coniungebatur, ſcilicet conſanguinitate, quamvis ſecundum alium gradum, propter maiorem diſtantiam a radice. Sed perſona coniuncta per carnalem copulam non fit particeps eiuſdem radicis, ſed quaſi extrinſecus adiuncta: & ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod *affinitas* dicitur. Et hoc eſt quod in iſto verſu dicitur:

Mutat nupta genus, ſed generata gradum.

Quia ſcilicet perſona per generationem fit in eodem genere attinentiæ, ſed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis cauſa ſit potior effectu; non tamen oportet ſemper quod nomen idem effectui, & cauſæ conveniat: quia quandoque illud quod eſt in effectu, invenitur in cauſa non eodem modo, ſed altiori: & ideo non convenit cauſæ, & effectui per idem nomen, neque per eamdem rationem; ſicut patet in omnibus cauſis æquivoce agentibus. Et hoc modo coniunctio viri & uxoris eſt potior quam coniunctio uxoris ad conſanguineos viri; non tamen debet dici affinitas, ſed matrimonium, quod eſt unitas quædam; ſicut homo eſt ſibi ipſi idem, non autem conſanguineus.

Ad ſecundum dicendum, quod conſanguinei ſunt quodammodo ſeparati, & quodammodo coniuncti: & ratione coniunctionis accidit quod perſona quæ uni coniungitur, aliquo modo omnibus coniungatur; ſed propter ſeparationem, & diſtantiam accidit quod perſona quæ uni coniungitur uno modo, alii coniungatur alio modo vel ſecundum genus, vel ſecundum alium gradum.

Ad tertium dicendum, quod relatio quandoque innaſcitur ex motu utriuſque extremi, ſicut paternitas, & filiatio; & talis relatio eſt realiter in utroque: quandoque vero innaſcitur ex motu alterius tantum; & hoc contingit dupliciter. Uno modo, quando relatio innaſcitur ex motu unius ſine motu alterius vel præcedente, vel concomitante; ſicut in creatore, & creatura patet, & ſenſibili, & ſenſu, & ſcientia, & ſcibili: & tunc relatio eſt in uno ſecundum rem, & in altero ſecundum rationem tantum. Alio modo innaſcitur ex motu unius ſine motu alterius tunc exiſtente, non tamen ſine motu præcedente; ſicut æqualitas fit inter duos homines per augmentum unius, ſine hoc quod alius tunc augeatur, vel minuatur; ſed tamen prius ad hanc quantitatem quam habet, per aliquem motum

tum

Digitized by Google

tum, vel mutationem pervenit: & ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et ſimiliter eſt de conſanguinitate, & affinitate: quia relatio fraternitatis, quæ innaſcitur aliquo puero nato alicui iam provecto, cauſatur quidem ſine motu ipſius tunc exiſtente, ſed ex motu ipſius præcedente, ſcilicet generationis eius: hoc enim ei accidit quod ex motu alterius ſibi tunc talis relatio innaſcitur. Similiter ex hoc quod iſte deſcendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipſo ad uxorem, ſine aliqua nova mutatione ipſius.

ARTICULUS II. 221

Utrum affinitas maneat poſt mortem viri, aut uxoris.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod affinitas non maneat poſt mortem viri, aut uxoris inter conſanguineos viri & uxoris, vel contra. Quia ceſſante cauſa, ceſſat effectus. Sed cauſa affinitatis fuit matrimonium, quod ceſſat poſt mortem viri: quia tunc ſolvitur mulier a lege viri, ut dicitur Rom. VII. Ergo nec affinitas prædicta manet.

2. Præterea. Conſanguinitas cauſat affinitatem. Sed conſanguinitas viri ceſſat per mortem viri ad conſanguineos ſuos. Ergo & affinitas uxoris ad eos.

Sed contra. Affinitas ex conſanguinitate cauſatur. Sed conſanguinitas eſt perpetuum vinculum, quamdiu perſonæ vivunt. Ergo & affinitas: & ita non ſolvitur affinitas, ſoluto matrimonio per mortem tertiæ perſonæ.

Reſpondeo dicendum, quod relatio aliqua eſſe deſinit dupliciter: uno modo ex corruptione ſubiecti; alio modo ex ſubtractione cauſæ, ſicut ſimilitudo eſſe deſinit, quando alter ſimilium moritur, vel quando qualitas quæ erat cauſa ſimilitudinis, ſubtrahitur. Sunt autem quædam relationes quæ habent pro cauſa actionem, vel paſſionem, aut motum, ut in V. Metaph. (tex. 20.) dicitur: quarum quædam cauſantur ex motu, inquantum aliquid movetur actu; ſicut ipſa relatio, quæ eſt moventis, & moti: quædam autem, inquantum habent aptitudinem ad motum; ſicut motivum, & mobile, vel dominus, & ſervus: quædam autem ex hoc quod aliquid prius motum eſt; ſicut pater, & filius: non enim ex hoc quod eſt generari tunc, ad invicem dicuntur, ſed ex hoc quod eſt generatum eſſe. Aptitudo autem ad motum, & ipſum moveri tranſit; ſed motum eſſe perpetuum eſt, quia quod factum eſt, numquam deſinit eſſe factum. Et ideo paternitas, & filiatio numquam deſtruuntur per ſubtractionem cauſæ, ſed ſolum per corruptionem ſubiecti, ſcilicet alterutrius extremorum. Et ſimiliter dicendum eſt de affinitate, quæ cauſatur ex hoc quod aliqui coniuncti ſunt, non ex hoc quod coniungantur: unde non dirimitur, manentibus illis perſonis inter quas affinitas eſt contracta; quamvis moriatur perſona ratione cuius contracta fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod coniunctio matrimonii cauſat affinitatem, non ſolum ſecundum hoc quod eſt actu coniungi, ſed ſecundum hoc quod eſt prius coniunctum eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod conſanguinitas non eſt proxima cauſa affinitatis, ſed coniunctio ad conſanguineum, non ſolum quæ eſt, ſed quæ fuit. Et propter hoc ratio non ſequitur.

ARTICULUS III. 222

Utrum illicitus concubitus affinitatem cauſet.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod illicitus concubitus affinitatem non cauſet. Quia affinitas eſt quædam res honeſta. Sed res honeſtæ non cauſantur ex inhoneſtis. Ergo ex inhoneſto concubitu non poteſt affinitas cauſari.

2. Præterea. Ubi eſt conſanguinitas, non poteſt ibi eſſe affinitas: quia affinitas eſt *proximitas perſonarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela*. Sed aliquando contingeret ad conſanguineos, & ad ſeipſum eſſe affinitatem, ſi illicitus concubitus affinitatem cauſaret; ſicut quando homo carnaliter conſanguineam ſuam inceſtuoſe cognoſcit. Ergo affinitas non cauſatur ex illicito concubitu.

3. Præterea. Illicitus concubitus eſt ſecundum naturam, & contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non cauſatur affinitas, ut Iura de- terminant (cap. *Extraordinaria*, xx quæſt. III.) Ergo nec ex illicito concubitu ſecundum naturam tantum.

Sed contra eſt quod *adhærens meretrici unum corpus efficitur*, ut patet I

vi.16. Sed ex hac cauſa matrimonium affinitatem cauſabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Præterea. Carnalis copula eſt cauſa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quæ eſt talis: *Affinitas eſt propinquitas perſonarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela*. Sed carnalis copula eſt etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem cauſat.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. xii. a med.) coniunctio viri & uxoris dicitur naturalis principaliter propter prolis productionem, & ſecundario propter operum communicationem: quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; ſed ſecundum, inquantum eſt quædam ſocietas ad communem vitam. Primum autem horum eſt invenire in qualibet carnali copula, ubi eſt commixtio ſeminum: quia ex tali copula poteſt proles produci, quamvis ſecunda deſit. Et ideo quia matrimonium affinitatem cauſabat, ſecundum quod erat quædam carnalis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem cauſat, inquantum habet aliquid de carnali coniunctione.

Ad primum ergo dicendum, quod in fornicario concubitu eſt aliquid naturale, quod eſt commune fornicationi, & matrimonio; & ex hac parte affinitatem cauſat: aliud eſt ibi inordinatum, per quod a matrimonio dividitur; & ex hac parte affinitas non cauſatur. Unde affinitas ſemper honeſta remanet, quamvis cauſa aliquo modo ſit inhoneſta.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt inconveniens, relationes ex oppoſito diviſas eidem ineſſe ratione diverſorum. Et ideo poteſt inter aliquas duas perſonas eſſe affinitas, & conſanguinitas, non ſolum per illicitum concubitum, ſed etiam per licitum; ſicut cum conſanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem conſanguineam meam ex parte matris. Unde cum dicitur in definitione affinitatis inducta, *omni carens parentela*, intelligendum eſt, inquantum huiuſmodi. Nec tamen ſequitur quod aliquis conſanguineam ſuam cognoſcens ſibi ipſi ſit affinis: quia affinitas, ſicut & conſanguinitas, diverſitatem requirit, ſicut & ſimilitudo.

Ad tertium dicendum, quod concubitus contra naturam non habet commixtionem ſeminum, quæ poſſit eſſe cauſa generationis: & ideo ex tali concubitu non cauſatur affinitas.

ARTICULUS IV. 223

Utrum ex ſponſalibus cauſetur affinitas.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ex ſponſalibus nulla affinitas cauſari poſſit. Quia affinitas eſt perpetuum vinculum. Sed ſponſalia quandoque ſeparantur. Ergo non poſſunt eſſe cauſa affinitatis.

2. Præterea. Si aliquis clauſtrum pudoris alicuius mulieris invaſit, & aperuit, ſed non pervenit ad operis conſummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis eſt magis propinquus carnali copulæ, quam ille qui ſponſalia contrahit. Ergo ex ſponſalibus affinitas non cauſatur.

3. Præterea. In ſponſalibus non fit niſi quædam ſponſio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit ſponſio futurarum nuptiarum, & ex hoc non contrahitur aliqua affinitas; ſicut ſi fiat ante ſeptennium; vel ſi aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri ſpondeat futuras nuptias; aut ſi talis ſponſio fiat inter perſonas quibus nuptiæ per votum reddantur illicitæ; vel alio quocumque modo. Ergo ſponſalia non poſſunt eſſe cauſa affinitatis.

Sed contra eſt quod Alexander Papa (cap. *Ad audientiam*, de ſponſalibus & matrim.) prohibuit mulierem quamdam cuidam viro matrimonio coniungi, quia fratri ſuo fuerat deſponſata: quod non eſſet, niſi per ſponſalia affinitas contraheretur. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſponſalia non habent perfectam rationem matrimonii, ſed ſunt quædam præparatio ad matrimonium; ita ex ſponſalibus non cauſatur affinitas, ſicut ex matrimonio, ſed aliquid affinitati ſimile, quod dicitur publicæ honeſtatis iuſtitia, quæ impedit matrimonium, ſicut & affinitas, & conſanguinitas, & ſecundum eoſdem gradus: & definitur ſic: *Publicæ honeſtatis iuſtitia eſt propinquitas ex ſponſalibus proveniens, robur trahens ex Eccleſiæ inſtitutione, propter eius honeſtatem*. Ex quo patet ratio nominis, & cauſa: quia ſcilicet talis propinquitas ab Eccleſia inſtituta eſt propter honeſtatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſponſalia

Digitized by Google

ſalia non ratione ſui, ſed ratione eius ad quod ordinantur, cauſant hoc genus affinitatis, quod dicitur *publicæ honeſtatis iuſtitia* : & ideo ſicut matrimonium eſt perpetuum vinculum, ita & prædictus affinitatis modus.

Ad ſecundum dicendum, quod vir, & mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem ſeminum. Unde quantumcumque aliquis clauſtrum pudoris invadat, vel frangat, niſi commixtio ſeminum ſequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem cauſat, non ſolum ratione carnalis copulæ, ſed etiam ratione ſocietatis coniugalis, ſecundum quam etiam matrimonium naturale eſt. Unde & affinitas contrahitur ex ipſo contractu matrimonii per verba de præſenti ante carnalem copulam : & ſimiliter ex ſponſalibus, in quibus fit quædam pactio coniugalis ſocietatis, contrahitur aliquid affinitati ſimile, ſcilicet publicæ honeſtatis iuſtitia.

Ad tertium dicendum, quod omnia impedimenta quæ faciunt ſponſalia non eſſe ſponſalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri. Unde ſive habens defectum ætatis, ſive habens votum ſolemne continentiæ, aut aliquod huiuſmodi impedimentum, ſponſalia de facto contrahat, ex hoc non ſequitur aliqua affinitas : quia ſponſalia nulla ſunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus, vel maleficiatus, habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis poſt ſeptennium contrahat ſponſalia cum aliqua adulta, ex tali contractu contrahitur publicæ honeſtatis iuſtitia : quia adhuc non erat in actu impediendi ; cum in tali ætate puer frigidus, & non frigidus, quantum ad actum illum, ſit æqualiter impotens.

ARTICULUS V. 224

Utrum affinitas ſit cauſa affinitatis.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod etiam affinitas ſit cauſa affinitatis. Quia Iulius Papa dicit (ut hab. cap. *Et hoc quoque*, xxxv. quæſt. III.) *Conſanguineam relictam uxoris ſuæ nullus ducat uxorem* : & in ſeq. cap. (ſcilicet c. *Porro duorum*, ibidem) dicitur, quod *duæ conſobrinorum uxores uni viro altera poſt alteram nubere prohibentur*. Sed hoc non eſt niſi ratione affinitatis, quæ contrahitur ex coniunctione ad affinem. Ergo affinitas eſt cauſa affinitatis.

2. Præterea. Carnalis commixtio coniungit, ſicut & carnalis propagatio : quia æqualiter computantur gradus affinitatis, & conſanguinitatis. Sed conſanguinitas eſt cauſa affinitatis. Ergo & affinitas.

3. Præterea. Quæcumque uni & eidem ſunt eadem, ſibi invicem ſunt eadem. Sed uxor viri alicuius efficitur eiuſdem attinentiæ cum omnibus conſanguineis viri ſui. Ergo & omnes conſanguinei viri ſui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem : & ſic affinitas eſt cauſa affinitatis.

4. Sed contra. Si affinitas ex affinitate cauſatur, aliquis qui cognoviſſet duas mulieres, neutram earum poſſet ducere in uxorem : quia ſecundum hoc altera efficeretur alteri affinis. Sed hoc eſt falſum. Ergo affinitas non cauſat affinitatem.

5. Præterea. Si affinitas ex affinitate naſceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus conſanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non poteſt eſſe : quia maxime fieret affinis viro defuncto. Ergo &c.

6. Præterea. Conſanguinitas eſt fortius vinculum quam affinitas. Sed conſanguinei uxoris non efficiuntur affines conſanguineis viri. Ergo multo minus affines uxoris efficiuntur eis affines : & ſic idem quod prius.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt modus quo aliquid ex alio procedit : unus, ſecundum quem aliquid procedit in ſimilitudinem ſpeciei, ſicut ex homine generatur homo; alius, ſecundum quem non procedit ſimile in ſpecie; & hic proceſſus ſemper eſt in inferiorem ſpeciem, ut patet in omnibus agentibus æquivoce. Primus autem modus proceſſionis quotieſcumque iteratur, ſemper manet eadem ſpecies; ſicut ſi ex homine generatur homo per actum generativæ virtutis, & ex hoc quoque generabitur homo, & ſic deinceps. Secundus autem modus ſicut in primo facit aliam ſpeciem, ita quotieſcumque iteratur, aliam ſpeciem facit; ut ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus facit lineam; & ex linea linealiter mota non procedit linea, ſed ſuperficies; & ex ſuperficie corpus; & ulterius per talem modum proceſſus aliquis eſſe non poteſt. Invenimus autem in proceſ-

ſu

ſu attinentiæ duos modos, quibus vinculum huiuſmodi cauſatur. Unus eſt per carnis propagationem; & hic ſemper facit eamdem ſpeciem attinentiæ: alius per matrimonialem coniunctionem; & hic facit aliam ſpeciem in principio; ſicut patet quod coniuncta matrimonialiter conſanguineo non ſit conſanguinea, ſed affinis. Unde ſi ille modus procedendi iteratur, non erit affinitas, ſed aliud attinentiæ genus. Unde perſona quæ matrimonialiter affini coniungitur, non eſt affinis; ſed eſt aliud genus attinentiæ, quod dicitur ſecundum affinitatis genus. Et rurſus ſi affini in ſecundo genere aliquis per matrimonium coniungatur, non erit affinis in ſecundo genere, ſed in tertio, ut verſu ſupra poſito oſtenditur (ar. 1. hu. quæſt.)

Et hæc duo genera olim erant prohibita propter publicæ honeſtatis iuſtitiam, magis quam propter affinitatem.: quia deficiunt a vera affinitate, ſicut illa attinentia quæ ex ſponſalibus contrahitur. Sed modo illa prohibitio ceſſavit; & remanet ſub prohibitione ſolum primum genus affinitatis, in quo eſt vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui viro conſanguineus uxoris ſuæ efficitur affinis in primo genere, & uxor eius in ſecundo: unde mortuo viro, qui erat affinis, non poterit eam ducere in uxorem, propter ſecundum affinitatis genus. Similiter etiam ſi aliquis viduam in uxorem ducat, conſanguineus prioris viri, qui eſt affinis uxori in primo genere, efficitur affinis ſecundo viro in ſecundo genere; & uxor illius conſanguinei, quæ eſt affinis uxori viri huius in ſecundo genere, efficitur affinis viro ſecundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honeſtatem quamdam, magis quam propter affinitatem, ideo Canon dicit (cap. *Porro duorum*, xxxv. quæſt. III.) *Duas conſobrinorum uxores uni viro alteram poſt alteram nubere, publicæ honeſtatis iuſtitia contradicit*. Sed talis prohibitio nunc ceſſavit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis carnalis coniunctio coniungat, non tamen eodem genere coniunctionis.

Ad tertium dicendum, quod uxor viri efficitur eiuſdem attinentiæ cum conſanguineis viri quantum ad gradum eumdem, ſed non quantum ad idem attinentiæ genus.

Sed quia ex rationibus, quæ in oppoſitum inducuntur, videtur oſtendi quod nullum vinculum ex affinitate cauſetur, ad alias rationes reſpondendum eſt, ne antiqua Eccleſiæ prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quod mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui coniungitur carnaliter, ut ex prædictis patet (in corp. art.) unde conſequenter alii mulieri a viro eodem cognitæ non efficitur affinis in ſecundo genere: unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur (*a*) affinis alia in tertio genere affinitatis. Et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro nec antiqua iura eidem ſucceſſive copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum, quod ſicut vir non eſt affinis uxori ſuæ in primo genere; ita nec efficitur affinis ſecundo viro eiuſdem uxoris in ſecundo genere. Et ſic ratio non procedit.

Ad ſextum dicendum, quod mediante una perſona non coniungitur mihi alia, niſi ex hoc quod ei adiungitur. Unde mediante muliere, quæ mihi eſt affinis, nulla perſona fit mihi attinens, niſi quæ illi mulieri adiungitur: quod non poteſt eſſe niſi per carnis propagationem ex ipſa, vel propter coniunctionem matrimonialem ad eam: & utroque modo aliqua attinentia, mediante prædicta muliere, ſecundum antiqua iura mihi proveniebat: quia filius eius etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, ſed in alio gradu, ut ex regula prius data patet: & iterum ſecundus vir eius efficitur mihi affinis in ſecundo genere. Sed alii conſanguinei illius mulieris non adiunguntur ei; ſed ipſa vel adiungitur eis, ſicut patri, & matri, inquantum procedit ab eis; vel exiſtentibus ex principio eodem, ſicut fratribus: unde frater affinis mei, vel pater, non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

ARTICULUS VI. 225

Utrum affinitas impediat matrimonium.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, niſi quod eſt illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cum ſit effe-

(*a*) *Ita communiter. Edit. Patav.* affinis alii, *in variantem lectionem voce* alia *reiecta. An legendum* unde, nec ducente (*viro alteram earum*) in uxorem, una earum efficitur affinis alii.

effectus eius . Ergo non impedit matrimonium .

2. Præterea . Uxor per matrimonium efficitur res quædam viri . Sed conſanguinei viri defuncti ſuccedunt in rebus eius. Ergo poſſunt ſuccedere in uxore , ad quam tamen manet affinitas, ut oſtenſum eſt (art. præc.) Ergo affinitas non impedit matrimonium .

Sed contra eſt quod dicitur Levit. XVIII. 8. *Turpitudinem uxoris patris tui non revelabis* . Sed illa eſt tantum affinis . Ergo affinitas impedit matrimonium .

Reſpondeo dicendum , quod affinitas præcedens matrimonium impedit contrahendum, & dirimit contractum , eadem ratione qua & conſanguinitas . Sicut enim ineſt neceſſitas quædam cohabitandi conſanguineis ad invicem, ita & affinibus; & ſicut eſt quoddam amicitiæ vinculum inter conſanguineos, ita inter affines. Sed ſi affinitas matrimonio ſuperveniat, non poteſt ipſum dirimere , ut ſupra dictum eſt (quæſt. l. ad 7.)

Ad primum ergo dicendum , quod affinitas non contrariatur matrimonio ex quo cauſatur , ſed contrariatur matrimonio quod cum affine contrahendum eſſet , inquantum impediret multiplicationem amicitiæ , & concupiſcentiæ repreſſionem ; quæ per matrimonium quæruntur .

Ad ſecundum dicendum , quod res poſſeſſæ a viro non efficiuntur aliquid unum cum ipſo viro, ſicut uxor efficitur una caro cum ipſo. Unde ſicut conſanguinitas impedit matrimonium, vel coniunctionem ad virum ſecundum carnem, ita & ad uxorem viri.

ARTICULUS VII. 226

Utrum affinitas habeat per ſe gradus.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod affinitas habeat etiam per ſeipſam gradus . Cuiuslibet enim propinquitatis eſt accipere aliquos per ſe gradus. Sed affinitas propinquitas quædam eſt . Ergo habet gradus per ſe ſine gradibus conſanguinitatis , ex quibus cauſatur .

2. Præterea . In littera (IV. diſt. xli.) dicitur , quod ſoboles ſecundæ coniunctionis non poteſt tranſire ad conſortium affinitatis prioris viri . Sed hoc non eſſet , niſi filius affinis etiam eſſet affinis . Ergo affinitas habet per ſe gradus, ſicut conſanguinitas .

Sed contra . Affinitas ex conſanguinitate cauſatur. Ergo & omnes gradus affinitatis cauſantur ex gradibus conſanguinitatis : & ſic non habet per ſe aliquos gradus.

Reſpondeo dicendum , quod res non dividitur diviſione per ſe , niſi ratione illius quod competit ſibi ſecundum genus ſuum ; ſicut animal per rationale , & irrationale, non autem per album, & nigrum . Carnis autem propagatio per ſe comparatur ad conſanguinitatem , quia ex ea immediate conſanguinitatis vinculum contrahitur; ſed ad affinitatem non comparatur niſi mediante conſanguinitate, quæ eſt cauſa eius . Unde cum gradus attinentiæ per propagationem carnis diſtinguantur, diſtinctio graduum per ſe, & immediate competit conſanguinitati , ſed affinitati mediante conſanguinitate . Et ideo ad inveniendum gradus affinitatis eſt regula generalis , quod quoto gradu conſanguinitatis attinet mihi vir , toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

Ad primum ergo dicendum, quod gradus in propinquitate attinentiæ non poſſunt accipi, niſi ſecundum aſcenſum, & deſcenſum propagationis , ad quam non comparatur affinitas niſi mediante conſanguinitate : & ideo affinitas non habet gradus per ſe, ſed ſumptos iuxta gradus conſanguinitatis .

Ad ſecundum dicendum , quod filius affinis meæ ex alio matrimonio , non per ſe loquendo , ſed quaſi per accidens, dicebatur antiquitus affinis : unde prohibebatur a matrimonio magis propter publicæ honeſtatis iuſtitiam , quam propter affinitatem. Et propter hoc etiam ea prohibitio nunc eſt revocata .

ARTICULUS VIII. 227

Utrum gradus affinitatis extendantur, ſicut gradus conſanguinitatis.

AD octavum ſic proceditur . Videtur quod gradus affinitatis non extendantur, ſicut gradus conſanguinitatis . Quia vinculum affinitatis eſt minus forte quam conſanguinitatis; cum affinitas ex conſanguinitate cauſetur in diverſitate ſpeciei , ſicut a cauſa æquivoca . Sed quanto fortius eſt vinculum , tanto diutius durat . Ergo vinculum affinitatis non durat uſque ad tot gradus, ad quot durat conſanguinitas .

2. Præ-

Digitized by Google

2. Præterea. Ius humanum debet imitari ius divinum. Sed ſecundum ius divinum aliqui gradus conſanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediebat; ſicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem, ipſo defuncto, non tamen propriam ſororem. Ergo & nunc non debet eſſe prohibitio æqualis de affinitate, & conſanguinitate.

Sed contra. Ex hoc ipſo eſt mihi aliqua affinis quod meo conſanguineo eſt coniuncta. Ergo in quocumque gradu ſit vir mihi conſanguineus, in illo gradu eſt ipſa mihi affinis: & ſic gradus affinitatis computari debent in eodem numero, ſicut gradus conſanguinitatis.

Reſpondeo dicendum, quod ex quo gradus affinitatis ſumuntur iuxta gradus conſanguinitatis, oportet quod tot ſint gradus affinitatis, quot ſunt gradus conſanguinitatis. Sed tamen quia affinitas eſt minus vinculum quam conſanguinitas, facilius & olim, & nunc diſpenſatio fit in remotis gradibus affinitatis, quam in remotis gradibus conſanguinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa minoritas vinculi affinitatis reſpectu conſanguinitatis facit veritatem in genere attinentiæ, non in gradibus: & ideo illa ratio non eſt ad propoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod frater non poterat accipere uxorem fratris ſui defuncti, niſi in caſu, ſcilicet quando moriebatur ſine prole, ut ſuſcitaret ſemen fratri ſuo: quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur; quod nunc locum non habet. Et ſic patet quod non ducebat eam in uxorem, quaſi gerens propriam perſonam, ſed quaſi ſupplens defectum fratris ſui.

ARTICULUS IX. 228

Utrum coniugium contractum inter affines, vel conſanguineos ſemper ſit dirimendum.

S. Thom. IV. diſt. xli. *art.* 5.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod coniugium quod inter affines, vel conſanguineos eſt contractum, non ſemper ſit per divortium dirimendum. Quia *quod Deus coniunxit, homo non ſeparet.* (Matth. xix. 6.) Cum ergo Deus facere intelligatur quod facit Eccleſia, quæ quandoque tales ignoranter coniungit, videtur quod ſi poſtmodum in notitiam veniat, non ſint ſeparandi.

2. Præterea. Favorabilius eſt vinculum matrimonii quam dominii. Sed homo per longi temporis præſcriptionem acquirit dominium in re cuius non erat dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiamſi prius ratum non fuit.

3. Præterea. De ſimilibus ſimile eſt iudicium. Sed ſi matrimonium eſſet dirimendum propter conſanguinitatem, tunc in caſu illo quando duo fratres habent duas ſorores in uxores, ſi unus ſeparetur propter conſanguinitatem, & alius pari ratione ſeparari deberet: quod non videtur. Ergo matrimonium non eſt ſeparandum propter affinitatem, & conſanguinitatem.

Sed contra. Conſanguinitas, & affinitas impediunt contrahendum, & dirimunt contractum. Ergo ſi probatur affinitas, vel conſanguinitas, ſeparandi ſunt, etiamſi de facto contraxerint.

Reſpondeo dicendum, quod cum omnis concubitus præter licitum matrimonium, ſit peccatum mortale, quod Eccleſia omnibus modis impedire conatur; ad ipſam pertinet eos inter quos non poteſt eſſe verum matrimonium, ſeparare, & præcipue conſanguineos, & affines, qui ſine inceſtu contrahere non poſſunt carnaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod Eccleſia quamvis dono, & auctoritate divina fulciatur; tamen, inquantum eſt hominum congregatio, aliquid de defectu humano in actibus eius provenit, quod non eſt divinum. Et ideo illa coniunctio quæ fit in facie Eccleſiæ impedimentum ignorantis, non habet inſeparabilitatem ex auctoritate divina, ſed eſt contra auctoritatem divinam errore hominum inducta; qui cum ſit error facti, excuſat a peccato, quamdiu manet: & propter hoc quando impedimentum ad notitiam pervenit Eccleſiæ, debet prædictam coniunctionem ſeparare.

Ad ſecundum dicendum, quod illa quæ ſine peccato eſſe non poſſunt, nulla præſcriptione firmantur: quia, ut Innocentius III. dicit, (in Concil. Later. IV. gener. XII. can. I. & hab. cap. *Non debent* de conſanguin. & affin.) *diuturnitas temporis non minuit peccatum, ſed auget.* Nec ad hoc facit aliquid favor matrimonii, quod inter illegitimas perſonas eſſe non poterat.

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod res inter alios acta alii non præiudicat in foro contentioſo: unde quamvis unus frater repellatur a matrimonio unius ſororum ex cauſa conſanguinitatis, non propter hoc ſeparat Eccleſia aliud matrimonium quod non accuſatur. Sed in foro conſcientiæ non oportet quod ſemper obligetur ob hoc alius frater ad dimittendum uxorem ſuam: quia frequenter tales accuſationes ex malevolentia procedunt, & per falſos teſtes probantur. Unde non oportet quod conſcientiam ſuam informet ex his quæ circa aliud matrimonium ſunt facta. Sed diſtinguendum videtur in hoc: quia aut habet certam cognitionem de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum. Si primo modo, nec exigere, nec reddere debitum debet. Si ſecundo modo, debet reddere, ſed non exigere. Si tertio, poteſt & reddere, & exigere.

ARTICULUS X. 229

Utrum ad ſeparationem matrimonii contracti inter affines, & conſanguineos ſit procedendum per viam accuſationis.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod ad ſeparationem matrimonii quod eſt inter affines, & conſanguineos contractum, non ſit procedendum per viam accuſationis. Quia accuſationem præcedit inſcriptio, qua aliquis ſe ad talionem obligat, ſi in probatione defecerit. Sed hæc non requiruntur, quando de matrimonii ſeparatione agitur. Ergo ibi locum non habet accuſatio.

2. Præterea. In cauſa matrimonii audiuntur ſolum propinqui, ut in littera dicitur (IV. diſt. xli.) Sed in accuſationibus adiunguntur etiam extranei. Ergo in cauſa ſeparationis matrimonii non agitur per viam accuſationis.

3. Præterea. Si matrimonium accuſari deberet, tunc præcipue hoc eſſet faciendum, quando minus difficile eſt quod ſeparetur. Sed hoc eſt, quando ſunt ſponſalia tantum contracta; non autem tunc accuſatur matrimonium. Ergo numquam de cetero debet fieri accuſatio.

4. Præterea. Ad accuſandum non præcluditur via alicui per hoc quod non ſtatim accuſat. Sed hoc fit in matrimonio: quia ſi primo tacuit, quando matrimonium contrahebatur, non poteſt poſtea matrimonium accuſare, quaſi ſuſpectus, Ergo &c.

Sed contra. Omne illicitum poteſt accuſari. Sed matrimonium affinium, & conſanguineorum eſt illicitum. Ergo de eo poteſt eſſe accuſatio.

Reſpondeo dicendum, quod accuſatio ad hoc eſt inſtituta, ne aliquis ſuſtineatur quaſi innocens, qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantia facti contingit quod aliquis homo reputatur innocens, qui in culpa eſt; ita ex ignorantia alicuius circumſtantiæ contingit quod aliquod factum reputatur licitum, quod eſt illicitum. Et ideo ſicut homo accuſatur quandoque; ita & factum ipſum accuſari poteſt. Et ſic matrimonium accuſatur, quando propter ignorantiam impedimenti æſtimatur legitimum quod eſt illegitimum.

Ad primum ergo dicendum, quod obligatio ad pœnam talionis habet locum, quando accuſatur perſona de crimine: quia tunc agitur ad punitionem eius. Sed quando accuſatur factum, tunc non agitur ad pœnam facientis, ſed ad impediendum hoc quod eſt illicitum. Et ideo in matrimonio accuſator non ſe obligat ad aliquam pœnam. Sed talis accuſatio poteſt & verbis, & ſcripto fieri, ita quod exprimatur & perſona accuſans, & matrimonium quod accuſatur, & impedimentum propter quod accuſatur.

Ad ſecundum dicendum, quod extranei non poſſunt ſcire conſanguinitatem niſi per conſanguineos, de quibus probabilius eſt quod ſciant. Unde quando ipſi tacent, ſuſpicio habetur contra extraneum, quod ex malevolentia procedat, niſi per conſanguineos probare voluerit. Unde repellitur ab accuſatione, quando ſunt conſanguinei qui tacent, & per quos probare non poteſt. Sed conſanguinei, quantumcumque ſint propinqui, non repelluntur ab accuſatione, quando accuſatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, & dirimit contractum. Sed quando accuſatur ex hoc quod dicitur non fuiſſe contractum, tunc parentes tamquam ſuſpecti ſunt repellendi, niſi ex parte illius qui eſt inferior dignitate, & divitiis, de quibus probabiliter æſtimari poteſt quod libenter vellent quod matrimonium ſtaret.

Ad tertium dicendum, quod ſi matrimonium nondum ſit contractum, ſed ſponſalia tantum, non poteſt accuſari: quia

Digitized by Google

quia non accuſatur quod non eſt: ſed poteſt denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

Ad quartum dicendum, quod ille qui tacuit primo, quandoque auditur poſtea, ſi velit matrimonium accuſare, quandoque repellitur. Quod patet ex Decretali (cap. *Cum in tua* de his qui matrim. accuſ. poſſunt:) quæ ſic dicit: *Si poſt contractum matrimonium aliquis accuſator appareat, cum non prodierit in publicum, quando banna ſecundum conſuetudinem in Eccleſiis edebantur, utrum vox ſuæ accuſationis debeat admitti, merito quæri poteſt. Super quo ſic duximus diſtinguendum, quod ſi tempore denuntiationis præmiſſæ is qui iam coniunctos impetit, extra diœceſim exiſtebat, vel alias denuntiatio non potuit ad eius pervenire notitiam, ut puta ſi nimiæ infirmitatis fervore laborabat; ſeu ſanæ mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris conſtitutus, quod ad comprehenſionem talium ætas ſufficere non valebat, ſeu alia cauſa legitima fuerit impeditus; eius accuſatio debet audiri: alioquin tamquam ſuſpectus eſt proculdubio repellendus, niſi proprio firmaverit iuramento, quod poſt didicerit ea quæ obiecerit, & ad hoc ex malitia non procedat.*

ARTICULUS XI. 230

Utrum ad ſeparationem matrimonii contracti inter affines, & conſanguineos procedi debeat per teſtes.

AD undecimum ſic proceditur. Videtur quod in tali cauſa non ſit procedendum per teſtes, ſicut in aliis cauſis. Quia in aliis cauſis adducuntur ad teſtificandum quicumque ſunt omni exceptione maiores. Sed hic non admittuntur extranei, quamvis ſint omni exceptione maiores. Ergo &c.

2. Præterea. Teſtes ſuſpecti de privato odio, vel amore a teſtimonio repelluntur. Sed maxime poſſunt propinqui eſſe ſuſpecti de amore reſpectu unius partis, & odio ad partem alteram. Ergo non eſt audiendum eorum teſtimonium.

3. Præterea. Matrimonium eſt favorabilius quam aliæ cauſæ in quibus de rebus pure corporalibus agitur. Sed in illis non poteſt idem eſſe teſtis, & accuſator. Ergo nec in matrimonio: & ita videtur quod non convenienter in cauſa iſta per teſtes procedatur.

Sed contra. Teſtes inducuntur in cauſis, ut ſuper his de quibus dubitatur, fiat iudici fides. Sed ita facienda eſt iudici fides in cauſa iſta, ſicut in aliis cauſis: quia non debet præcipitare ſententiam de eo quod non conſtat. Ergo procedendum eſt hic ex teſtibus, ſicut in aliis cauſis.

Reſpondeo dicendum, quod in hac cauſa oportet quod per teſtes veritas patefiat, ſicut & in aliis; tamen, ut Iuriſtæ dicunt, in hac cauſa multa ſpecialia inveniuntur; ſcilicet quod *idem poteſt eſſe accuſator, & teſtis*, & quod *non iuratur de calumnia, cum ſit cauſa quaſi ſpiritualis*; & quod *conſanguinei admittuntur ad teſtificandum*; & quod *non obſervatur ordo iudiciarius: quia denuntiatione facta, contumax poteſt excommunicari, lite non conteſtata; & valet hic teſtimonium de auditu*; & *poſt publicationem teſtium teſtes poſſunt induci*: & hoc totum eſt, ut peccatum impediatur, quod in tali coniunctione eſſe poteſt. (cap. *Quoties aliqui*, & cap. *Super eo* XXII. de teſtib. & atteſtationib. & cap. *Litteras*, de iuram. calumn.)

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

QUAESTIO LVI.

De impedimento cognationis ſpiritualis,

in quinque articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de impedimento cognationis ſpiritualis.

Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum ſpiritualis cognatio matrimonium impediat.

Secundo, ex qua cauſa contrahatur.

Tertio, inter quos.

Quarto, utrum tranſeat a viro in uxorem.

Quinto, utrum tranſeat ad filios carnales patris.

Digitized by Google

ARTICULUS I. 231

Utrum ſpiritualis cognatio impediat matrimonium.

S. Thom. IV. diſt. xlii. *quæſt.* i. *art.* i. & ii.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſpiritualis cognatio matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, niſi quod contrariatur alicui bono matrimonii. Sed ſpiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea. Impedimentum perpetuum matrimonii non poteſt ſtare ſimul cum matrimonio. Sed cognatio ſpiritualis ſtat ſimul aliquando cum matrimonio, ut in littera dicitur (IV. diſt. xlii.) ſicut cum aliquis in caſu neceſſitatis filium ſuum baptizat: quia tunc fit uxori ſuæ ſpirituali cognatione coniunctus; nec tamen matrimonium ſeparatur. Ergo ſpiritualis cognatio matrimonium non impedit.

3. Præterea. Spiritus unio non tranſit in carnem. Sed matrimonium eſt carnalis coniunctio. Ergo cum cognatio ſpiritualis ſit unio ſpiritus, non poteſt tranſire ad matrimonium impediendum.

4. Præterea. Contrariorum non ſunt iidem effectus. Sed ſpiritualis cognatio videtur eſſe contraria diſparitati cultus; cum ſpiritualis cognatio ſit propinquitas proveniens ex datione ſacramenti, vel intentione ad idem; diſparitas autem cultus conſiſtit in ſacramenti carentia, ut prius dictum eſt (quæſt. l. art. i. & IV. diſt. xxxix. quæſt. i. art. i.) Cum ergo diſparitas cultus matrimonium impediat, videtur quod ſpiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed contra. Quanto aliquod vinculum ſanctius eſt, tanto magis eſt cuſtodiendum. Sed vinculum ſpirituale eſt ſanctius quam corporale. Cum ergo vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quod cognatio ſpiritualis idem faciat.

Præterea. In matrimonio coniunctio animarum eſt principalior quam coniunctio corporum, quia præcedit ipſam. Ergo multo fortius ſpiritualis cognatio matrimonium impedire poteſt quam carnalis.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut per carnis propagationem homo accipit eſſe naturæ, ita per ſacramenta accipit eſſe ſpirituale gratiæ. Unde ſicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, eſt homini naturale, inquantum eſt res quædam naturæ; ita vinculum quod contrahitur ex ſacramentorum ſuſceptione, eſt aliquo modo naturale alicui, inquantum eſt membrum Eccleſiæ. Et ideo ſicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita ſpiritualis ex Eccleſiæ ſtatuto. Tamen diſtinguendum eſt de ſpirituali cognatione: quia aut præceſſit matrimonium, aut ſequitur. Si præceſſit, impedit contrahendum, & dirimit contractum. Si ſequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii; ſed quantum ad actum matrimonii eſt diſtinguendum: quia aut ſpiritualis cognatio inducitur cauſa neceſſitatis, ſicut cum pater baptizat filium in articulo mortis; & tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte: aut inducitur extra caſum neceſſitatis ex ignorantia; & tunc ſi ille ex cuius actu inducitur, diligentiam adhibuit, eſt eadem ratio ſicut & de primo: aut ex induſtria extra caſum neceſſitatis; & tunc ille ex cuius actu inducitur, amittit ius petendi debitum; ſed tamen debet reddere, ſi petatur: quia ex culpa eius non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſpiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de ſecundariis bonis, quod eſt amicitiæ multiplicatio: quia ſpiritualis cognatio eſt ſufficiens ratio amicitiæ per ſe: unde oportet quod ad alios per matrimonium familiaritas, & amicitia quæratur.

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium eſt vinculum perpetuum: & ideo nullum impedimentum ſuperveniens poteſt ipſum dirimere: & ſic quandoque contingit quod matrimonium, & matrimonii impedimentum ſtant ſimul; non autem ſi impedimentum præcedit.

Ad tertium dicendum, quod in matrimonio non eſt tantum coniunctio corporalis, ſed etiam ſpiritualis: & ideo propinquitas ſpiritus ei impedimentum præſtat, ſine hoc quod propinquitas ſpiritualis tranſire debeat in carnalem.

Ad quartum dicendum, quod non eſt inconveniens quod duo contraria ad invicem contrarientur eidem, ſicut magnum, & parvum æquali: & ſic diſparitas cultus, & ſpiritualis cognatio matrimonio repugnant: quia in uno eſt

Digitized by Google

maior diſtantia, in altero maior propinquitas quam matrimonium requirat: & ideo ex utraque parte matrimonium impeditur.

ARTICULUS II. 232

Utrum per ſolum baptiſmum ſpiritualis propinquitas contrahatur.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod per ſolum baptiſmum ſpiritualis propinquitas contrahatur. Sicut enim ſe habet corporalis cognatio ad corporalem generationem, ita ſpiritualis ad ſpiritualem. Sed ſolus baptiſmus dicitur ſpiritualis generatio. Ergo per ſolum baptiſmum contrahitur ſpiritualis cognatio, ſicut & per ſolam generationem carnalem carnalis cognatio.

2. Præterea. Sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine. Sed ex ſuſceptione ordinis non ſequitur ſpiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione: & ſic ſolum ex baptiſmo.

3. Præterea. Sacramenta ſunt digniora ſacramentalibus. Sed ex quibuſdam ſacramentis ſpiritualis cognatio non ſequitur, ſicut patet in extrema unctione. Ergo multo minus ex catechiſmo, ut quidam dicunt.

4. Præterea. Inter ſacramentalia baptiſmi multa alia præter catechiſmum numerantur. Ergo ex catechiſmo non magis contrahitur ſpiritualis cognatio, quam ex aliis.

5. Præterea. Oratio non eſt minus efficax ad promovendum in bonum quam inſtructio, vel catechizatio. Sed ex oratione non contrahitur ſpiritualis cognatio. Ergo nec ex catechiſmo.

6. Præterea. Inſtructio quæ fit baptizatis per prædicationem, non minus valet quam illa quæ fit nondum baptizatis. Sed ex prædicatione non contrahitur aliqua cognatio ſpiritualis. Ergo nec ex catechiſmo.

7. Sed contra I. Cor. IV. 15. *In Chriſto Ieſu per Evangelium ego vos genui*. Sed ſpiritualis generatio cauſat ſpiritualem cognationem. Ergo ex prædicatione Evangelii, & inſtructione fit ſpiritualis cognatio, & non ſolum ex baptiſmo.

8. Præterea. Sicut per baptiſmum tollitur peccatum originale, ita per pœnitentiam tollitur actuale. Ergo ſicut baptiſmus cauſat ſpiritualem cognationem, ita & pœnitentia.

9. Præterea. *Pater* nomen cognationis eſt. Sed per pœnitentiam, & doctrinam, & curam paſtoralem, & multa huiuſmodi aliquis dicitur alteri ſpiritualis pater. Ergo ex multis aliis, præter baptiſmum, & confirmationem, ſpiritualis cognatio contrahitur.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ſpiritualis regeneratio ſicut per ſeptiformem Spiritus ſancti gratiam datur, ita per ſeptem efficitur, incipiendo a primo pabulo ſalis ſacrati uſque ad confirmationem per Epiſcopum factam: & per quodlibet horum ſeptem ſpiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile: quia cognatio carnalis non contrahitur niſi per actum generationis completum. Unde etiam affinitas non contrahitur niſi facta commixtione ſeminum, ex qua poteſt ſequi generatio carnalis. Spiritualis autem generatio non perficitur niſi per aliquod ſacramentum. Unde non videtur conveniens quod ſpiritualis cognatio contrahatur niſi per aliquod ſacramentum.

Et ideo alii dicunt, quod per tria tantum ſacramenta ſpiritualis cognatio contrahatur, ſcilicet per catechiſmum, baptiſmum, & confirmationem. Sed iſti propriam vocem videntur ignorare: quia catechiſmus non eſt ſacramentum, ſed ſacramentale.

Et ideo alii dicunt, quod tantum per duo ſacramenta contrahitur, ſcilicet per confirmationem, & baptiſmum: & hæc eſt opinio communior. Tamen de catechiſmo, horum quidam dicunt, quod eſt debile impedimentum, quia impedit contrahendum, ſed non dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt carnalis nativitas. Prima in utero, in quo adhuc id quod natum eſt, eſt adeo debile quod non poſſit extra exponi ſine periculo: & huic nativitati aſſimilatur regeneratio per baptiſmum, in quo regeneratur aliquis quaſi adhuc fovendus intra uterum Eccleſiæ. Secunda eſt nativitas ex utero, quando iam quod natum erat in utero, tantum roboratum eſt quod poteſt ſine periculo exponi exterioribus, quæ nata ſunt corrumpere: & huic aſſimilatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confeſſionem nominis Chriſti. Et ideo congrue per utrumque iſtorum ſacramentorum contrahitur ſpiritualis cognatio.

Ad ſecundum dicendum, quod per ordi-

dinis ſacramentum non ſit aliqua regeneratio, ſed quædam promotio poteſtatis: & propterea mulier non ſuſcipit ordinem: & ſic non poteſt ex hoc aliquod impedimentum præſtari matrimonio. Et ideo talis cognatio non computatur.

Ad tertium dicendum, quod in catechiſmo fit quædam profeſſio futuri baptiſmi, ſicut in ſponſalibus quædam ſponſio futurarum nuptiarum. Unde ſicut in ſponſalibus contrahitur quidam modus propinquitatis, ita in catechiſmo, ad minus impediens contrahendum, ut quidam dicunt; non autem in ſacramentis aliis.

Ad quartum dicendum, quod talis profeſſio fidei non fit in aliis ſacramentalibus baptiſmi, ſicut in catechiſmo: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Et ſimiliter dicendum ad quintum de oratione, & ad ſextum de prædicatione.

Ad ſeptimum dicendum, quod Apoſtolus eos ad fidem inſtruxerat per modum catechiſmi: & ſic aliquo modo talis inſtructio habebat ordinem ad ſpiritualem generationem.

Ad octavum dicendum, quod per ſacramentum pœnitentiæ non contrahitur, proprie loquendo, ſpiritualis cognatio. Unde filius ſacerdotis poteſt contrahere cum illa quam ſacerdos in confeſſione audivit: alias filius ſacerdotis non inveniret in tota parochia mulierem cum qua contrahere poſſet. Nec obſtat quod per pœnitentiam tollitur peccatum actuale: quia hoc non eſt per modum generationis, ſed magis per modum ſanationis. Sed tamen per pœnitentiam contrahitur quoddam fœdus inter mulierem confitentem, & ſacerdotem, ſpirituali cognationi ſimile; ut tantum peccet eam carnaliter cognoſcens, ac ſi eſſet ſua ſpiritualis filia: & hoc ideo quia maxima familiaritas eſt inter ſacerdotem & confitentem; & ob hoc iſta prohibitio eſt inducta, ut tollatur peccandi occaſio.

Ad nonum dicendum, quod pater ſpiritualis dicitur ad ſimilitudinem patris carnalis. Pater autem carnalis, ut Philoſophus dicit in VIII. Ethicor. (cap. XI. cir. princ. & cap. XII. cir. med.) tria dat filio, eſſe, nutrimentum, & inſtructionem: & ideo ſpiritualis pater alicuius dicitur ratione alicuius horum trium. Tamen ex hoc quod eſt ſpiritualis pater, non habet ſpiritualem cognationem, niſi conveniat cum patre quantum ad generationem, per quam eſt eſſe. Et ſic etiam poteſt ſolvi octavum, quod præceſſit.

ARTICULUS III. 233

Utrum cognatio ſpiritualis contrahatur inter ſuſcipientem ſacramentum baptiſmi, & levantem de ſacro fonte.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod cognatio non contrahatur inter ſuſcipientem ſacramentum baptiſmi, & levantem de ſacro fonte. Quia in generatione carnali contrahitur propinquitas ſolum ex parte eius cuius ſemine generatur proles, non autem ex parte eius qui filium natum ſuſcipit. Ergo nec ſpiritualis cognatio contrahitur inter eum qui ſuſcipit de ſacro fonte, & eum qui ſuſcipitur.

2. Præterea. Ille qui de ſacro fonte levat, Anadochus a Dionyſio (cap. II. eccleſ. Hierarch.) dicitur; & ad eius officium ſpectat puerum inſtruere. Sed inſtructio non eſt ſufficiens cauſa ſpiritualis cognationis, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum, & illum qui de ſacro fonte levatur.

3. Præterea. Poteſt contingere quod aliquis levet aliquem de ſacro fonte, antequam ipſe ſit baptizatus. Sed ex hoc non contrahitur aliqua ſpiritualis cognatio: quia ille qui non eſt baptizatus, non eſt capax alicuius ſpiritualitatis. Ergo aliquem levare de ſacro fonte non ſufficit ad ſpiritualem cognationem contrahendam.

Sed contra eſt definitio ſpiritualis cognationis ſupra inducta (art. I. hu. quæſt.) & auctoritates quæ ponuntur in littera (IV. diſt. XLII.)

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in generatione carnali aliquis naſcitur ex matre, & patre; ita in generatione ſpirituali aliquis renaſcitur filius Dei ſicut patris, & Eccleſiæ ſicut matris. Sicut autem ille qui ſacramentum confert, gerit perſonam Dei, cuius inſtrumentum, & miniſter eſt; ita ille qui baptizatum ſuſcipit de ſacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit perſonam Eccleſiæ. Unde ad utrumque ſpiritualis cognatio contrahitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non tantum pater, ex cuius ſemine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, ſed etiam mater, quæ materiam ſubminiſtrat, & in cuius utero

ro generatur. Et ita etiam Anadochus, qui baptizandum vice totius Eccleſiæ offert, & ſuſcipit, & confirmandum tenet, ſpiritualem cognationem contrahit.

Ad ſecundum dicendum, quod non ratione inſtructionis debitæ, ſed ratione generationis ſpiritualis, ad quam cooperatur, cognationem ſpiritualem contrahit.

Ad tertium dicendum, quod non baptizatus non poteſt aliquem levare de ſacro fonte, cum non ſit membrum Eccleſiæ, cuius typum gerit in baptiſmo ſuſcipiens; quamvis poſſit baptizare, quia eſt creatura Dei, cuius typum gerit baptizans. Nec tamen aliquam cognationem ſpiritualem contrahere poteſt: quia ipſe eſt expers ſpiritualis vitæ, in quam homo primo per baptiſmum naſcitur.

ARTICULUS IV. 234

Utrum cognatio ſpiritualis tranſeat a viro in uxorem.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod cognatio ſpiritualis non tranſeat a viro in uxorem. Quia ſpiritualis unio, & corporalis ſunt diſparatæ, & diverſorum generum. Ergo mediante carnali coniunctione, quæ inter virum & uxorem eſt, non tranſitur ad ſpiritualem cognationem.

2. Præterea. Magis conveniunt in ſpirituali generatione, quæ eſt cauſa ſpiritualis cognationis, pater, & mater ſpiritualis, quam vir qui eſt ſpiritualis pater, & uxor. Sed pater, & mater ſpiritualis nullam ex hoc ſpiritualem cognationem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam ſpiritualem cognationem ex hoc quod vir eius ſit pater alicuius ſpiritualis.

3. Præterea. Poteſt contingere quod vir eſt baptizatus, & uxor non eſt baptizata; ſicut quando eſt ab infidelitate converſus ſine alterius coniugis converſione. Sed ſpiritualis cognatio non poteſt pervenire ad non baptizatum. Ergo non tranſit ſemper a viro ad uxorem.

4. Præterea. Vir, & uxor poſſunt aliquem ſimul de ſacro fonte levare. Si ergo ſpiritualis cognatio a viro tranſiret in uxorem, ſequeretur quod uterque coniugum eſſet bis pater, vel mater ſpiritualis eiuſdem: quod eſt inconveniens:

Sed contra. Bona ſpiritualia magis multiplicabilia ſunt quam corporalia. Sed conſanguinitas corporalis viri tranſit ad uxorem per affinitatem. Ergo multo magis ſpiritualis cognatio.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis poteſt fieri alicuius compater dupliciter. Uno modo per actum alterius, qui baptizat, vel in ipſo baptiſmo ſuſcipit filium eius: & ſic cognatio ſpiritualis non tranſit a viro in uxorem; niſi forte ille ſit filius uxoris, quia tunc directe uxor contrahit cognationem ſpiritualem, ſicut & vir. Alio modo per actum proprium; ſicut cum levat filium alterius de ſacro fonte: & ſic cognatio ſpiritualis tranſit ad uxorem, quam iam carnaliter cognovit; non autem ſi nondum ſit matrimonium coſummatum, quia nondum effecti ſunt una caro: & hoc eſt per modum cuiuſdam affinitatis: unde etiam pari ratione videtur tranſire ad mulierem quæ eſt carnaliter cognita, quamvis non ſit uxor. Unde verſus:

Quæ mihi, vel cuius natum mea fonte levavit,
Hæc mea commater, fieri mea non valet uxor:
Si qua meæ natum non ex me fonte levavit,
Hanc poſt fata meæ non inde vetabor habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod ſunt diverſorum generum unio corporalis, & ſpiritualis, poteſt concludi quod una non eſt altera, non autem quod una non poſſit eſſet cauſa alterius: quia eorum quæ ſunt in diverſis generibus, unum quandoque eſt cauſa alterius vel per ſe, vel per accidens.

Ad ſecundum dicendum, quod pater ſpiritualis, & mater ſpiritualis eiuſdem non coniunguntur in generatione ſpirituali niſi per accidens: quia ad hoc unus per ſe ſufficeret. Unde non oportet quod ex hoc aliqua cognatio ſpiritualis inter eos naſcatur, quin poſſit eſſe inter eos matrimonium. Unde verſus:

Unus ſemper erit compatrum ſpiritualis,
Alter carnalis: non fallit regula talis.

Sed per matrimonium fit vir, & uxor una caro, per ſe loquendo. Et ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod ſi uxor non ſit baptizata, non perveniet ad eam ſpiritualis cognatio, propter hoc quod non eſt capax, non ex hoc quod non poſ-

poſſit per matrimonium traduci ſpiritualis cognatio in uxorem.

Ad quartum dicendum, quod ex quo inter patrem ſpiritualem, & matrem non contrahitur aliqua cognatio ſpiritualis, nihil prohibet quin vir, & uxor ſimul aliquem de ſacro fonte levent. Nec eſt inconveniens quod uxor ex diverſis cauſis efficiatur bis mater ſpiritualis eiuſdem; ſicut etiam poteſt eſſe quod ſit affinis, & conſanguinea eiuſdem per carnalem propinquitatem. (*a*)

ARTICULUS V. 235

Utrum cognatio ſpiritualis tranſeat ad filios carnales patris ſpiritualis.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod cognatio ſpiritualis non tranſeat ad filios carnales patris ſpiritualis. Quia ſpirituali cognationi non aſſignantur gradus. Eſſent autem gradus, ſi tranſiret a patre in filium: quia perſona generata mutat gradum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. Iv. art. 5.) Ergo non tranſit ad filios carnales patris ſpiritualis.

2. Præterea. Pater eodem gradu attinet filio, & frater fratri. Si ergo cognatio ſpiritualis tranſit a patre in filium, eadem ratione tranſibit a fratre in fratrem: quod falſum eſt.

Sed contra eſt quod in littera probatur per auctoritatem (IV. diſt. xlII.)

Reſpondeo dicendum, quod filius eſt aliquid patris, & non e converſo, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. xII. a princ.) & ideo ſpiritualis cognatio tranſit a patre in filium carnalem, & non e converſo. Et ſic patet quod tres ſunt cognationes ſpirituales: una, quæ dicitur *ſpiritualis paternitas*, quæ eſt inter patrem ſpiritualem, & filium ſpiritualem: alia, quæ dicitur *compaternitas*, quæ eſt inter patrem ſpiritualem, & carnalem eiuſdem: tertia autem dicitur *ſpiritualis fraternitas*, quæ eſt inter filium ſpiritualem, & filios carnales eiuſdem patris. Et quælibet harum impedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractum. (*b*)

Ad primum ergo dicendum, quod perſona addita per carnis propagationem facit gradum reſpectu illius perſonæ quæ in eodem genere attinet, non autem reſpectu eius quæ attinet in alio genere; ſicut filius attinet in eodem gradu uxori patris, in quo & pater, quamvis alio genere attinentiæ. Spiritualis autem cognatio eſt alterius generis quam carnalis. Et ideo non in eodem gradu attinet filius ſpiritualis filio naturali patris ſui ſpiritualis, in quo attinet ei pater eius, quo mediante cognatio ſpiritualis tranſit. Et ita non oportet quod ſpiritualis cognatio habeat gradum.

Ad ſecundum dicendum, quod frater non eſt aliquid fratris, ſicut filius eſt aliquid patris; ſed uxor eſt aliquid viri, cum quo effecta eſt unum corpus: & ideo a fratre in fratrem non tranſit, ſive ſit ante genitus, ſive poſt fraternitatem ſpiritualem.

QUAESTIO LVII.

De cognatione legali, quæ eſt per adoptionem,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de cognatione legali, quæ eſt per adoptionem.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, quid ſit adoptio.

Secundo, utrum ex ea aliquod vinculum contrahatur matrimonium impediens.

Tertio, inter quas perſonas contrahatur.

ARTICULUS I. 236

Utrum adoptio convenienter definiatur.

S. Thom. IV. diſt. xlII. *quæſt.* II. *art.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter adoptio definiatur: *Adoptio eſt extraneæ perſonæ in filium, vel nepotem, vel deinceps legitima aſſumptio*. Filius enim debet eſſe ſubditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur, non tranſit in poteſtatem patris adoptantis. Ergo non ſemper per adoptionem aliquis in filium aſſumitur.

2. Præterea. *Parentes debent filiis theſaurizare*: II. Corinth. xII. Sed pater adoptans non oportet quod ſemper adoptato theſaurizet: quia quandoque adoptatus non ſuccedit in bonis adoptantis. Ergo adoptio non eſt aſſumptio alicuius in filium.

3. Præ-

(a) *Vide Concil. Trident. ſeſſ.* xxIv. *de reform. matrimonii cap.* Ix. (b) *Vide Trident. Concil. ubi ſupra.*

3. Præterea. Adoptio, per quam aliquis in filium aſſumitur, aſſimilatur generationi naturali, per quam naturaliter producitur filius. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc eſt falſum: quia ille qui non eſt ſui iuris, & qui eſt minor viginti quinque annis, & mulier non poſſunt adoptare; qui tamen poſſunt filium naturaliter generare. Ergo adoptio non dicitur proprie aſſumptio alicuius in filium.

4. Præterea. Aſſumptio extraneæ perſonæ in filium videtur eſſe neceſſaria ad ſupplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non poteſt generare, ut ſpado, vel frigidus, maxime patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maxime competit aſſumere aliquem in filium. Sed non competit ei adoptare. Ergo adoptio non eſt aſſumptio alicuius in filium.

5. Præterea. In ſpirituali cognatione, ubi aliquis in filium aſſumitur ſine carnis propagatione, poteſt indifferenter maior ætate effici pater minoris, & e converſo: quia iuvenis poteſt ſenem baptizare, & e converſo. Si ergo per adoptionem aliquis aſſumitur in filium ſine carnis propagatione, ſimiliter poſſet indifferenter ſenior iuniorem, vel iunior ſeniorem adoptare: quod non eſt verum; & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Adoptatus non differt ſecundum aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium; & ſic inconvenienter dicitur, quod adoptatur in nepotem.

7. Præterea. Adoptio ex dilectione procedit: unde & Deus dicitur nos per caritatem in filios adoptaſſe. Sed caritas maior habenda eſt ad proximos quam ad extraneos. Ergo non debet eſſe adoptio extraneæ perſonæ, ſed magis perſonæ propinquæ.

Reſpondeo dicendum, quod ars imitatur naturam, & ſupplet defectum naturæ in illis in quibus natura deficit. Unde ſicut per naturalem generationem aliquis filium producit; ita per ius poſitivum, quod eſt ars boni, & æqui, poteſt aliquis alium ſibi aſſumere in filium ad ſimilitudinem filii naturalis, ad ſuppiendum filiorum deperditorum defectum: propter quod præcipue adoptio eſt introducta. Et quia aſſumptio importat terminum *a quo*, propter quod aſſumens non eſt aſſumptum, oportet quod ille qui aſſumitur in filium, ſit perſona extranea. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum *ad quem* (ſcilicet formam, quæ eſt finis generationis) & terminum *a quo* (ſcilicet formam contrariam;) ita generatio legalis habet terminum *ad quem* (ſcilicet filium, vel nepotem) & terminum *a quo* (ſcilicet perſonam extraneam.) Et ſic patet quod prædicta aſſignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur *legitima aſſumptio;* & terminum *a quo*, quia dicitur *extraneæ perſonæ;* & terminum *ad quem*, quia dicitur *in filium, vel nepotem*.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio adoptionis eſt quædam imitatio filiationis naturalis. Et ideo duplex eſt adoptionis ſpecies. Una quæ perfecte naturalem filiationem imitatur; & hæc vocatur *arrogatio*, per quam traducitur adoptatus in poteſtantem adoptantis: & ſic adoptatus ſuccedit patri adoptanti ex inteſtato: nec poteſt eum pater ſine culpa privare quarta parte hereditatis. Sic autem adoptari non poteſt, niſi ille qui eſt ſui iuris, qui ſcilicet non habet patrem, aut ſi habet, eſt emancipatus. Et hæc adoptio non fit niſi auctoritate Principis. Alia adoptio eſt quæ imitatur naturalem filiationem imperfecte, quæ vocatur *ſimplex adoptio*, per quam adoptatus non tranſit in poteſtatem adoptantis: unde magis eſt diſpoſitio quædam ad perfectam adoptionem quam adoptio perfecta. Et ſecundum hanc poteſt adoptari etiam ille qui non eſt ſui iuris, & ſine auctoritate Principis, ex auctoritate Magiſtratus: & ſic adoptatus non ſuccedit in bonis adoptantis; nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis ſuis in teſtamento dimittere, niſi velit.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum quod generatio naturalis ordinatur ad ſpeciem conſequendam: & ideo omnibus competit poſſe naturaliter generare in quibus natura ſpeciei non eſt impedita. Sed adoptio ordinatur ad hereditatis ſucceſſionem: & ideo illis ſolis competit qui habent poteſtatem diſponendi de hereditate ſua. Unde ille qui non eſt ſui iuris, vel eſt minor viginti quinque annis, aut mulier, non poteſt adoptare aliquem, niſi ex ſpeciali conceſſione Principis.

Ad quartum dicendum, quod per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non poteſt hereditas tranſire in poſterum: unde ex hoc ipſo iam debetur illis qui ſuccedere ei debent iure propinquitatis. Et ideo ei non compe-

petit adoptare, ſicut nec naturaliter generare.

Et præterea maior eſt dolor de filiis amiſſis quam de illis qui numquam ſunt habiti. Et ideo habentes impedimentum generationis non indigent ſolatio contra carentiam filiorum, ſicut illi qui habuerunt, & amiſerunt, vel etiam qui habere potuerunt, ſed aliquo impedimento accidentali carent.

Ad quintum dicendum, quod ſpiritualis cognatio contrahitur per ſacramentum, quo fideles renaſcuntur in Chriſto, in quo non differt maſculus, & femina, ſervus, & liber, iuvenis, & ſenex. (Galat. III. & Coloſs. III.) Et ideo indifferenter quilibet poteſt effici pater ſpiritualis alterius. Sed adoptio fit ad hereditatis ſucceſſionem, & quamdam ſubiectionem adoptati in adoptantem. Non autem eſt conveniens quod antiquior iuveni in cura rei familiaris ſubdatur. Et ideo iunior non poteſt adoptare ſeniorem; ſed oportet ſecundum leges quod adoptatus ſit in tantum adoptante iunior, quod poſſit eius eſſe filius naturalis.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut contingit amitti filios, ita & nepotes, & deinceps. Et ideo cum adoptio ſit inducta in ſolatium filiorum amiſſorum, ſicut aliquis per adoptionem poteſt ſubrogari in locum filii, ita in locum nepotis, & deinceps.

Ad ſeptimum dicendum, quod propinquus iure propinquitatis debet ſuccedere: & ideo non competit ei quod per adoptionem ad ſucceſſionem deducatur: & ſi aliquis propinquus, cui non competat ſucceſſio hereditatis, adoptetur, non adoptatur, inquantum eſt propinquus, ſed inquantum eſt extraneus a iure ſucceſſionis in bonis adoptantis.

ARTICULUS II. 237

Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. Quia cura ſpiritualis eſt dignior quam cura corporalis. Sed ex hoc quod aliquis curæ alicuius ſubiicitur ſpiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum: alias omnes qui habitant in parochia, eſſent propinqui ſacerdotis, & cum filio eius non poſſent contrahere. Ergo nec adoptio, quæ trahit adoptatum in curam adoptantis, hoc facere poteſt.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquis alicui ſit beneficus, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud eſt adoptio quam collatio cuiuſdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod propinquitatis vinculum.

3. Præterea. Pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philoſophus dicit (Lib. VIII. Ethic. cap. XI. cir. princ. & cap. XII. cir. med.) quia ſcilicet ab ipſo habet eſſe, nutrimentum, & diſciplinam: hereditatis autem ſucceſſio eſt poſterius ad iſta. Sed per hoc quod aliquis alicui providet in nutrimento, & diſciplina, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum: alias nutrientes, & pædagogi, & magiſtri eſſent propinqui: quod falſum eſt. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis ſuccedit in hereditate alterius, contrahitur aliqua propinquitas.

4. Præterea. Sacramenta Eccleſiæ non ſubduntur humanis legibus. Sed matrimonium eſt ſacramentum Eccleſiæ. Cum ergo adoptio ſit inducta per legem humanam, videtur quod non poſſit impedire matrimonium aliquod vinculum ex adoptione contractum.

Sed contra. Cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quædam cognatio cauſatur, ſcilicet legalis, ut patet per eius definitionem: eſt enim *legalis cognatio quædam proximitas proveniens ex adoptione*. Ergo ex adoptione cauſatur vinculum, per quod matrimonium impeditur.

Præterea. Hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera poſitis (IV. diſt. XLII.)

Reſpondeo dicendum, quod lex divina illas præcipue perſonas a matrimonio excludit quas neceſſe erat cohabitare; ne, ut Rabbi Moyſes dicit (Lib. III. *Dux errant.* cap. I. a med.) ſi ad eas liceret uti carnali copula, facilis pateret concupiſcentiæ locus, ad quam reprimendam matrimonium eſt ordinatum. Et quia filius adoptatus converſatur in domo patris adoptantis, ſicut filius naturalis; ideo legibus humanis prohibitum eſt inter tales matrimonium contrahi: & talis prohibitio eſt per Eccleſiam approbata. Et inde eſt quod legalis cognatio matrimonium impediat.

Et per hoc patet ſolutio ad prima tria.

Digitized by Google

tria. Quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quæ poſſit fomentum concupiſcentiæ præſtare. Et ideo ex eis non cauſatur propinquitas, quæ matrimonium impediat.

Ad quartum dicendum, quod prohibitio legis humanæ non ſufficeret ad impedimentum matrimonii, niſi interveniret Eccleſiæ auctoritas, quæ idem etiam interdicit.

ARTICULUS III. 238

Utrum cognatio legalis contrahatur ſolum inter adoptantem patrem, & filium adoptatum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod talis cognatio non contrahatur niſi inter patrem adoptantem, & filium adoptatum. Maxime enim videtur quod deberet contrahi inter patrem adoptantem, & matrem naturalem adoptati, ſicut accidit in cognatione ſpirituali Sed inter tales nulla eſt cognatio legalis. Ergo nec inter alias aliquas perſonas præter adoptantem, & adoptatum.

2. Præterea. Cognatio impediens matrimonium eſt perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum, & filiam naturalem adoptantis non eſt perpetuum impedimentum: quia ſoluta adoptione per mortem adoptantis, vel mancipationem adoptati, poteſt contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quæ matrimonium impediret.

3. Præterea. Cognatio ſpiritualis in nullam perſonam tranſit quæ non poſſit ad aliquod ſacramentum tenere, vel ſuſcipere: unde in non baptizatum non tranſit. Sed mulier non poteſt adoptare, ut ex dictis patet (art. 1. hu. quæſt. ad 3.) Ergo cognatio legalis non tranſit a viro in uxorem.

4. Præterea. Cognatio ſpiritualis eſt fortior quam legalis. Sed ſpiritualis non tranſit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed contra. Plus concordat cognatio legalis cum coniunctione carnis, vel propagatione, quam ſpiritualis. Sed ſpiritualis cognatio tranſit in alteram perſonam. Ergo & legalis.

Præterea. Ad hoc ſunt auctoritates quæ in littera ponuntur (IV. diſt. xlii.)

Reſpondeo dicendum, quod triplex eſt legalis cognatio. Prima quaſi deſcendentium, quæ contrahitur inter patrem adoptantem, & filium adoptatum, & filium filii adoptivi, & nepotem, & ſic deinceps. Secunda, quæ eſt inter filium adoptivum, & filium naturalem. Tertia per modum cuiuſdam affinitatis, quæ eſt inter patrem adoptantem, & uxorem filii adoptivi, vel e contrario inter filium adoptatum, & uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio, & tertia perpetuo matrimonium impediunt; ſecunda autem non, niſi quamdiu manet in poteſtate patris adoptantis: unde, mortuo patre, vel filio emancipato, poteſt contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod per generationem ſpiritualem non trahitur filius extra poteſtatem patris, ſicut fit per adoptionem: & ſic filius ſpiritualis remanet filius utriuſque ſimul, non autem filius adoptivus. Et ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem, & matrem, vel patrem naturalem, ſicut erat in cognatione ſpirituali.

Ad ſecundum dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem: & ideo quando ſolvitur neceſſitas cohabitationis, non eſt inconveniens, ſi prædictum vinculum non maneat; ſicut quando fuerit extra poteſtatem eiuſdem patris. Sed pater adoptans, & uxor eius ſemper quamdam auctoritatem retinent ſuper filium adoptatum, & uxorem eius: & propter hoc manet vinculum inter eos.

Ad tertium dicendum, quod etiam mulier ex conceſſione Principis adoptare poteſt. Unde etiam in ipſam tranſit cognatio legalis.

Et præterea non eſt cauſa quare cognatio ſpiritualis non tranſit in non baptizatum, quia non poteſt tenere alium ad ſacramentum, ſed quia non eſt alicuius ſpiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum, quod per cognationem ſpiritualem filius non ponitur in poteſtate, & cura patris ſpiritualis, ſicut in cognatione legali. Oportet enim quod quicquid eſt in poteſtate filii, tranſeat in poteſtatem adoptantis patris. Unde adoptato patre, adoptantur filii, & nepotes, qui ſunt in poteſtate adoptati.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO LVIII.

De impedimentis frigiditatis, maleficii, furiæ, vel amentiæ, inceſtus, & defectus ætatis,

in quinque articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de quinque impedimentis matrimonii, ſcilicet de impedimento frigiditatis, maleficii, furiæ, vel amentiæ, inceſtus, & defectus ætatis.

Et circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum frigiditas matrimonium impediat.

Secundo, utrum maleficium.

Tertio, utrum furia, vel amentia.

Quarto, utrum inceſtus.

Quinto, utrum defectus ætatis.

ARTICULUS I. 239

Utrum frigiditas matrimonium impediat.

S. Thom. IV. diſt. XXXIV. *quæſt. unic. art.* 2. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediar. Copula enim carnalis non eſt de eſſenria matrimonii: quia perfectiora ſunr matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio niſi carnalem copulam. Ergo non eſt impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Præterea. Sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita nimia caliditas, quæ hominem exſiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas debet poni.

3. Præterea. Omnes ſenes ſunt frigidi. Sed ſenes poſſunt matrimonium contrahere. Ergo &c.

4. Præterea. Si ſcit mulier virum eſſe frigidum, quando cum eo contrahit, verum eſt matrimonium. Ergo frigiditas, quantum eſt de ſe, non impedit matrimonium.

5. Præterea. Contingit in aliquo eſſe caliditatem ſufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine: quia cito calidum evaporar ratione ſuæ debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non ſufficiat: & ſimiliter eſt in aliquo ſufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiſcentiam inflammat, quæ non ſufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quod frigiditas etſi impediar reſpectu unius, non tamen impediat ſimpliciter.

6. Præterea. Mulier eſt univerſaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur a matrimonio. Ergo nec frigidi viri.

Sed contra eſt quod dicitur extra, de frigidis, & maleficiatis (cap. *Quod ſedem:*) *Sicut puer qui non poteſt reddere debitum, non eſt aptus coniugio; ſic & qui impotentes ſunt, minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur*. Tales autem ſunt frigidi. Ergo &c.

Præterea. Nullus poteſt ſe obligare ad impoſſibile. Sed in matrimonio homo ſe obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri ſui corporis poteſtatem. Ergo frigidus, qui non poteſt carnaliter copulari, non poteſt matrimonium contrahere.

Reſpondeo dicendum, quod in matrimonio eſt contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale ſolvendum. Unde ſicut in aliis contractibus non eſt conveniens obligatio, ſi aliquis ſe obliget ad hoc quod non poteſt dare, vel facere; ita non eſt conveniens matrimonii contractus, ſi fiat ab aliquo qui debitum carnale ſolvere non poſſit: & hoc impedimentum vocatur *impotentia coeundi* nomine generali: quæ quidem poteſt eſſe vel ex cauſa intrinſeca, & naturali; vel ex cauſa extrinſeca, & accidentali, ſicut per maleficium; de qua poſt dicetur (art. ſeq.) Si autem ſit ex cauſa naturali, hoc poteſt eſſe dupliciter: quia vel eſt temporalis, cui poteſt ſubveniri remedio medicinæ, vel proceſſu ætatis; & tunc non ſolvit matrimonium: vel eſt perpetua; & tunc ſolvit matrimonium; ita quod ille ex parte cuius allegatur impedimentum, perpetuo maneat abſque ſpe coniugii, alius *nubat cui vult, in Domino*. (I. Corinth. VII. 39.) Ad hoc autem cognoſcendum, utrum ſit impedimentum perpetuum, vel non perpetuum, Eccleſia rempus determinatum adhibuit, in quo huius rei poteſt eſſe experimentum, ſcilicet triennium. Quod ſi poſt triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunr operam copulæ carnali implendæ, inveniatur matrimonium non eſſe conſummatum, iudicio Eccleſiæ diſſolvi-

tur

tur. Et tamen in hoc quandoque Eccleſia errat: quia per triennium quandoque non ſufficienter experiri poteſt perpetuitas impotentiæ. Unde Eccleſia ſi ſe deceptam inveniat, per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum alia, vel cum eadem perfeciſſe, reintegrat matrimonium præcedens, & dirimit ſecundum; quamvis de eius licentia ſit factum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulæ non ſit de eſſentia matrimonii; tamen potentia ad actum eſt de eius eſſentia, quia per matrimonium datur utrique coniugum poteſtas in corpus alterius reſpectu carnalis copulæ.

Ad ſecundum dicendum, quod calidiras ſuperflua vix poteſt eſſe impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quod per triennium impediret carnalem copulam, iudicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis, & frequentius impedit (tollit enim non ſolum commixtionem ſeminum, ſed etiam vigorem membrorum, quo fit coniunctio corporum;) ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum quam caliditas; cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

Ad tertium dicendum, quod ſenes quamvis quandoque non habeant caliditatem ſufficientem ad generandum; tamen habent caliditatem ſufficientem ad carnalem copulam. Et ideo conceditur eis matrimonium, ſecundum quod eſt in remedium; quamvis non competat eis, ſecundum quod eſt in officium naturæ.

Ad quartum dicendum, quod in quolibet contractu hoc univerſaliter tenetur, quod ille qui eſt impotens ad ſolvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo ſe obligat ad eius ſolutionem. Eſt autem impotens dupliciter. Uno modo quia non poteſt ſolvere de iure: & ſic talis impotentia omnibus modis facit contractum eſſe nullum, ſive ſciat ille cum quo facit talem contractum, hanc impotentiam, ſive non. Alio modo quia non ſit ſolvendo de facto: & tunc ſi ſcit ille cum quo contrahit, hanc impotentiam, & nihilominus contrahit, oſtenditur quod alium finem ex contractu quærit: & ideo contractus ſtat. Si autem neſcit, tunc contractus nullus eſt. Et ideo frigiditas quæ cauſat talem impotentiam ut homo non poſſit de facto ſolvere debitum, ſicut & conditio ſervitutis, per quam non poteſt homo de facto libere reddere, impediunt matrimonium, quando alter coniugum ignorat hoc quod alius non poteſt reddere debitum. Impedimentum autem per quod quis non poteſt de iure reddere debitum, ut conſanguinitas, annullat contractum matrimonium, ſive ſciat alter coniugum, ſive non. Et propter hoc Magiſter ponit (IV. diſt. XXXIV.) quod hæc duo, *frigiditas*, & *ſervitus*, faciunt perſonas non omnino illegitimas.

Ad quintum dicendum, quod non poteſt eſſe perpetuum impedimentum naturale viro reſpectu unius perſonæ, & non reſpectu alterius. Sed ſi non poſſit implere carnalem actum cum virgine, & tamen poſſit cum corrupta; tunc medicinaliter aliquo inſtrumento poſſunt clauſtra pudoris frangi, & ei coniungi. Nec eſſet hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, ſed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non eſt cauſa naturalis, ſed cauſa accidentalis extrinſeca. Et ideo de ea eſt iudicium idem quod de maleficio, de quo poſt dicetur. (art. ſeq.)

Ad ſextum dicendum, quod mas eſt agens in generatione, ſed femina eſt patiens: & ideo maior caliditas requiritur in mare quam in femina ad opus generationis. Unde frigiditas quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere poteſt eſſe impedimentum naturale ex alia cauſa, ſcilicet arctatione: & tunc idem eſt iudicium de arctatione mulieris, & de frigiditate viri.

ARTICULUS II. 240

Utrum maleficium poſſit impedire matrimonium.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod maleficium non poſſit matrimonium impedire. Huiuſmodi enim maleficia fiunt operatione dæmonum. Sed dæmones non habent poteſtatem ad impediendum matrimonii actum, magis quam corporales alios actus, quos impedire non poſſunt: quia ſic totum mundum perimerent, ſi comeſtionem, & greſſum, & alia huiuſmodi impedirent. Ergo per maleficia non poteſt impediri matrimonium.

2. Præterea. Opus Dei eſt fortius quam opus diaboli. Sed maleficium eſt opus dia-

diaboli. Ergo non poteſt impedire matrimonium, quod eſt opus Dei.

3. Præterea. Nullum impedimentum dirimit contractum matrimonium, niſi ſit perpetuum. Sed maleficium non poteſt eſſe impedimentum perpetuum: quia cum diabolus non habeat poteſtatem niſi ſuper peccatores, expulſo peccato, tolletur maleficium, vel etiam per aliud maleficium, vel per exorciſmos Eccleſiæ, qui ſunt ordinati ad reprimendam vim dæmonum. Ergo maleficium non poteſt impedire matrimonium.

4. Præterea. Carnalis copula non poteſt impediri, niſi impediatur potentia generandi, quæ eſt principium eius. Sed unius viri generativa potentia ſe habet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo maleficium non poteſt eſſe impedimentum reſpectu unius mulieris, niſi ſit reſpectu omnium.

Sed contra eſt quod dicitur in Decret. XXXIII. quæſt. I. (cap. IV.) *Si per ſortiarias, vel maleficas*: & infra: *Si ſanari non potuerint, ſeparari valebunt*.

Præterea. Poteſtas dæmonum eſt maior quam poteſtas hominis: Iob XLI. 24. *Non eſt poteſtas ſuper terram quæ comparetur ei qui factus eſt ut nullum timeret*. Sed opere humano poteſt aliquis fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam poteſtatem, vel caſtraturam; & ex hoc matrimonium impeditur. Ergo multo fortius virtute dæmonis hoc fieri poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod maleficium nihil aliud erat in mundo, niſi in æſtimatione hominum, qui effectus naturales, quorum cauſæ ſunt occultæ, maleficiis imputabant. Sed hoc eſt contra auctoritatem Sanctorum, qui dicunt, quod dæmones habent poteſtatem ſupra corpora, & ſupra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur. Unde per eos malefici aliqua ſigna facere poſſunt. Procedit autem hæc opinio ex radice infidelitatis, ſive incredulitatis: quia non credunt eſſe dæmones, niſi in æſtimatione vulgi tantum, ut terrores, quos ſibi facit homo ex ſua æſtimatione, imputet dæmoni; & quia etiam ex imaginatione vehementi aliquæ figuræ apparent in ſenſu tales, quales homo cogitat; & tunc creduntur dæmones videri. Sed hæc vera fides repudiat, per quam angelos de cælo cecidiſſe, & dæmones eſſe credimus, & ex ſubtilitate ſuæ naturæ multa poſſe quæ nos non poſſumus: & illi qui eos ad faciendum talia inducunt, malefici vocantur.

Et ideo alii dixerunt, quod per maleficia præſtari poteſt impedimentum carnali copulæ; ſed nullum tale eſt perpetuum: unde non dirimit matrimonium contractum: & dicunt, iura eſſe revocata, quæ hoc dicebant. Sed hoc eſt contra experimentum, & contra nova iura, quæ cum antiquis concordant.

Et ideo diſtinguendum eſt. Quia impotentia coeundi ex maleficio aut eſt perpetua; & tunc matrimonium dirimit: aut non eſt perpetua; & tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Eccleſia tempus triennii præfixit, ſicut & de frigiditate dictum eſt (art. præc. in corp. & ad 2.) Tamen hæc differentia eſt inter maleficium, & frigiditatem: quia qui propter frigiditatem eſt impotens, ita eſt impotens ad unam ſicut ad aliam: & ideo quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut coniungatur alteri: ſed ex maleficio homo poteſt eſſe impotens ad unam, & non ad aliam: & ideo quando iudicio Eccleſiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia ut alteram copulam quærat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia corruptio peccati prima, per quam homo factus eſt ſervus diaboli, in nos per actum generativæ potentiæ devenit; ideo maleficii poteſtas permittitur diabolo a Deo in hoc actu magis quam in aliis; ſicut in ſerpentibus magis oſtenditur virtus maleficiorum quam in aliis animalibus, ut dicitur in Geneſi (cap. III.) quia per ſerpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad ſecundum dicendum, quod opus Dei poteſt opere diaboli impediri divina permiſſione; non quod diabolus ſit Deo fortior, ut per violentiam opera eius deſtruat.

Ad tertium dicendum, quod maleficium quoddam eſt ita perpetuum quod non poteſt habere remedium humanum; quamvis Deus poſſet remedium præſtare, dæmonem cogendo; vel etiam dæmon deſiſtendo: non enim ſemper oportet ut id quod per maleficium factum eſt, poſſit per maleficium aliud deſtrui, ut ipſi malefici confitentur: & etiamſi poſſet per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputaretur, quia nullo modo debet aliquis dæmonis auxilium per maleficium invocare. Similiter non oportet quod ſi per peccatum aliquod

Digitized by Google

quod diabolo data eſt poteſtas in aliquem, ceſſante peccato, ceſſet poteſtas: quia pœna interdum remanet, culpa tranſeunte. Similiter etiam exorciſmi Eccleſiæ non valent ad reprimendum dæmones ſemper quantum ad omnes moleſtias corporales, judicio divino hoc exigente; ſemper tamen valent contra illas infeſtationes dæmonum contra quas principaliter inſtituti ſunt.

Ad quartum dicendum, quod maleficium quandoque poteſt præſtare ad omnes impedimentum, quandoque ad unam tantum: quia diabolus voluntaria cauſa eſt, non ex neceſſitate naturæ agens.

Et præterea impedimentum maleficii poteſt eſſe ex impreſſione dæmonis in imaginatione hominis; ex qua tollitur viro concupiſcentiæ movens ad talem mulierem, & non ad aliam.

ARTICULUS III. 241

Utrum furia impediat matrimonium.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim ſpirituale, quod in baptiſmo contrahitur, dignius eſt quam carnale. Sed furioſi poſſunt baptizari. Ergo & matrimonium contrahere.

2. Præterea. Frigiditas impedit matrimonium, inquantum impedit carnalem copulam: quæ non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

3. Præterea. Matrimonium non dirimitur niſi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non poteſt ſciri, utrum ſit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

4. Præterea. In verſibus ſupradictis (quæſt. l.) ſufficienter continentur impedimenta impedientia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo &c.

Sed contra. Plus tollit uſum rationis furia quam error. Sed error impedit matrimonium. Ergo & furia.

Præterea. Furioſi non ſunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium eſt contractus quidam. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod furia aut præcedit matrimonium, aut ſequitur. Si ſequitur, nullo modo dirimit ipſum; ſi autem præcedit, tunc aut furioſus habet lucida intervalla, aut non. Si habet, tunc quamvis dum eſt in illo intervallo, non ſit tutum quod matrimonium contrahat, quia neſciret prolem educare; tamen ſi contrahit, eſt matrimonium. Si autem non habet, vel ſi quando non habet, contrahit, tunc quia non poteſt eſſe conſenſus, ubi deeſt rationis uſus, non erit verum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod uſus rationis non exigitur (*a*) ad baptiſmum, quaſi cauſa ipſius, ſicut exigitur ad matrimonium. Et ideo non eſt ſimilis ratio. Tamen de baptiſmo furioſorum dictum eſt ſupra (IV. diſt. IV. quæſt. III. art. I. quæſt. 3. & III. P. quæſt. LXVIII. art. 12.)

Ad ſecundum dicendum, quod furia impedit matrimonium ratione ſuæ cauſæ, quæ eſt conſenſus, quamvis non ratione actus, ut frigiditas. Sed tamen Magiſter (IV. diſt. XXXIV.) de ea determinat ſimul cum frigiditate, quia utrumque eſt quidam naturæ defectus.

Ad tertium dicendum, quod momentaneum impedimentum quod cauſam matrimonii, ſcilicet conſenſum, impedit, matrimonium totaliter tollit; ſed impedimentum quod impedit actum, oportet eſſe perpetuum, ad hoc quod matrimonium tollat.

Ad quartum dicendum, quod hoc impedimentum reducitur ad errorem, quia utrobique eſt defectus conſenſus ex parte rationis.

ARTICULUS IV. 242

Utrum inceſtus quo cognoſcit quis ſororem uxoris ſuæ, matrimonium dirimat.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod inceſtus quo quis cognoſcit ſororem uxoris ſuæ, matrimonium non dirimat. Quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, ſi matrimonium ſolveretur. Ergo &c.

2. Præterea. Plus peccat qui propriam conſanguineam cognoſcit, quam qui cognoſcit conſanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec ſecundum.

3. Præterea. Si in pœnam peccati hoc infligitur, videtur, etiamſi mortua uxore cum alia contrahat inceſtuoſus, quod ſeparari debeant: quod non eſt verum.

4. Præ-

(*a*) Al. ad baptiſmum furioſi.

4. Præterea. Hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia ſupra enumerata (quæſt. I.) Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed contra eſt quia per hoc quod cognoſcit ſororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo & inceſtus prædictus.

Præterea. In quo quis peccat, in hoc punitur (Sap. xi. 17.) Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri per hoc quod matrimonio privetur.

Reſpondeo dicendum, quod ſi aliquis cognoſcit ſororem, aut aliam conſanguineam uxoris ſuæ ante matrimonium contractum, etiam poſt ſponſalia, debet matrimonium ſeparari ratione affinitatis contractæ. Si autem poſt matrimonium contractum, & conſummatum, non debet totaliter matrimonium ſeparari; ſed vir amittit ius petendi debitum, nec poteſt ſine peccato petere; ſed tamen debet reddere petenti: quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed poſt mortem uxoris debet omnino manere abſque ſpe coniugii, niſi cum eo diſpenſetur propter fragilitatem ſuam, cum timetur de illicito coitu. Si tamen præter diſpenſationem contrahat, peccat, contra ſtatutum Eccleſiæ faciens; non tamen propter hoc matrimonium eſt ſeparandum.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta. Quia inceſtus ponitur matrimonii impedimentum, non tam ratione culpæ, quam ratione affinitatis quam cauſat: & ideo etiam non annumeratur aliis impedimentis, ſed in impedimento affinitatis includitur.

ARTICULUS V. 243

Utrum defectus ætatis impediat matrimonium.

S. Thom. IV. *diſt.* XXXVI. *quæſt. unic. art.* 5.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod defectus ætatis non impediat matrimonium. Secundum enim leges pueri accipiunt tutorem uſque ad vigeſimumquintum annum. Ergo videtur quod uſque ad tempus illud non ſit confortata ratio ad conſenſum: & ita videtur quod illud debeat eſſe tempus ſtatutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium poteſt contrahi. Ergo defectus ſtatutæ ætatis non impedit matrimonium.

2. Præterea. Sicut vinculum religionis eſt perpetuum, ita & vinculum matrimonii. Sed ante (a) decimumquartum annum non poſſunt facere profeſſionem, ſecundum novam conſtitutionem (cap. *Non ſolum*, de regularib. & tranſeuntib. in VI.) Ergo nec matrimonium contrahere, ſi defectus ætatis matrimonium impediret.

3. Præterea. Sicut conſenſus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte uxoris. Sed mulier ante decimumquartum annum poteſt contrahere matrimonium. Ergo & vir.

4. Præterea. Impotentia coeundi, niſi ſit perpetua, & ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus ætatis non eſt perpetuus, nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

5. Præterea. Non continetur in aliquo prædictorum impedimentorum (quæſt. I.) & ita non videtur eſſe matrimonii impedimentum.

Sed contra. Decretalis (cap. *Quod ſedem*, de frigid. & maleſ.) dicit, quod *puer, qui non poteſt reddere debitum, non eſt aptus matrimonio*. Sed ante decimumquartum annum ut in pluribus, non poteſt reddere debitum, ut in VII. animalium (cir. princ. Lib.) dicitur. Ergo &c.

Præterea. *Omnium natura conſtantium poſitus eſt terminus magnitudinis, & augmenti*: (Philoſophus II. de Anim. tex. 41.) & ita videtur, cum matrimonium ſit naturale, quod debeat habere determinatum tempus, per cuius defectum impediatur.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium, cum fiat per modum contractus cuiuſdam, ordinationi legis poſitivæ ſubiacet, ſicut & alii contractus. Unde ſecundum iura (cap. *Tua* de ſponſalib. impub.) determinatum eſt quod ante illud tempus diſcretionis, quo uterque poſſit ſufficienter de matrimonio deliberare, & debitum ſibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur: & ſi non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus ut in pluribus eſt in maſculis in quartodecimo anno, in femina autem in duodecimo anno. Quia tamen præcepta iu-

(a) *Exemplum 1478. & mſ.* decimum octavum. *Theologis adſtantibus, qui retinendum tamen permittunt* decimumquartum, *ſed de puellis intelligunt, iuxta ſenſum capſ.* Ad noſtram, & ſignificatum *quo in Gregorio IX. ipſi citant.*

Iuris poſitivi ſequuntur id quod in pluribus eſt, ſi aliquid ad perfectionem debitam ante tempus prædictum perveniat, ita quod vigor naturæ, & rationis defectum ætatis ſuppleat, matrimonium non diſſolvitur. Et ideo ſi contrahentes ante annos pubertatis ante tempus prædictum carnaliter fuerint copulati, nihilominus matrimonium perpetuo ſtat indiſſolubile.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis ad quæ natura inclinat, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum ſicut in aliis: & ideo ante poteſt in matrimonium ſufficienter deliberans conſentire, quam poſſit in contractibus aliis res ſuas ſine tutore pertractare.

Et ſimiliter eſt dicendum ad ſecundum: quia votum religionis eſt eorum quæ ſunt ſine inclinatione naturæ, quæ maiorem difficultatem habent quam matrimonium.

Ad tertium dicendum, quod mulier citius ad tempus pubertatis pervenit quam vir, ut dicitur in VII. de animal. (loc. ſup. cit.) Et ideo non eſt ſimile de utroque.

Ad quartum dicendum, quod ex parte iſta non ſolum eſt impedimentum propter impotentiam coeundi, ſed etiam propter defectum rationis, quæ adhuc non ſufficit ad conſenſum illum rite faciendum qui perpetuo durare debet.

Ad quintum dicendum, quod ſicut impedimentum quod eſt ex furia, reducitur ad impedimentum erroris; ita etiam impedimentum quod eſt ex defectu ætatis: quia homo nondum habet plenum uſum liberi arbitrii.

QUAESTIO LIX.

De diſparitate cultus quæ matrimonium impediat,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de diſparitate cultus quæ matrimonium impediat.

Circa quod quæruntur ſex.

Primo, utrum fidelis poſſit contrahere matrimonium cum infideli.

Secundo, utrum inter infideles ſit matrimonium.

Tertio, utrum coniux converſus ad fidem poſſit commanere cum uxore infideli nolente converti.

Quarto, utrum poſſit uxorem infidelem relinquere.

Quinto, utrum ea dimiſſa poſſit aliam ducere.

Sexto, utrum propter alia peccata vir poſſit dimittere uxorem, ſicut propter infidelitatem.

ARTICULUS I. 244

Utrum fidelis poſſit contrahere cum infideli.

S. Thom. IV. diſt. XXXIX. *quæſt.* I. *art.* I. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod fidelis poſſit matrimonium cum infideli contrahere: Quia Ioſeph contraxit cum Aegyptia, & Heſter cum Aſſuero. In utroque autem matrimonio fuit diſparitas cultus: quia alter erat infidelis, & alter fidelis. Ergo diſparitas cultus præcedens matrimonium ipſum non impedit.

2. Præterea. Eadem eſt fides quam docet vetus, & nova lex. Sed ſecundum veterem legem poterat eſſe matrimonium inter fidelem & infidelem, ut patet Deuteron. XXI. 10. *Si egreſſus ad pugnam videris mulierem pulchram in numero captivorum, & adamaveris eam, intrabis ad eam, dormieſque cum illa, & erit tibi uxor.* Ergo & in nova lege licet.

3. Præterea. Sponſalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem & infidelem poſſunt in aliquo caſu contrahi ſponſalia cum conditione futuræ converſionis. Ergo ſub eadem conditione matrimonium poteſt contrahi inter eos.

4. Præterea. Omne impedimentum matrimonii eſt aliquo modo contrarium matrimonio. Sed infidelitas non eſt contraria matrimonio: quia matrimonium eſt in officium naturæ, cuius dictamen fides excedit. Ergo diſparitas fidei non impedit matrimonium.

5. Præterea. Diſparitas fidei quandoque eſt etiam inter duos baptizatos, ſicut quando aliquis poſt baptiſmum in hæreſim labitur. Sed ſi talis cum aliqua fideli contrahat, nihilominus eſt verum matrimonium. Ergo diſparitas fidei matrimonium non impedit.

Sed contra eſt quod dicitur II. Corinth. VI. 14. (*a*) *Quæ conventio lucis ad*

(*a*) *Vulgata*: Quæ ſocietas luci ad tenebras; quæ autem conventio Chriſti ad Belial?

Digitized by Google

ad tenebras? Sed maxima conventio eſt inter virum & uxorem. Ergo ille qui eſt in luce fidei, non poteſt contrahere matrimonium cum illa quæ eſt in tenebris infidelitatis.

Præterea. Malach. 11. 11. dicitur: *Contaminavit Iudas ſanctificationem Domini quam dilexit & babuit filiam dei alieni*. Sed hoc non eſſet, ſi inter eos poſſet verum matrimonium contrahi. Ergo diſparitas cultus matrimonium impedit.

Reſpondeo dicendum, quod principalius matrimonii bonum eſt proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem, & matrem, uterque ſecundum fidem ſuam intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideo ſi ſint diverſæ fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit: & ita inter eos non poteſt eſſe conveniens matrimonium. Et propter hoc diſparitas cultus præcedens matrimonium impedit ne contrahi poſſit.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permiſſum quod cum eis poſſent inire coniugia, & de aliquibus prohibitum. Specialiter autem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terra Chanaan: tum quia Dominus præceperat eos occidi propter eorum obſtinationem: tum quia maius periculum imminebat, ne ſcilicet coniuges, aut filios ad idololatriam perverterent, quia filii Iſrael ad ritus, & mores eorum proniores erant propter converſationem cum eis. Sed de aliis gentibus permiſit, præcipue quando non poterat eſſe timor pertrahendi ad idololatriam. Et ſic Ioſeph, & Moyſes, & Heſter cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege, quæ per totum orbem diffunditur, ſimilis ratio prohibendi eſt de omnibus infidelibus. Et ideo diſparitas cultus præcedens matrimonium impedit contrahendum, & dirimit contractum.

Ad ſecundum dicendum, quod lex illa vel loquitur de aliis nationibus, cum quibus poterant licite inire coniugia; vel loquitur, quando illa captiva ad fidem, & cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum, quod eadem eſt habitudo præſentis ad præſens, & futuri ad futurum. Unde ſicut quando matrimonium in præſenti contrahitur, requiritur unitas cultus in utroque contrahentium; ita ad ſponſalia, quibus fit ſponſio futuri matrimonii, ſufficit conditio appoſita de futura unitate cultus.

Ad quartum dicendum, quod iam ex dictis patet (in corp. art.) quod diſparitas cultus contraria eſt matrimonio ratione principalioris boni ipſius, quod eſt bonum prolis.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium eſt ſacramentum. Et ideo quantum pertinet ad neceſſitatem ſacramenti, requirit paritatem quantum ad ſacramentum fidei, ſcilicet baptiſmum, magis quam quantum ad interiorem fidem. Unde etiam hoc impedimentum non dicitur diſparitas fidei, ſed cultus diſparitas, qui reſpicit exterius ſervitium, ut in III. Lib. dictum eſt (diſt. IX. quæſt. I. art. I. quæſt. I.) Et propter hoc ſi aliquis fidelis cum hæretica baptizata matrimonium contrahat, verum eſt matrimonium; quamvis peccet contrahendo, ſi ſciat eam hæreticam; ſicut peccaret, ſi cum excommunicata contraheret; non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur: & e contrario ſi aliquis catechumenus habens rectam fidem, ſed nondum baptizatus, cum aliqua fideli baptizata contraheret, non eſſet verum matrimonium.

ARTICULUS II. 245

Utrum inter infideles poſſit eſſe matrimonium.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inter infideles non poſſit eſſe matrimonium. Matrimonium enim eſt ſacramentum Eccleſiæ. Sed baptiſmus eſt ianua ſacramentorum. Ergo infideles, qui non ſunt baptizati, matrimonium contrahere non poſſunt, ſicut nec alia ſacramenta ſuſcipere.

2. Præterea. Duo mala ſunt magis impeditiva boni quam unum. Sed infidelitas unius tantum impedit bonum matrimonii. Ergo multo fortius infidelitas utriuſque: & ita inter infideles non poteſt eſſe matrimonium.

3. Præterea. Sicut inter fidelem, & infidelem eſt diſparitas cultus, ita inter duos infideles; ut ſi unus ſit Gentilis, & alter Iudæus. Sed diſparitas cultus impedit matrimonium, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo ad minus inter infideles qui habent cultum diſparem, non poteſt eſſe verum matrimonium.

4. Præterea. In matrimonio eſt vera pudicitia. Sed, ſicut dicit Auguſtinus (Lib.

Digitized by Google

Lib. I. de adult. coniug. cap. XVIII. ante med.) & habetur in littera (IV. diſt. XXXIX.) non eſt vera pudicitia infidelis cum uxore ſua . Ergo nec eſt verum matrimonium.

5. Præterea. Matrimonium verum excuſat carnalem copulam a peccato. Sed hoc non poteſt facere matrimonium inter infideles contractum: quia *omnis vita infidelium peccatum eſt*, ut dicit Gloſſa (ord. ſup. illud, *Omne quod non eſt ex fide*) Rom. XIV. Ergo inter infideles non eſt verum matrimonium.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 12. *Si quis frater uxorem habet infidelem, & hæc conſentit habitare cum illo, non dimittat illam*. Sed uxor non dicitur niſi propter matrimonium. Ergo matrimonium quod eſt inter infideles, eſt verum matrimonium.

Præterea. Remoto poſteriori non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturæ, quæ præcedit ſtatum gratiæ, cuius principium eſt fides. Ergo infidelitas non facit quin ſit inter infideles matrimonium.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium principaliter eſt inſtitutum ad bonum prolis non tantum generandæ (quia hoc etiam ſine matrimonio fieri poteſt,) ſed etiam promovendæ ad perfectum ſtatum: quia quælibet res intendit effectum ſuum naturaliter perducere ad perfectum. Eſt autem in prole duplex perfectio conſideranda; ſcilicet naturæ, non ſolum quantum ad corpus, ſed etiam quantum ad animam, per ea quæ ſunt de lege naturæ; & perfectio gratiæ. Et prima quidem perfectio eſt materialis, & imperfecta reſpectu ſecundæ. Et ideo cum res quæ ſunt propter finem, ſint proportionatæ fini, matrimonium quod tendit in primam perfectionem, eſt imperfectum, & materiale reſpectu illius quod tendit in perfectionem ſecundam. Et quia perfectio prima communis eſſe poteſt infidelibus, & fidelibus, ſecunda autem tantum eſt fidelium; ideo inter infideles eſt quidem matrimonium, ſed non perfectum ultima perfectione, ſicut eſt inter fideles.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium non eſt tantum inſtitutum in ſacramentum, ſed etiam in officium naturæ. Et ideo quamvis infidelibus non competat matrimonium, ſecundum quod eſt ſacramentum in diſpenſatione miniſtrorum conſiſtens; competit tamen eis, inquantum eſt in officium naturæ: & tamen etiam matrimonium tale eſt aliquo modo ſacramentum habitualiter, quamvis non eſt actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Eccleſiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod diſparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, ſed ratione diſparitatis in fide. Diſparitas enim cultus non ſolum ſecundam perfectionem prolis impedit, ſed etiam primam, dum parentes in diverſa prolem trahere intendunt; quod non eſt quando uterque eſt infidelis.

Ad tertium dicendum, quod inter infideles eſt matrimonium, ut dictum eſt (in reſp. ad 1.) prout matrimonium eſt in officium naturæ. Ea autem quæ pertinent ad legem naturæ, ſunt determinabilia per ius poſitivum. Et ideo ſi prohibetur ab aliquo iure poſitivo apud infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, diſparitas cultus impediet matrimonium inter eos. Ex iure enim divino non prohibentur: quia apud Deum non differt, qualitercumque aliquis a fide deviet, quantum ad hoc quod eſt a gratia alienum eſſe: ſimiliter nec aliquo Eccleſiæ ſtatuto, quæ non habet de his quæ foris ſunt iudicare.

Ad quartum, dicendum, quod pudicitia, & aliæ virtutes infidelium dicuntur non eſſe veræ, quia non poſſunt attingere finem veræ virtutis, qui eſt vera felicitas; ſicut dicitur non eſſe verum vinum, quod non habet effectum vini.

Ad quintum dicendum, quod infidelis cognoſcens uxorem ſuam non peccat, ſi propter bonum prolis, aut fidei, qua tenetur, uxori debitum reddat; cum hoc ſit actus iuſtitiæ, & temperantiæ, quæ in delectabilibus tactus debitas circumſtantias ſervat: ſicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum. Nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent, ſed quia per id quod agunt, a ſervitute peccati non poſſunt liberari.

ARTICULUS III. 246

Utrum coniux converſus ad fidem poſſit commanere cum uxore nolente converti.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod coniux converſus ad fidem non poſſit commanere cum uxore infideli nolente converti, cum qua in infi-

delitate contraxerat. Ubi enim eſt idem periculum, oportet eamdem cautelam adhiberi. Sed propter periculum ſubverſionis fidei prohibetur ne fidelis cum infideli contrahat. Cum ergo idem periculum ſit, ſi fidelis commaneat cum infideli, cum qua prius contraxerat, & adhuc maius, quia neophyti facilius pervertuntur, quam illi qui ſunt nutriti in fide, videtur quod fidelis poſt converſionem non poſſit commauere cum uxore infideli.

2. Præterea. xxviii. quæſt. i. (cap *Iudæi*) dicitur: *Non poteſt infidelis in eius coniunctione commanere quæ iam in chriſtianam tranſlata eſt fidem*. Ergo fidelis habet neceſſe uxorem infidelem dimittere.

3. Præterea. Matrimonium quod inter fideles contrahitur, eſt perfectius quam illud quod contrahitur inter infideles. Sed ſi fideles contrahant in gradu prohibito ab Eccleſia, diſſolvitur eorum matrimonium. Ergo & infidelium: & ita vir fidelis non poteſt commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

4. Præterea. Aliquis infidelis habet quandoque plures uxores ſecundum ritum ſuæ legis. Si ergo poteſt commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quod poſſit etiam poſt converſionem plures uxores retinere.

2. Præterea. Poteſt contingere quod repudiata una uxore aliam duxerit, & in illo matrimonio exiſtens convertatur. Videtur ergo quod ſaltem in hoc caſu non poſſit cum uxore quam de novo habet, commanere.

Sed contra eſt quod Apoſtolus I. Corinth. vii. conſulit quod commaneat.

Præterea. Nullum impedimentum ſuperveniens vero matrimonio tollit ipſum. Sed matrimonium erat verum, quando uterque infidelis erat. Ergo quando alter convertitur, non dirimitur per hoc matrimonium: & ita videtur quod poſſint licite commanere.

Reſpondeo dicendum, quod fides eius qui eſt in matrimonio, non ſolvit, ſed perficit matrimonium. Unde cum inter infideles ſit verum matrimonium, ut ex dictis patet (art. præc. ad 1.) per hoc quod alter eorum convertitur ad fidem, non ex hoc ipſo vinculum matrimonii ſolvitur; ſed aliquando, vinculo matrimonii manente, ſolvitur matrimonium quantum ad cohabitationem, & debiti ſolutionem: in quo pari paſſu currunt infidelitas, & adulterium, quia utrumque eſt contra bonum prolis. Unde ſicut ſe habet in poreſtate dimittendi adulteram, vel commanendi cum ea; ita ſe habet in poteſtate dimittendi infidelem, vel commanendi cum ea. Poteſt enim vir innocens libere manere cum adultera ſpe correctionis, non autem ſi in adulterii peccato fuerit obſtinata, ne videatur patronus turpitudinis; quamvis etiam cum ſpe correctionis poſſit eam libere dimittere. Similiter fidelis converſus poteſt cum infideli commanere cum ſpe converſionis, ſi eam in infidelitate obſtinatam non viderit: & bene facit commanendo; tamen non tenetur. Et de hoc eſt conſilium Apoſtoli (I. Corinth. vii.).

Ad primum ergo dicendum, quod facilius impeditur aliquid fiendum, quam deſtruatur quod rite factum eſt. Et ideo multa ſunt quæ impediunt matrimonium contrahendum, ſi præcedant, quæ tamen ipſum non poſſunt diſſolvere, ſi ſequantur; ſicut de affinitate patet (quæſt. lv. art. 6.) Et ſimiliter dicendum eſt de diſparitate cultus.

Ad ſecundum dicendum, quod in primitiva Eccleſia tempore Apoſtolorum paſſim convertebantur ad fidem & Iudæi, & Gentiles. Et ideo tunc fidelis vir poterat habere probabilem ſpem de uxoris converſione, etiamſi converſionem non promitteret. Poſtmodum autem, tempore procedente, Iudæi ſunt magis obſtinati quam Gentiles quia Gentiles adhuc intrabant ad fidem; ſicut tempore Martyrum, & temporibus Conſtantini Imperatoris, & circa tempora illa. Et ideo tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli Iudæa cohabitare: nec erat ſpes de converſione eius, ſicut erat de converſione uxoris Gentilis. Et ideo tunc fidelis converſus poterat cohabitare cum Gentili, ſed non cum Iudæa, niſi converſionem promitteret. Et ſecundum hoc loquitur decretum illud. Sed nunc pari paſſu ambulant utrique, ſcilicet Gentiles, & Iudæi, quia utrique obſtinati ſunt: & ideo niſi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, ſive ſit Gentilis, ſive Iudæa.

Ad tertium dicendum, quod infideles non baptizati non ſunt adſtricti ſtatutis Eccleſiæ, ſed ſunt adſtricti ſtatutis iuris divini. Et ideo ſi contraxerunt aliqui infideles in gradibus prohibitis ſecundum legem divinam Levit. xviii. ſive uterque, ſive alter ad fidem convertatur,

non

non poſſunt in tali matrimonio commanere. Si autem contraxerunt in gradibus prohibitis per ſtatutum Eccleſiæ, poſſunt commanere, ſi uterque convertatur, vel ſi uno converſo ſit ſpes de converſione alterius.

Ad quartum dicendum, quod habere plures uxores eſt contra legem naturæ, cui etiam infideles ſunt adſtricti. Et ideo non eſt verum matrimonium infidelis niſi eum illa cum qua primo contraxit. Unde ſi ipſe cum omnibus ſuis uxoribus convertatur, poteſt cum prima commanere, & alias debet abiicere. Si autem prima converti noluerit, & aliqua aliarum convertatur, idem ius habet contrahendi cum illa de novo quod cum alia haberet: de quo poſt dicetur (art. 5. hu. quæſt.)

Ad quintum dicendum, quod repudium uxoris eſt contra legem naturæ: unde infideli non licet uxorem repudiare. Et ideo ſi convertatur, poſtquam, una repudiata, alteram duxerit, idem iudicium eſt de hoc, & de illo qui plures uxores habebat: quia tenetur primam, quam repudiaverat, accipere, ſi converti voluerit, & aliam abiicere.

ARTICULUS IV. 247

Utrum fidelis converſus poſſit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare ſine contumelia Creatoris.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod fidelis converſus non poſſit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare ſine contumelia Creatoris. Maius enim eſt vinculum viri ad mulierem quam ſervi ad dominum. Sed ſervus converſus non abſolvitur a ſervitutis vinculo, ut patet I. Corinth. VII. & I. Timoth. VI. Ergo & vir fidelis non poteſt uxorem infidelem dimittere.

2. Præterea. Nullus poteſt alteri præiudicium facere ſine conſenſu ipſius. Sed uxor infidelis habebat ius in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quod vir ad fidem convertitur, mulier præiudicium pati poſſet, ut libere dimitteretur, non poſſet vir converti ad fidem ſine conſenſu uxoris; ſicut nec poteſt ordinari, aut vovere continentiam ſine conſenſu eius.

3. Præterea. Si aliquis contrahat cum ancilla ſcienter, ſive ſit ſervus, ſive liber, non poteſt propter diverſam conditionem ipſam dimittere. Cum ergo vir, quando contraxit cum infideli, ſciverit eam eſſe infidelem, videtur a ſimili quod non poſſit eam dimittere propter infidelitatem.

4. Præterea. Pater tenetur ex debito procurare ſalutem prolis. Sed ſi diſcederet ab infideli uxore, filii communes matri remanerent, quia partus ſequitur ventrem; & ſic eſſent in periculo ſalutis. Ergo non poteſt uxorem infidelem dimittere licite.

5. Præterea. Adulter non poteſt adulteram dimittere, etiam poſtquam de adulterio pœnitentiam egit. Ergo ſi ſit idem iudicium de adultero, & infideli, nec infidelis infidelem poteſt relinquere, etiam poſtquam ad fidem eſt converſus.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit I. Corinth. VII.

Præterea. Adulterium ſpirituale eſt gravius quam carnale. Sed propter carnale adulterium vir poteſt dimittere uxorem quantum ad cohabitationem. Ergo multo fortius propter infidelitatem, quæ eſt adulterium ſpirituale.

Reſpondeo dicendum, quod homini ſecundum aliam & aliam vitam diverſa competunt, & expedunt. Et ideo qui moritur priori vitæ, non tenetur ad illa ad quæ in priori vita tenebatur. Et inde eſt quod ille qui in vita ſæculari exiſtens aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur vitam religioſam aſſumens, perficere. Ille autem qui ad baptiſmum accedit, regeneratur in Chriſto, & priori vitæ moritur; cum generatio unius ſit corruptio alterius: & ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum; & ei cohabitare non tenetur, quando converti non vult; quamvis in aliquo caſu libere id poſſet facere, ut dictum eſt (art. præc.) ſicut & religioſus poteſt libere perficere vota quæ fecit in ſæculo, ſi non ſint contra religionem ſuam; quamvis ad ea non teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſervire non eſt aliquid incompetens chriſtianæ religionis perfectioni, quæ maxime humilitatem profitetur; ſed obligatio mulieris, ſive matrimonii, aliquid derogat perfectioni vitæ chriſtianæ, cuius ſummum ſtatum continentes poſſident: & ideo non eſt ſimile de utroque.

Et præterea unus coniugum non obligatur alteri quaſi poſſeſſio eius, ſicut domino ſervus, ſed per modum ſocietatis cuiuſdam, quæ non congrue eſt infidelis ad fidelem, ut patet II. Corinth. VI. &

vi. & ideo non eſt ſimile de ſervo, & coniuge.

Ad ſecundum dicendum, quod uxor non habebat ius in corpore viri, niſi quamdiu in vita illa manebat in qua contraxerat: quia etiam mortuo viro *uxor ſoluta eſt a lege viri*, ut patet Rom.vii.3. Et ideo ſi poſtquam vir mutat vitam moriens priori vitæ, ab ea diſcedat, nullum fit ei præiudicium. Tranſiens autem ad religionem moritur tantum ſpirituali morte, non autem corporali. Et ideo ſi matrimonium ſit conſummatum, non poteſt vir ſine conſenſu uxoris ad religionem tranſire; poteſt autem ante carnalem copulam, quando eſt tantum copula ſpiritualis. Sed ille qui ad baptiſmum accedit, corporaliter etiam conſepelitur Chriſto in mortem: & ideo a debito reddendo ſolvitur, etiam poſt matrimonium conſummatum.

Vel dicendum, quod ex culpa ſua uxor præiudicium patitur, quæ converti contemnit.

Ad tertium dicendum, quod diſparitas cultus facit perſonam ſimpliciter illegitimam; non autem conditio ſervitutis, ſed ſolum quando ignorata eſt: & ideo non eſt ſimilis ratio de infideli, & ancilla.

Ad quartum dicendum, quod proles aut pervenit ad perfectam ætatem;& tunc poterit libere ſequi patrem fidelem, aut matrem infidelem: vel eſt in minori ætate conſtituta; & tunc debet dari fideli, non obſtante quod indiget matris obſequio ad educationem.

Ad quintum dicendum, quod adulter per pœnitentiam non tranſit ad aliam vitam, ſicut infidelis per baptiſmum: & ideo non eſt ſimilis ratio.

ARTICULUS V. 248

Utrum fidelis diſcedens ab uxore infideli poſſit aliam ducere.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod fidelis diſcedens ab uxore infideli non poſſit aliam ducere in uxorem. Quia indiſſolubilitas eſt de ratione matrimonii; cum repudium uxoris ſit contra legem naturæ. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo poteſt illud matrimonium ſolvi. Sed manente vinculo matrimonii ad unam, non poteſt aliquis cum alia contrahere. Ergo fidelis diſcedens ab uxore infideli non poteſt cum alia contrahere.

2. Præterea. Crimen ſuperveniens matrimonio non ſolvit matrimonium. Sed ſi mulier velit cohabitare ſine contumelia Creatoris, non ſolvitur vinculum matrimonii, quia vir non poteſt aliam ducere. Ergo peccatum uxoris, quæ non vult cohabitare ſine contumelia Creatoris, non ſolvit matrimonium, ut libere poſſit vir aliam uxorem ducere.

3. Præterea. Vir, & uxor ſunt pares in vinculo matrimonii. Cum ergo uxori infideli non liceat vivente viro alium virum ducere, videtur quod nec fideli liceat.

4. Præterea. Favorabilius eſt continentiæ votum quam matrimonii contractus. Sed viro fideli ſine conſenſu uxoris infidelis non licet (ut videtur) votum continentiæ emittere: quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, ſi poſtmodum converteretur. Ergo multo minus licet ei matrimonium contrahere cum alia.

5. Præterea. Filius qui remanet in infidelitate, patre converſo, amittit ius paternæ hereditatis; & tamen ſi poſtea convertitur, redditur ei hereditas ſua, etiamſi alius in poſſeſſionem eius intraverit. Ergo videtur a ſimili quod ſi uxor infidelis poſtea convertatur, ſit ei reddendus vir ſuus, etiamſi cum alia contraxerit: quod non poſſet eſſe, ſi ſecundum matrimonium eſſet verum. Ergo non poteſt contrahere cum alia.

Sed contra. Matrimonium non eſt ratum ſine ſacramento baptiſmi. Sed quod non eſt ratum, poteſt diſſolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum poteſt diſſolvi: & ita ſoluto matrimoniali vinculo, licet viro aliam ducere in uxorem.

Præterea. Vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare ſine contumelia Creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam ſervare: quod videtur inconveniens, quia ſic ex converſione ſua incommodum reportaret.

Reſpondeo dicendum, quod quando alter coniugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente, diſtinguendum eſt. Quia ſi infidelis vult cohabitare ſine contumelia Creatoris, ideſt ſine hoc quod ad infidelitatem inducat, poteſt fidelis libere diſcedere; ſed diſcedens non poteſt alteri nubere. Si autem infidelis non vult cohabitare ſine contumelia Creatoris, in verba blaſphemiæ prorumpens, & nomen Chriſti audire no-

lens

Digitized by Google

lens, tunc ſi ad infidelitatem pertrahere nitatur, vir fidelis diſcedens poteſt alteri per matrimonium copulari.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium eſt imperfectum, ut dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) ſed matrimonium fidelium eſt perfectum, & ita eſt firmius. Semper autem firmius vinculum ſolvit minus firmum, ſi ſit ei contrarium. Et ideo matrimonium quod poſt in fide Chriſti contrahitur, ſolvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non eſt omnino firmum, & ratum, ſed ratificatur poſtmodum per fidem Chriſti.

Ad ſecundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare ſine contumelia Creatoris abſolvit virum a ſervitute qua tenebatur uxori; ut non poſſet ea vivente aliam ducere; ſed nondum ſolvit matrimonium: quia ſi de blaſphemia illa converteretur, antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir ſuus. Sed ſolvitur per matrimonium ſequens, ad quod pervenire non poſſet vir fidelis, niſi ſolutus a ſervitute uxoris; ſuæ per culpam eiuſdem.

Ad tertium dicendum, quod poſtquam fidelis contraxit, ſolutum eſt vinculum matrimonii ex utraque parte: quia matrimonium non claudicat quantum ad vinculum, ſed quandoque claudicat quantum ad effectum. Unde in pœnam uxoris infidelis magis quam ex virtute matrimonii præcedentis, ei indicitur quod non poſſit cum alio contrahere. Sed ſi poſtea convertatur, poteſt ei concedi diſpenſative ut alteri nubat, ſi vir eius aliam in uxorem duxit.

Ad quartum dicendum, quod ſi poſt converſionem viri aliqua probabilis ſpes de converſione uxoris ſit, non debet votum continentiæ vir emittere, nec ad aliud matrimonium tranſire: quia difficilius converteretur uxor, ſciens ſe viro ſuo privatam. Si autem non ſit ſpes de converſione, poteſt ad ſacros ordines, vel ad religionem accedere, prius requiſita uxore ut convertatur: & tunc ſi poſtquam vir ſacros ordines ſuſcepit, uxor convertatur, non eſt ſibi vir ſuus reddendus; ſed debet imputare ſibi in pœnam tardæ converſionis, quod viro ſuo privatur.

Ad quintum dicendum, quod vinculum paternitatis non ſolvitur per diſparem cultum, ſicut vinculum matrimonii: & ideo non eſt ſimile de hereditate, & uxore.

ARTICULUS VI. 249

Utrum alia vitia ſolvant matrimonium.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod alia vitia ſolvant matrimonium, ſicut & infidelitas. Adulterium enim videtur eſſe directius contra matrimonium quam infidelitas. Sed infidelitas ſolvit matrimonium in aliquo caſu, ut liceat ad aliud matrimonium tranſire. Ergo & adulterium idem facit.

2. Præterea. Sicut infidelitas eſt fornicatio ſpiritualis, ita & quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium ſolvit, quia eſt fornicatio ſpiritualis, pari ratione quodlibet peccatum matrimonium ſolvet.

3. Præterea. Matth. v. 30. dicitur: *Si dextera manus tua ſcandalizat te, abſcinde eam, & proiice abs te*: & dicit Gloſſa (Hier.) quod „in manu, & „dextero oculo poſſunt accipi fratres, „& uxor, propinqui, & filii." Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobus impedimento. Ergo propter quodlibet peccatum poteſt matrimonium diſſolvi.

4. Præterea. Avaritia idololatria eſt, ut dicitur Epheſ. v. Sed propter idololatriam poteſt mulier dimitti. Ergo pari ratione propter avaritiam: & ita propter alia peccata, quæ ſunt maiora quam avaritia.

5. Præterea. Hoc expreſſe Magiſter dicit in littera (IV. diſt. xxxix.)

Sed contra eſt quod dicitur Matth. v. 32. *Qui dimiſerit uxorem ſuam, excepta cauſa fornicationis, facit eam mœchari.*

Præterea. Si hoc eſſet, tota die fierent divortia; cum raro inveniatur matrimonium in quo alter coniugum in peccatum non labatur.

Reſpondeo dicendum, quod fornicatio corporalis, & infidelitas ſpecialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patet (art. 3. hu. quæſt.) unde ſpecialem habent vim ſeparandi matrimonia. Sed tamen intelligendum eſt quod matrimonium dupliciter ſolvitur. Uno modo quantum ad vinculum: & ſic non poteſt ſolvi, poſtquam matrimonium eſt ratificatum, neque per infidelitatem, neque per adulterium. Sed ſi non eſt ratificatum, ſolvitur vinculum,

ſum, permanente infidelitate in altero coniugum, ſi alter converſus ad fidem ad aliud coniugium tranſeat. Non autem ſolvitur vinculum prædictum per adulterium: alias infidelis libere poſſet dare libellum repudii uxori adulteræ, & ea dimiſſa, aliam ducere: quod falſum eſt. Alio modo ſolvitur matrimonium quantum ad actum: & ſic ſolvi poteſt tam per infidelitatem, quam per fornicationem. Sed propter alia peccata non poteſt ſolvi matrimonium, etiam quantum ad actum; niſi forte ad tempus ſe velit ſubtrahere a conſortio uxoris ad caſtigationem eius, ſubtrahendo ei præſentiæ ſuæ ſolatium.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis adulterium magis directe opponatur matrimonio, inquantum eſt in officium naturæ, quam infidelitas; tamen e contrario eſt, inquantum matrimonium eſt ſacramentum Eccleſiæ, ex quo habet perfectam firmitatem, inquantum ſignificat indiviſibilem coniunctionem Chriſti, & Eccleſiæ. Et ideo matrimonium quod non eſt ratum, magis poteſt ſolvi quantum ad vinculum per infidelitatem, quam per adulterium.

Ad ſecundum dicendum, quod coniunctio prima animæ ad Deum eſt per fidem: & ideo per eam anima quaſi deſponſatur Deo, ut patet Oſeæ II. 20. *Sponſabo te mihi in fide*. Unde in ſacra Scriptura ſpecialiter per fornicationem idololatria, & infidelitas deſignantur. Sed alia peccata magis remota ſignificatione dicuntur ſpirituales fornicationes.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum eſt, quando mulier præſtat magnam occaſionem peccati viro ſuo, ut vir probabiliter ſibi de periculo timeat: tunc enim vir poteſt ſe ſubtrahere ab eius converſatione, ut dictum eſt (art. præc.)

Ad quartum dicendum, quod avaritia dicitur idololatria per quamdam ſimilitudinem ſervitutis: quia tam avarus, quam idololatra potius ſervit creaturæ quam Creatori: non autem per ſimilitudinem infidelitatis, quia corruptio infidelitatis eſt in intellectu, ſed avaritia eſt in affectu.

Ad quintum dicendum, quod verba Magiſtri ſunt accipienda de ſponſalibus: quia propter crimen ſuperveniens ſponſalia ſolvi poſſunt. Vel ſi loquatur de matrimonio, intelligendum eſt de ſeparatione a communi converſatione ad tempus, ut dictum eſt (in corp.) vel quando uxor non vult cohabitare niſi ſub conditione peccandi; ut cum dicit: *Non ero uxor tua, niſi mihi de latrocinio divitias congreges*: tunc enim potius eam debet dimittere quam latrocinia exercere.

QUAESTIO LX.

De uxoricidio,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de uxoricidio.

Circa quod quæruntur duo.

Primo, utrum in aliquo caſu liceat uxorem occidere.

Secundo, utrum uxoricidium matrimonium impediat.

ARTICULUS I. 236

Utrum liceat interficere uxorem deprehenſam in actu adulterii.

S. Thom. IV. diſt. XXXVII. quæſt. II. art. I. & ſeq.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehenſam. Lex enim divina præcipit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat. Ergo nec propriam occidens uxorem, ſi ſit adultera.

2. Præterea. Illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet perſonam ream mortis. Cum ergo lex commiſerit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehenſæ, videtur quod ei liceat.

3. Præterea. Vir habet poteſtatem maiorem ſuper uxorem adulteram quam ſuper eum qui cum ea adulterium commiſit. Sed ſi vir percutiat clericum quem cum propria uxore invenit, non eſt excommunicatus. Ergo videtur quod etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehenſam.

4. Præterea. Vir tenetur uxorem ſuam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem iuſtæ pœnæ. Cum ergo iuſta pœna adulterii ſit mors, quia eſt capitale crimen, videtur quod liceat viro uxorem adulteram occidere.

Sed contra. In littera (IV. diſt. XXXVII.) dicitur, quod *Eccleſia Dei numquam conſtringitur legibus mundanis: gladium enim non habet, niſi ſpiritualem*. Er-

Digitized by Google

Ergo videtur quod ei qui vult eſſe de Eccleſia, non ſit licitus uſus legis illius quæ uxoricidium permittit.

Præterea. Vir, & uxor ad paria iuducantur. Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehenſum. Ergo nec viro uxorem.

Reſpondeo dicendum, quod virum interficere uxorem contingit dupliciter. Uno modo per iudicium civile: & ſic non eſt dubium quod ſine peccato poteſt vir zelo iuſtitiæ, non livore vindictæ, aut odii motus uxorem adulteram in iudicio ſæculari accuſare criminaliter de adulterio, & pœnam mortis a lege ſtatutam petere; ſicut etiam licet aliquem accuſare de homicidio, aut de alio crimine. Non tamen talis accuſatio poteſt fieri iudicio eccleſiaſtico, quia Eccleſia non habet gladium materialem, ut in littera dicitur (loc. cit.) Alio modo poteſt eam per ſeipſum occidere, non in iudicio convictam: & ſic extra actum adulterii eam interficere, quantumcumque ſciat eam eſſe adulteram, neque ſecundum leges civiles, neque ſecundum legem conſcientiæ licet. Sed lex civilis quaſi licitum putat quod in ipſo actu eam interficiat, non quaſi præcipiens, ſed quaſi pœnam homicidicii ei non infligens, propter maximum incitamentum, quod habet vir in tali facto ad occiſionem uxoris. Sed Eccleſia in hoc non eſt adſtricta legibus humanis, ut iudicet eum ſine reatu pœna æternæ, vel pœnæ eccleſiaſtico iudicio infligendæ, ex hoc quod eſt ſine reatu pœnæ infligendæ per iudicium ſæculare. Et ideo in nullo caſu licet viro occidere uxorem propria auctoritate.

Ad primum ergo dicendum, quod pœnam illam infligendam non commiſit lex perſonis privatis, ſed perſonis publicis, quæ habent officium ad hoc deputatum. Vir autem non eſt iudex uxoris: & ideo non poteſt eam interficere, ſed coram iudice accuſare.

Ad ſecundum dicendum, quod lex civilis non commiſit viro occiſionem uxoris, quaſi præcipiens, quia ſic non peccaret, ſicut non peccat miniſter iudicis latronem occidens condemnatum ad mortem; ſed permiſit, pœnam non adhibens. Unde etiam difficultates quaſdam oppoſuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non probatur quod ſit licitum ſimpliciter, ſed quantum ad immunitatem ab aliqua pœna: quia etiam excommunicatio quædam pœna eſt.

Ad quartum dicendum, quod duplex eſt congregatio: quædam œconomica, ſicut familia aliqua; & quædam politica, ſicut civitas, & regnum. Ille igitur qui præeſt ſecundæ congregationi, ut Rex, poteſt infligere pœnam & corrigentem perſonam, & exterminantem, ad purgationem communitatis, cuius curam gerit; ſed ille qui præeſt in prima congregatione, ut paterfamilias, non poteſt infligere niſi pœnam corrigentem, quæ ſe non extendit ultra terminos emendationis, quam tranſcendit pœna mortis. Et ideo vir, qui ſic præeſt uxori, non poteſt ipſam interficere, ſed alias accuſare, vel caſtigare.

ARTICULUS II. 251

Utrum uxoricidium impediat matrimonium.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod uxoricidium non impediat matrimonium. Directius enim opponitur adulterium matrimonio quam homicidium. Sed adulterium non impedit matrimonium. Ergo nec uxoricidium.

2. Præterea. Gravius eſt peccatum occidere matrem quam uxorem: quia numquam licet verberare matrem, licet autem quandoque verberare uxorem. Sed occiſio matris non impedit matrimonium: Ergo nec uxoris occiſio.

3. Præterea. Magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit quam qui uxorem propriam, inquantum minus habet de motivo, & minus ad eum ſpectat eius correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur a matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

4. Præterea. Remota cauſa, removetur effectus. Sed peccatum homicidii poteſt per pœnitentiam removeri. Ergo & impedimentum matrimonii quod ex eo cauſatnr: & ita videtur quod poſt peractam pœnitentiam non prohibetur matrimonium contrahere.

Sed contra eſt quod Canon (cauſ. xxxiii. quæſt. ii. cap. *Interfectores*) dicit: *Interfectores ſuarum coniugum ad pœnitentiam redigendi ſunt, quibus penitus denegatur coniugium.*

Præterea. In eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. Sed peccat contra matrimonium qui uxorem occidit. Ergo de-

Digitized by Google

debet puniri, ut matrimonio privetur.

Reſpondeo dicendum, quod uxoricidium ex ſtatuto Eccleſiæ matrimonium impedit: ſed quandoque impedit contrahendum, & non dirimit contractum, quando ſcilicet propter adulterium vir occidit uxorem, aut etiam propter odium: (tamen ſi timetur de incontinentia ipſius, poteſt cum eo diſpenſari per Eccleſiam, ut licite matrimonium contrahat:) quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem ſuam, ut ducat eam cum qua mœchatur: tunc enim efficitur illegitima perſona ſimpliciter ad contrahendum cum illa, ita quod ſi de facto cum ea contraxerit matrimonium, dirimitur. Sed per hoc non efficitur ſimpliciter perſona illegitima reſpectu aliarum mulierum: unde ſi cum alia contraxerit, quamvis peccet, contra ſtatutum Eccleſiæ faciens; tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium, & adulterium in aliquo caſu impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt contractum; ſicut de uxoricidio dicitur hic, & de adulterio infra dicetur (IV. quæſt. lxii. art. 3.)

Vel dicendum, quod uxoricidium eſt contra ſubſtantiam coniugii; ſed adulterium eſt contra bonum fidei ei debitæ: & ſic adulterium non eſt magis contra matrimonium quam uxoricidium. Et ita ratio procedit ex falſis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimpliciter loquendo, gravius peccatum eſt occidere matrem quam uxorem, & magis contra naturam, quia naturaliter homo matrem reveretur: & ideo minus inclinatur ad interfectionem matris, & pronior eſt ad interfectionem uxoris; ad cuius pronitatis repreſſionem uxoricidis eſt matrimonium ab Eccleſia interdictum.

Ad tertium dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, ſicut ille qui propriam uxorem interficit: & ideo non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod non eſt neceſſarium quod deleta culpa, deleatur omnis pœna, ſicut de irregularitate patet. Non enim pœnitentia reſtituit in priſtinam dignitatem, quamvis poſſit reſtituere in priſtinum ſtatum gratiæ, ut dictum eſt (quæſt. xxviii. art. 1. ad 3.)

QUAESTIO LXI,

De impedimento matrimonii, quod eſt votum ſolemne.

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de impedimentis quæ ſuperveniunt matrimonio: & primo de impedimento quod provenit matrimonio inconſummato, ſcilicet de voto ſolemni; ſecundo de impedimento quod provenit matrimonio conſummato, ſcilicet de fornicatione.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum alter coniugum, altero invito, poſt carnalem copulam poſſit religionem intrare.

Secundo, utrum ante carnalem copulam poſſit religionem intrare.

Tertio, utrum mulier poſſit nubere alteri viro, priore ante carnalem copulam religionem ingreſſo.

ARTICULUS I. 252

Utrum alter coniugum, altero invito, poſt carnalem copulam poſſit religionem intrare.

S. Thom. IV. diſt. xxvii. *quæſt.* 1. *art.* 3. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod alter coniugum etiam poſt carnalem copulam poſſit, altero invito, ad religonem tranſire. Quia lex divina magis debet ſpiritualibus favere quam lex humana. Sed lex humana hoc permiſit. Ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

2. Præterea. Minus bonum non impedit maius bonum. Sed matrimonii ſtatus eſt minus bonum quam ſtatus religionis, ut patet I. Corinth. vii. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin poſſit ad religionem tranſire.

3. Præterea. In qualibet religione fit quoddam ſpirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem tranſire. Ergo & licet de matrimonio leviori, ſcilicet carnali, ad arctius, ſcilicet matrimonium religionis, tranſire, etiam invita uxore.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. vii: ut nec etiam ad tempus vacent orationi coniuges, ſine mutuo conſenſu a matrimonio abſtinentes.

Præ-

Digitized by Google

Præterea. Nullus poteſt facere licite quod eſt in præiudicium alterius, ſine eius voluntate. Sed votum religionis emiſſum ab uno coniugum eſt in præiudicium alterius, quia unus habet poteſtatem corporis alterius. Ergo unus ſine conſenſu alterius non poteſt votum religionis emittere.

Reſpondeo dicendum, quod nullus poteſt facere oblationem Deo de alieno. Unde cum per matrimonium conſummatum iam ſit corpus viri factum uxoris, non poteſt ſine conſenſu eius Deo ipſum offerre per continentiæ votum.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana conſiderat matrimonium, ſolum inquantum eſt in officium naturæ; ſed lex divina, ſecundum quod eſt ſacramentum, ex quo habet omnimodam indiviſibilitatem. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt inconveniens maius bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipſum, ſicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam perſonam, ſcilicet ad Chriſtum; cui tamen ad plura obligatur aliquis in una religione quam in alia. Sed matrimonium carnale, & religionis non fiunt ad unam perſonam. Et ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS II. 253

Utrum alter coniugum poſſit, altero invito, ante carnalem copulam religionem intrare.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nec etiam ante carnalem copulam poſſit unus coniugum, altero invito, religionem intrare. Indiviſibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii ſacramentum, inquantum ſcilicet ſignificat perpetuam coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam. Sed ante carnalem copulam poſt conſenſum per verba de præſenti expreſſum eſt verum matrimonii ſacramentum. Ergo non poteſt fieri diviſio per hoc quod alter religionem intrat.

2. Præterea. In ipſo conſenſu per verba de præſenti expreſſo unus coniugum in alterum poteſtatem ſui corporis transfert. Ergo ſtatim poteſt exigere debitum, & alter tenetur reddere: & ita non poteſt unus, invito altero, ad religionem tranſire.

3. Præterea. Matth. 6. xix. dicitur: *Quod Deus coniunxit, homo non ſeparat*. Sed coniunctio quæ eſt ante carnalem copulam, divinitus facta eſt. Ergo non poreſt ſeparari humana voluntate.

Sed contra eſt quod ſecundum Hieronymum (alium Auctorem in veteri prologo in Evang. Ioan.) Dominus vocavit Ioannem de nuptiis.

Reſpondeo dicendum, quod ante carnalem copulam eſt inter coniuges tantum vinculum ſpirituale; ſed poſtea etiam eſt inter eos vinculum carnale. Et ideo ſicut poſt carnalem copulam matrimonium ſolvitur per mortem carnalem; ita per ingreſſum religionis, vinculum quod eſt ante carnalem copulam, ſolvitur: quia religio eſt quædam mors ſpiritualis, qua aliquis ſæculo moriens vivit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ante carnalem copulam ſignificat illam coniunctionem quæ eſt Chriſti ad animam per gratiam: quæ quidem ſolvitur per diſpoſitionem ſpiritualem contrariam, ſcilicet per peccatum mortale: ſed poſt carnalem copulam ſignificat coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam, quantum ad aſſumptionem humanæ naturæ in unitatem perſonæ, quæ omnino eſt indiviſibilis.

Ad ſecundum dicendum, quod ante carnalem copulam non eſt omnino translatum corpus ſub poteſtate alterius, ſed ſub conditione, niſi interea alter coniugum ad frugem melioris vitæ convolet. Sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem poſſeſſionem ſibi traditæ poteſtatis. Unde etiam ante carnalem copulam non ſtatim tenetur reddere debitum poſt matrimonium contractum per verba de præſenti; ſed datur ei tempus duorum menſium, propter tria: primo ut interim poſſit deliberare de tranſeundo ad Religionem: ſecundo ut præparentur quæ ſunt neceſſaria ad ſolemnitatem nuptiarum: tertio ne *vilem habeat maritus datam, quam non ſuſpiravit dilatam*. (cap. *Inſtitutum* cauſ. xxvii. quæſt. ii.)

Ad tertium dicendum, quod coniunctio matrimonialis ante carnalem copulam eſt quidem perfecta quantum ad eſſe primum, ſed non conſummata quantum ad actum ſecundum, qui eſt operatio; & ſimilatur poſſeſſioni corporali: & ideo nec omnimodam indiviſibilitatem habet.

AR-

ARTICULUS III. 254

Utrum mulier poſſit nubere alteri, viro ſuo ante carnalem copulam religionem ingreſſo.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod mulier non poſſit nubere alteri, viro ſuo ante carnalem copulam religionem ingreſſo. Quia illud quod cum matrimonio ſtare poteſt, non ſolvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet vinculum matrimoniale inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non abſolvitur a vinculo matrimoniali. Sed quamdiu manet vinculum matrimoniale ad unum, non poteſt nubere alteri. Ergo &c.

2. Præterea. Vir poſt ingreſſum religionis poteſt ante profeſſionem redire ad ſæculum. Si ergo mulier poſſet alteri nubere, viro intrante religionem, & ipſe poſſet alteram ducere, rediens ad ſæculum: quod eſt abſurdum.

3. Præterea. Per Decretalem novam (cap. *Non ſolum* de regularib. & tranſeuntib. in VI.) profeſſio ante annum emiſſa pro nulla reputatur. Ergo ſi poſt talem profeſſionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere. Ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum datur mulieri poteſtas alteri nubendi.

Sed contra. Nullus poteſt alterum obligare ad ea quæ ſunt perfectionis. Sed continentia eſt de his quæ ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quod vir religionem ingreditur: & ſic poteſt nubere.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut mors corporalis viri hoc modo vinculum matrimoniale ſolvit, ut mulier nubat cui vult, ſecundum Apoſtoli ſententiam (1. Cor. VII.) ita etiam poſt mortem ſpiritualem viri per religionis ingreſſum, poterit cui voluerit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quod quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter coniugali vinculo abrenuntiat, & ideo adhuc manet; ſed quando unus tantum vovet, tunc, quantum eſt in ſe, abrenuntiat vinculo coniugali: & ideo alter abſolvitur a vinculo illo.

Ad ſecundum dicendum, quod non intelligitur mortuus ſæculo per religionis ingreſſum, quouſque profeſſionem emiſerit: & ideo uſque ad tempus illud tenetur eum uxor ſua expectare.

Ad tertium dicendum, quod de profeſſione ſic emiſſa ante tempus determinatum a Iure eſt idem iudicium quod de voto ſimplici. Unde ſicut poſt votum ſimplex viri mulier ei debitum reddere non tenetur, tamen ipſa non habet poteſtatem alteri nubere; ita & hic.

QUAESTIO LXII.

De impedimento quod ſupervenit matrimonio conſummato, quod eſt fornicatio,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de impedimento quod ſupervenit matrimonio conſummato, ſcilicet de fornicatione, quæ impedit matrimonium præcedens quoad actum, remanente vinculo matrimoniali.

Circa quod quæruntur ſex.

Primo, utrum liceat viro dimittere uxorem cauſa fornicationis.

Secundo, utrum ad hoc teneatur.

Tertio, utrum proprio iudicio eam dimittere poſſit.

Quarto, utrum vir, & uxor quantum ad hoc ſint æqualis conditionis.

Quinto, utrum poſt divortium debeant manere innupti.

Sexto, utrum poſt divortium poſſint reconciliari.

ARTICULUS I. 255

Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere.

S. Thom. IV. diſt. XXXV. *quæſt. unica ar.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. Non enim eſt malum pro malo reddendum. Sed vir, dimittendo uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

2. Præterea. Maius peccatum eſt, ſi uterque fornicetur, quam ſi alter tantum. Sed ſi uterque fornicetur, non poterit propter hoc fieri divortium. Ergo nec ſi unus tantum fornicatus fuerit.

3. Præterea. Fornicatio ſpiritualis, & quæ-

quædam alia peccata ſunt graviora quam fornicatio carnalis. Sed propter illa non poteſt fieri ſeparatio a toro. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. Præterea. Vitium contra naturam magis remotum eſt a bonis matrimonii quam fornicatio, quæ modo naturæ fit. Ergo magis debuit poni cauſa ſeparationis quam fornicatio.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. v.

Præterea. Illi qui frangit fidem, non tenetur aliquis ſervare fidem. Sed coniux fornicando fidem frangit, quam alteri coniugi debet. Ergo alter poteſt alterum cauſa fornicationis dimittere.

Reſpondeo dicendum, quod Dominus dimittere uxorem conceſſit propter fornicationem in pœnam illius qui fidem fregit, & in favorem illius qui fidem ſervavit, ut non ſit adſtrictus ad reddendum ei debitum qui non ſervavit fidem. Excipiuntur tamen ſeptem caſus, in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor a culpa immunis eſt, vel utrique æqualiter culpabiles ſunt. Primus eſt, ſi ipſe vir ſimiliter fornicatus fuerit. Secundus, ſi ipſe uxorem proſtituerit. Tertius, ſi uxor virum ſuum probabiliter mortuum credens, propter longam eius abſentiam, alteri nupſerit. Quartus, ſi latenter cognita eſt ab aliquo ſub ſpecie viri lectum ſubintrante. Quintus, ſi fuerit vi oppreſſa. Sextus, ſi reconciliaverit eam ſibi poſt adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoſcens. Septimus, ſi matrimonio in infidelitate utriuſque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, & uxor alteri nupſerit: tunc enim ſi uterque convertatur, tenetur eam vir recipere. (a)

Ad primum ergo dicendum, quod vir ſi dimittat uxorem fornicantem livore vindictæ, peccat; ſi autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandam prolis incertitudinem, non peccat.

Ad ſecundum dicendum, quod divortium ex cauſa fornicationis fit uno accuſante alium. Et quia nullus poteſt accuſare qui in ſimili crimine exiſtit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non poteſt; quamvis magis peccetur contra matrimonium utroque fornicante quam altero tantum.

Ad tertium dicendum, quod fornicatio directe eſt contra bonum matrimonii: quia tollitur per eam certitudo prolis, & fides frangitur, & ſignificatio non ſervatur, dum unus coniugum pluribus carnem ſuam dividit. Et ideo alia crimina, quamvis forte ſint maiora fornicatione, non tamen cauſant divortium. Sed quia infidelitas, quæ dicitur ſpiritualis fornicatio, etiam eſt contra bonum matrimonii, quod eſt proles educanda ad cultum Dei, etiam ipſa facit divortium; ſed tamen aliter quam corporalis fornicatio: quia propter unum actum fornicationis carnalis poteſt procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, ſed propter conſuetudinem, quæ pertinaciam oſtendit, in qua infidelitas perficitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam poteſt procedi ad divortium; ſed tamen non fit ita mentio de ipſo, tum quia eſt paſſio innominabilis, tum quia rarius accidit, tum quia non ita cauſat incertitudinem prolis.

ARTICULUS II. 255

Utrum vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere. Vir enim, cum ſit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed ſeparatio a toro eſt inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam a ſe ſeparare.

2. Præterea. Qui conſentit peccanti mortaliter, ipſe etiam mortaliter peccat. Sed vir retinens uxorem fornicantem, conſentire ei videtur, ut in littera dicitur (IV. diſt. xxxv.) Ergo peccat, niſi eam a ſe eiiciat.

3. Præterea. I. Cor. vi. 16. dicitur: *Qui adhæret meretrici, unum corpus efficitur*. Sed non poteſt aliquis ſimul eſſe membrum meretricis, & Chriſti, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti ad-

(a) *Proſequitur Nicolaius in textu*. Sic enim quoad primum Extra de divortiis cap. *Significaſti*, & *Ex litteris tuis* Alexander III. Quoad ſecundum Extra de eo qui cognovit conſanguineam uxoris ſuæ cap. *Diſcretionem* Innocentius III. Quoad tertium Extra de ſecundis nuptiis cap. *Dominus ac Redemptor* Lucius III. ut & cap. Cum *per bellicam* Leo Papa, & *Cum in captivitate* Innocentius I. cauſa xxxiv. quæſt. 1. Quoad quartum cauſa xxxiv. quæſt. 2. cap. *In lectum* Concilium Triburienſe. Quoad quintum cauſa xxxii. quæſt. v. cap. *Pute* § *Cum erge* Gratianus. Quoad ſextum eadem cauſa quæſt. 1. cap. *De Benedicto* Pelagius Pontifex. Quoad ſeptimum Extra de divortiis cap. *Gaudemus* Innocentius III. prope finem.

adhærens membrum Chriſti eſſe deſinit; & ſic mortaliter peccat.

4. Præterea. Sicut cognatio tollit vinculum matrimonii, ita fornicatio ſeparat a toro. Sed poſtquam vir noverit conſanguinitatem ſui ad uxorem, mortaliter peccat, eam cognoſcens carnaliter. Ergo & ſi cognoſcat uxorem, poſtquam ſcit ipſam eſſe fornicatam, mortaliter peccat.

5. Sed contra eſt quod dicit Gloſſa (interl. ſup. illud, *Vir uxorem non dimittat*) I. Corinth. VII. quod „ Dominus permiſit cauſa fornicationis uxorem dimittere." Ergo non eſt in præcepto.

6. Præterea. Quilibet poteſt dimittere alteri quod in ſe peccavit. Sed uxor fornicando peccavit in virum. Ergo vir poteſt ei parcere, ut non dimittat eam.

Reſpondeo dicendum, quod dimiſſio uxoris fornicantis introducta eſt ad corrigendum uxoris crimen per talem pœnam. Pœna autem corrigens non requiritur, ubi emendatio iam præceſſit. Et ideo ſi mulier de peccato pœniteat, vir non tenetur eam dimittere; ſi autem non pœniteat, tenetur, ne peccato eius conſentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum fornicationis in uxore poteſt corrigi non tantum tali pœna, ſed etiam verbis, & verbere: & ideo ſi alias ad correctionem ſit parata, non tenetur vir prædictam pœnam ad eius correctionem adhibere.

Ad ſecundum dicendum, quod tunc vir uxori conſentire videtur, quando eam tenet non ceſſantem a peccato præterito; ſi autem emendata fuerit, non ei conſentit.

Ad tertium dicendum, quod ex quo de peccato fornicationis pœnituit, meretrix dici non poteſt. Et ideo vir, ei ſe coniungendo, membrum meretricis non fit.

Vel dicendum, quod non coniungitur ei quaſi meretrici, ſed quaſi uxori.

Ad quartum dicendum, quod non eſt ſimile: quia conſanguinitas facit ut non ſit inter eos vinculum matrimoniale, & ideo carnalis copula ſit illicita; ſed fornicatio non tollit vinculum prædictum, & ideo actus remanet, quantum eſt de ſe, licitus; niſi per accidens illicitus fiat, inquantum vir conſentire turpitudini uxoris videtur.

Ad quintum dicendum, quod permiſſio illa eſt intelligenda per prohibitionis privationem; & ſic contra præceptum non dividitur: quia etiam quod cadit ſub præcepto, non eſt prohibitum.

Ad ſextum dicendum, quod uxor non tantum peccat in virum, ſed etiam in ſeipſam, & in Deum: & ideo vir non totaliter poteſt pœnam dimittere, niſi emendatio ſequatur.

ARTICULUS III. 257

Utrum vir proprio iudicio poſſit uxorem fornicantem dimittere.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod proprio iudicio vir uxorem fornicantem poſſit dimittere. Sententiam enim a iudice latam abſque alio iudicio exequi licet. Sed Deus iudex iuſtus dedit hanc ſententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere poſſit. Non ergo requiritur ad hoc aliud iudicium.

2. Præterea. Matth. 1. 19. dicitur, quod *Ioſeph, cum eſſet iuſtus, cogitavit occulte dimittere Mariam*. Ergo videtur quod occulte vir poſſit divortium celebrare abſque iudicio Eccleſiæ.

3. Præterea. Si vir poſt fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti, quæ ad divortium pertinet, debet Eccleſiæ iudicium præcedere.

4. Præterea. Illud quod non poteſt probari, non debet ad Eccleſiæ iudicium adduci. Sed fornicationis crimen non poteſt probari: quia *oculus adulteri obſervat caliginem*, ut dicitur Iob XXIV. 15. Ergo non debet iudicio Eccleſiæ prædictum divortium fieri.

5. Præterea. Accuſationem debet inſcriptio præcedere, qua aliquis ſe ad talionem obliget, ſi in probatione deficiat. Sed hoc non poteſt eſſe in iſta materia: quia tunc, qualitercumque res iret, vir conſequeretur intentum ſuum, ſive ipſe uxorem dimitteret, ſive uxor eum. Ergo non debet ad iudicium Eccleſiæ per accuſationem adduci.

6. Præterea. Plus tenetur homo uxori quam extraneo. Sed homo crimen alterius, etiam extranei, non debet Eccleſiæ deferre, niſi monitione præmiſſa in ſecreto, ut Matth. XVIII. Ergo multo minus poteſt crimen uxoris ad Eccleſiam deferre; ſi eam prius occulte non corripuerit.

Sed contra. Nullus debet ſeipſum vindi-

Digitized by Google

dicare. Sed ſi vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipſe ſe vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

Præterea. Nullus in eadem cauſa eſt actor, & iudex. Sed vir eſt actor impetens uxorem de offenſa in ſe commiſſa. Ergo ipſe non poteſt eſſe iudex: & ſic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

Reſpondeo dicendum, quod vir poteſt uxorem dimittere dupliciter. Uno modo quantum ad torum tantum: & ſic poteſt eam dimittere, quam cito ſibi conſtat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio; nec tenetur reddere debitum exigenti, niſi per Eccleſiam compellatur: & taliter reddens nullum præiudicium ſibi facit. Alio modo quantum ad torum, & cohabitationem: & hoc modo non poteſt dimitti niſi iudicio Eccleſiæ: & ſi alias dimiſſa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, niſi poſſet ei vir incontinenti fornicationem probare. Hæc autem dimiſſio divortium dicitur. Et ideo concedendum eſt, quod divortium non poteſt celebrari niſi iudicio Eccleſiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ſententia eſt applicatio iuris communis ad particulare factum. Unde Deus ius promulgavit, ſecundum quod ſententia in iudicio formari debet.

Ad ſecundum dicendum, quod Ioſeph voluit B. Virginem dimittere, non quaſi ſuſpectam de fornicatione, ſed ob reverentiam ſanctitatis eius, timens cohabitare ei.

Nec tamen eſt ſimile: quia tunc ex adulterio non ſolum procedebatur ad divortium; ſed ulterius ad lapidationem; non autem nunc, quando agitur iudicio Eccleſiæ.

Ad tertium patet ſolutio ex dictis (in corp.)

Ad quartum dicendum, quod quandoque vir uxorem ſuſpectam de adulterio habens, ei inſidiatur, ut deprehendere poſſit eam cum teſtibus in crimine fornicationis: & ſic poteſt ad accuſationem procedere.

Et præterea, ſi de facto ipſo non conſtat, poſſunt eſſe violentæ ſuſcipiones fornicationis, quibus probatis videtur fornicatio probata eſſe; ut ſi inveniatur ſolus cum ſola horis, & locis ſuſpectis, & nudus cum nuda.

Ad quintum dicendum, quod maritus poteſt accuſare uxorem de adulterio dupliciter. Uno modo ad tori ſeparationem coram iudice ſpirituali: & tunc inſcriptio non debet fieri cum obligatione ad pœnam talionis: quia ſic vir conſequeretur intentum ſuum, ut probat obiectio. Alio modo ad punitionem criminis in iudicio ſæculari: & ſic oportet quod præcedat inſcriptio, per quam ad pœnam talionis ſe obliget, ſi in probatione deficiat.

Ad ſextum dicendum, quod, ſicut Decretalis (Extra. de Simonia cap. *Licet*) dicit, *tribus modis in criminibus procedi poteſt*: primo *per inquiſitionem*, *quam debet præcedere clamoſa inſinuatio*, quæ locum accuſationis tenet: ſecundo *per accuſationem*, *quam debet præcedere legitima inſcriptio*: tertio *per denuntiationem*, *quam debet præcedere fraterna correctio*. Verbum ergo Domini intelligitur, quando agitur per viam denuntiationis, non quando agitur per viam accuſationis: quia tunc non agitur ſolum ad correctionem delinquentis, ſed ad punitionem, propter bonum commune conſervandum; quod iuſtitia deficiente periret.

ARTICULUS IV. 258

Utrum vir, & uxor in cauſa divortii debeant ad paria iudicari.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod vir, & uxor non debeant in cauſa divortii ad paria iudicari. Divortium enim tenetur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matth. v. Sed in repudio vir, & uxor non iudicabantur ad paria: quia vir poterat repudiare uxorem, & non e converſo. Ergo nec in divortio debent ad paria iudicari.

2. Præterea. Plus eſt contra legem naturæ quod uxor plures viros habeat, quam quod vir plures mulieres: unde hoc quandoque licuit, illud vero numquam. Ergo plus peccat mulier in adulterio quam vir: & ita non debent ad paria iudicari.

3. Præterea. Ubi eſt maius nocumentum proximi, ibi eſt maius peccatum. Sed plus nocet uxor adultera viro quam vir adulter uxori: quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo maius eſt peccatum uxoris: & ſic non debent ad paria iudicari.

4. Prærerea. Divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sad magis pertinet ad virum, qui eſt caput mulie-

lieris, ut dicitur I. Corinth. xi. corrigere uxorem quam e converſo. Ergo non debent in divortio ad paria iudicari; ſed vir debet eſſe melioris conditionis.

5. Sed contra. Videtur quod in hoc uxor debeat eſſe melioris conditionis. Quia quanto eſt maior fragilitas in peccante, tanto magis eſt peccatum venia dignum. Sed in mulieribus eſt maior fragilitas quam in viris; ratione cuius dicit Chryſoſtomus (alius Auctor hom. xl. in oper. imperf. parum a princ.) quod *propria paſſio mulierum eſt luxuria*: & Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. vii.) quod *mulieres non dicuntur continentes, proprie loquendo, propter facilem inclinationem ad concupiſcentias*: quia nec bruta animalia poſſunt continere, propter hoc quod non habent aliquid quod concupiſcentiis obviare poſſit. Ergo mulieribus in pœna divortii deberet magis parci.

6. Præterea. Ponitur vir caput mulieris, ut ipſam corrigat. Ergo magis peccat quam mulier: & ſic debet magis puniri.

Reſpondeo dicendum, quod in cauſa divortii vir, & uxor ad paria iudicantur, ut idem ſit licitum, & illicitum uni quod alteri; non tamen pariter iudicantur ad illa: quia cauſa divortii eſt maior in uno quam in alio; cum tamen in utroque ſit ſufficiens cauſa ad divortium. Divortium enim pœna eſt adulterii, inquantum eſt contra matrimonii bona. Quantum autem ad bonum fidei, ad quam coniuges æqualiter ſibi invicem tenentur, tantum peccat contra matrimonium adulterium unius, ſicut adulterium alterius: & hæc cauſa in utroque ſufficit ad divortium. Sed quantum ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris quam viri: & ideo maior eſt cauſa divortii in uxore quam in viro. Et ſic ad æqualia, ſed non ex æquali cauſa obligantur. Nec tamen iniuſte: quia in utroque eſt cauſa ſufficiens ad hanc pœnam; ſicut eſt etiam de duobus qui damnantur ad eiuſdem mortis pœnam, quamvis alius altero gravius peccaverit.

Ad primum ergo dicendum, quod repudium non permittebatur, niſi ad evitandum homicidium. Et quia in viris magis erat de hoc periculo quam in mulieribus; ideo viro per libellum repudii permittebatur dimittere uxorem, non autem e converſo.

Ad ſecundum, & tertium dicendum, quod rationes illæ procedunt, ſecundum quod in comparatione ad bonum prolis maior ſit cauſa divortii in uxore adultera quam in viro; non tamen ſequitur quod non iudicentur ad paria, ut ex dictis patet (in corp. ar.)

Ad quartum dicendum, quod quamvis vir ſit caput mulieris quaſi gubernator, non tamen quaſi iudex ipſius, ſicut nec e converſo. Et ideo in eis quæ per iudicium facienda ſunt, non plus poteſt vir in uxorem quam e converſo.

Ad quintum dicendum, quod in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod eſt in fornicatione ſimplici, & adhuc plus, quod magis gravat, ſcilicet matrimonii læſio. Si ergo conſideretur id quod eſt commune adulterio, & fornicationi, peccatum viri, & mulieris ſe habent ut excedentia, & exceſſa: quia in mulieribus eſt plus de humore, & ideo ſunt magis ducibiles a concupiſcentiis; ſed in viro eſt plus de calore, qui concupiſcentiam excitat. Sed tamen, ſimpliciter loquendo, ceteris paribus, vir in ſimplici fornicatione plus peccat quam mulier: quia plus habet de rationis bono, quod prævalet quibuſlibet motibus corporalium paſſionum. Sed quantum ad læſionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium cauſat, plus peccat mulier quam vir, ut ex dictis patet (in corp.) Et quia hoc eſt gravius quam ſimplex fornicatio, ideo ſimpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quam vir adulter, ceteris paribus.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis regimen quod datur viro in mulierem, ſit quædam circumſtantia aggravans; tamen ex illa circumſtantia, quæ in aliam ſpeciem trahit, magis aggravatur peccatum, ſcilicet ex læſione matrimonii, quæ tranſit ad ſpeciem iniuſtitiæ, in hoc quod furtive aliena proles ſubmittitur.

ARTICULUS V. 259

Utrum poſt divortium vir alteri nubere poſſit.

AD quintum ſic proceditur: Videtur quod poſt divortium vir alteri nubere poſſit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam. Sed vir tenetur in aliquo caſu uxorem fornicantem a ſe in perpetuum ſeparare; ut patet ex dictis (art. 2. hu. quæſt.) Ergo videtur

tur

Digitized by Google

tur quod ad minus in tali caſu alteram ducere poſſit.

2. Præterea. Peccanti non eſt danda maior occaſio peccandi. Sed ſi ei qui propter culpam fornicationis dimittitur, non licet aliam copulam quærere, datur ſibi maior occaſio peccandi: non enim eſt probabile quod qui in matrimonio non continuit, poſtea continere poſſit. Ergo videtur quod liceat ei ad aliam copulam tranſire.

3. Præterea. Uxor non tenetur viro niſi ad debitum reddendum, & cohabitationem. Sed per divortium ab utroque abſolvitur. Ergo ſoluta eſt a lege viri: ergo poteſt alteri nubere. Et eadem ratio eſt de viro.

4. Præterea. Matth. XIX. 9. dicitur: *Quicumque dimiſerit uxorem ſuam, niſi ob fornicationem, & aliam duxerit, mœchatur*. Ergo videtur quod ſi cauſa fornicationis dimiſſa uxore, aliam duxerit, non mœchetur: & ita erit verum matrimonium.

Sed contra. I. Corinth. VII. 10. *Præcipio non ego, ſed Dominus, uxorem a viro non diſcedere: quod ſi diſceſſerit, manere innuptam*.

Præterea. Nullus ex peccato debet reportare commodum. Sed reportaret, ſi liceret adulteræ ad aliud magis deſideratum connubium tranſire, & eſſet occaſio adulterandi volentibus alia matrimonia quærere. Ergo non licet aliam copulam quærere neque viro, neque uxori.

Reſpondeo dicendum, quod nihil adveniens ſupra matrimonium poteſt ipſum diſſolvere. Et ideo adulterium non facit quin ſit verum matrimonium. *Manet* enim, ut Auguſtinus dicit (Lib. I. de nupt. & concupiſc. cap. X.) *inter viventes coniugale vinculum, quod nec ſeparatio, nec cum aliquo iunctio poteſt auferre*. Et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam tranſire.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis per ſe nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens poteſt eſſe quod obligetur; ſicut ſi uxor ſua ægritudinem incurabilem incurrat, & talem quæ carnalem copulam non patiatur: & ſimiliter etiam eſt, ſi incorrigibiliter ſpirituali infirmitate, ſcilicet fornicatione, laboret.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſa confuſio, quam reportat a divortio, debet eam cohibere a peccato: quod ſi cohibere non poteſt, minus malum eſt quod ipſa ſola peccet, quam quod peccati eius vir ſit particeps.

Ad tertium dicendum, quod quamvis uxor poſt divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum, & cohabitandum; tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur: & ideo non poteſt ad aliam copulam tranſire, viro vivente; poteſt tamen continentiam vovere, viro invito, niſi videatur Eccleſia decepta fuiſſe per falſos teſtes, ſententiando de divortio: quia in tali caſu etiamſi votum profeſſionis emiſiſſet, reſtitueretur viro; & teneretur reddere debitum, ſed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum, quod exceptio illa quæ eſt in verbis Domini, refertur ad dimiſſionem uxoris. Et ideo obiectio ex falſo intellectu procedit.

ARTICULUS VI. 260

Utrum poſt divortium vir, & uxor poſſint reconciliari.

Ad ſextum ſic proceditur. Videtur quod poſt divortium vir, & uxor non poſſint reconciliari. Regula enim eſt in Iure (l. 5. ff. de decretis ab ord. faciend.) *quod ſemel bene definitum eſt, nulla debet iteratione retractari*. Sed iudicio Eccleſiæ definitum eſt, quod debent ſeparari. Ergo non poſſunt ulterius reconciliari.

2. Præterea. Si poſſet eſſe reconciliatio, præcipue videtur quod poſt pœnitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur: quia etiam uxor non poteſt pro exceptione proponere in iudicio ſuam pœnitentiam contra virum accuſantem de fornicatione. Ergo nullo modo poteſt fieri reconciliatio.

3. Præterea. Si poſſet eſſe reconciliatio, videtur quod uxor adultera teneretur redire ad virum ipſam revocantem. Sed non tenetur: quia iam ſeparati ſunt iudicio Eccleſiæ. Ergo &c.

4. Præterea. Si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo caſu præcipue deberet fieri quando vir poſt divortium invenitur adulterium committere. Sed in hoc caſu uxor non poteſt cogere eum ad reconciliationem; cum iuſte ſit divortium celebratum. Ergo nullo modo poteſt reconciliari.

5. Præterea. Si vir adulter occulte, dimittat uxorem convictam de adulterio

Digitized by Google

per Eccleſiæ iudicium, non videtur iuſte factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem ſibi reconciliare: quia uxor probare in iudicio adulterium viri non poteſt. Ergo multo minus, quando divortium iuſte eſt celebratum, reconciliatio fieri poteſt.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. II. *Quod ſi diſceſſerit, manere innuptam, aut viro ſuo reconciliari*.

Præterea. Vir poteſt eam non dimittere poſt fornicationem. Ergo eadem ratione poteſt eam poſt divortium reconciliare ſibi.

Reſpondeo dicendum, quod ſi uxor poſt divortium de peccato pœnitentiam agens emendata fuerit, poteſt eam ſibi vir reconciliare; ſi autem in peccato incorrigibilis maneat, non debet aſſumere eam, eadem ratione qua non licebat eam nolentem a peccato deſiſtere retinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ſententia Eccleſiæ divortium celebrantis non fuit cogens ad ſeparationem, ſed licentiam præbens: & ideo abſque retractatione præcedentis ſententiæ poteſt reconciliatio fieri, vel ſequi.

Ad ſecundum dicendum, quod pœnitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuſet, aut dimittat; ſed tamen non poteſt ad hoc cogi: nec poteſt per pœnitentiam eum uxor ab accuſatione repellere: quia ceſſante culpa & quantum ad actum, & quantum ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu; & ceſſante reatu quoad Deum, adhuc manet reatus quoad pœnam humano iudicio inferendam: quia homo non videt cor, ſicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod inducitur in favorem alicuius, non facit ei præiudicium. Unde cum divortium ſit inductum in favorem viri, non aufert ei ius petendi debitum, vel revocandi uxorem. Unde uxor tenetur ei reddere, & ad eum redire, ſi fuerit revocata; niſi de licentia eius votum continentiæ emiſerit.

Ad quartum dicendum, quod propter adulterium, quod vir prius innocens poſt divortium committit, ſecundum rigorem Iuris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram; prius tamen ſecundum æquitatem Iuris iudex ex officio ſuo debet eum monere, ut caveat periculo animæ eius, & ſcandalo aliorum; quamvis uxor non poſſit reconciliationem petere.

Ad quintum dicendum, quod ſi adulterium viri ſit occultum, per hoc non aufertur ius excipiendi contra accuſationem viri uxori adulteræ, quamvis deſit ſibi probatio: & ideo peccat vir divortium petens: & ſi poſt ſententiam de divortio uxor petat debitum, aut reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

QUAESTIO LXIII.

De ſecundis nuptiis,

in duos articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de ſecundis nuptiis: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum ſint licitæ.

Secundo, utrum ſint ſacramentum.

ARTICULUS I. 361

Utrum ſecundæ nuptiæ ſint licitæ.

S. Thom. IV. diſt. XLII. *quæſt.* III. *art.* I. & 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſecundæ nuptiæ non ſint licitæ. Quia iudicium de re debet eſſe ſecundum veritatem. Dicit autem Chryſoſtomus (alius Auctor hom. XXXII. in oper. imperf. cir med. & hab. cap. *Hac ratione* XXXI. quæſt. I.) quod *ſecundum virum accipere eſt fornicatio ſecundum veritatem*; quæ non eſt licita. Ergo nec ſecundum matrimonium.

2. Præterea. Omne quod non eſt bonum, non eſt licitum. Sed Ambroſius dicit (implic. ſup. illud I. Corinth. VII. *Beatior autem*, & Lib. de viduis, aliquant. a med.) quod *ſecundum matrimonium non eſt bonum*. Ergo non eſt licitum.

3. Præterea. Nullus arceri debet ne interſit illis quæ ſunt honeſta, & licita. Sed ſacerdotes arcentur, ne interſint ſecundis nuptiis, ut in littera patet (IV. Sentent. diſt. XLII.) Ergo non ſunt licitæ.

4. Præterea. Nullus reportat pœnam niſi pro culpa. Sed pro ſecundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis pœnam. Ergo non ſunt licitæ.

Sed contra eſt quod Abraham legitur ſecundas nuptias contraxiſſe, Gen. XXV.

Præterea. I. Timoth. V. 14. dicit Apoſtolus: *Volo autem iuniores*, ſcilicet viduas,

Digitized by Google

duas, *nubere*, *filios procreare*. Ergo ſecundæ nuptiæ ſunt licitæ.

Reſpondeo dicendum, quod vinculum matrimoniale non durat niſi uſque ad mortem, ut patet Rom. VII. Et ideo, moriente altero coniugum, vinculum matrimoniale ceſſat. Unde propter præcedens matrimonium non impeditur aliquis a ſecundo, mortuo coniuge. Et ſic non ſolum ſecundæ, ſed tertiæ, & ſic deinceps nuptiæ ſunt licitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Chryſoſtomus loquitur quantum ad cauſam, quæ aliquando ſolet ad ſecundas nuptias incitare, ſcilicet concupiſcentiam, quæ etiam ad fornicationem incitat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum matrimonium dicitur non eſſe bonum, non quia non licitum, ſed quia caret illo honore ſignificationis, qui eſt in primis nuptiis, ut ſit una unius, ſicut eſt in Chriſto, & Eccleſia.

Ad tertium dicendum, quod homines divinis dediti non ſolum ab illicitis, ſed etiam ab illis quæ habent aliquam turpitudinis ſpeciem, arcentur: & ideo etiam arcentur a ſecundis nuptiis, quia carent honeſtate quæ erat in primis.

Ad quartum dicendum, quod irregularitas non ſemper inducitur propter culpam, ſed propter defectum ſacramenti. Et ideo ratio non eſt ad propoſitum.

ARTICULUS II. 262

Utrum ſecundum matrimonium ſit ſacramentum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſecundum matrimonium non ſit ſacramentum. Qui enim iterat ſacramentum, facit ei iniuriam. Sed nulli ſacramento facienda eſt iniuria. Ergo ſi ſecundum matrimonium eſſet ſacramentum, nullo modo eſſet iterandum.

2. Præterea. In omni ſacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in ſecundis nuptiis non adhibetur benedictio, ut in littera dicitur (IV. diſt. XLII.) Ergo non fit ibi aliquod ſacramentum.

3. Præterea. Significatio eſt de eſſentia ſacramenti. Sed in ſecundo matrimonio non ſalvatur ſignificatio matrimonii: quia non eſt una unius, ſicut Chriſtus, & Eccleſia. Ergo non eſt ſacramentum.

4. Præterea. Unum ſacramentum non impedit a ſuſceptione alterius. Sed ſecundum matrimonium impedit a ſuſceptione ordinum. Ergo non eſt ſacramentum.

Sed contra. Coitus in ſecundis nuptiis excuſatur a peccato, ſicut & in primis. Sed per tria bona matrimonii excuſatur coitus matrimonialis, quæ ſunt fides, proles, & ſacramentum. Ergo ſecundum matrimonium eſt ſacramentum.

Præterea. Ex ſecunda coniunctione viri ad mulierem non ſacramentali non contrahitur irregularitas, ſicut patet de fornicatione. Sed in ſecundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo ſunt ſacramentales.

Reſpondeo dicendum, quod ubicumque inveniuntur illa quæ ſunt de eſſentia ſacramenti, ibi eſt verum ſacramentum. Unde cum in ſecundis nuptiis inveniantur omnia quæ ſunt de eſſentia ſacramenti matrimonii (quia debita materia, quam facit perſonarum legitimitas; & debita forma, ſcilicet expreſſio conſenſus interioris per verba de præſenti) conſtat quod etiam ſecundum matrimonium eſt ſacramentum, ſicut & primum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de ſacramento quod inducit perpetuum effectum: tunc enim ſi iteratur ſacramentum, datur intelligi quod primum non fuit efficax; & ſic fit primo iniuria; ſicut patet in omnibus ſacramentis quæ imprimunt characterem. Sed illa ſacramenta quæ habent effectum non perpetuum, poſſunt iterari ſine iniuria ſacramenti, ſicut patet de pœnitentia. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit iniuria ſacramento, ſi mulier poſt mortem viri iterato nubat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum matrimonium, quamvis in ſe conſideratum ſit perfectum ſacramentum, tamen in ordine ad primum conſideratum habet aliquid de defectu ſacramenti, quia non habet plenam ſignificationem, cum non ſit una unius, ſicut eſt in matrimonio Chriſti, & Eccleſiæ. Et ratione huius defectus benedictio a ſecundis nuptiis ſubtrahitur. Sed hoc eſt intelligendum, quando ſecundæ nuptiæ ſunt ſecundæ & ex parte viri, & ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum viro qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiæ benedicuntur: ſalvatur enim aliquo modo ſignificatio etiam in ordine ad primas nuptias: quia Chriſtus etſi unam

Digitized by Google

Eccleſiam ſponſam habeat, habet tamen plures perſonas deſponſatas in una Eccleſia. Sed anima non poteſt eſſe ſponſa alterius quam Chriſti: quia alias cum dæmone fornicatur; nec eſt ibi matrimonium ſpirituale. Et propter hoc quando mulier ſecundo nubit, nuptiæ non benedicuntur, propter defectum ſacramenti.

Ad tertium dicendum, quod ſignificatio perfecta invenitur in ſecundo matrimonio ſecundum ſe conſideratо; non autem ſi conſideretur in ordine ad præcedens matrimonium: & ſic habet defectum ſacramenti.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum matrimonium impedit ſacramentum ordinis quantum ad id quod habet de defectu ſacramenti, & non inquantum eſt ſacramentum.

QUAESTIO LXIV.

De annexis matrimonio, & primo de debiti redditione,

in ſeptem articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de annexis matrimonio: & primo de debiti redditione; ſecundo de pluralitate uxorum; tertio de bigamia; quarto de libello repudii; quinto de filiis illegitime natis.

Circa primum quæruntur ſeptem.

Primo, utrum alter coniugum teneatur alteri debitum reddere.

Secundo, utrum debeat aliquando reddere non poſcenti.

Tertio, utrum vir, & uxor in hoc ſint æquales.

Quarto, utrum unus ſine conſenſu alterius poſſit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur.

Quinto, utrum tempus impediat debiti petitionem.

Sexto, utrum petens tempore ſacro peccet mortaliter.

Septimo, utrum reddere teneatur tempore feſtivo.

ARTICULUS I. 263

Utrum alter coniugum teneatur alteri ad redditionem debiti.

S. Thom. IV. diſt. XXXII. quæſt. unic. art. 1. & ſeq.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod alter coniugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex neceſſitate præcepti. Nullus enim prohibetur a ſumptione Euchariſtiæ propter hoc quod præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non poteſt carnes Agni edere, ut Hieronymus in littera (IV. diſt. XXXII.) dicit. Ergo reddere debitum non eſt de neceſſitate præcepti.

2. Præterea. Quilibet poteſt licite abſtinere ab his quæ ſunt ſibi nociva in perſona. Sed aliquando reddere debitum poſcenti eſſet perſonæ nocivum, vel ratione infirmitatis, vel ratione ſolutionis iam factæ. Ergo videtur quod licite poſſit debitum poſcenti negari.

3. Præterea. Quicumque facit ſe impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex neceſſitate præcepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quod peccet, ſi ieiunando, vel alias corpus ſuum attenuando impotentem ſe reddat ad debiti ſolutionem: quod non videtur verum.

4. Præterea. Matrimonium ſecundum Philoſophum (Lib. VIII. Ethic. cap. XII.) ordinatur ad procreationem prolis, & educationem, & iterum ad communicationem vitæ. Sed lepra eſt contra utrumque matrimonii finem: quia cum ſit morbus contagioſus, mulier non tenetur cohabitare viro leproſo: ſimiliter etiam morbus ille frequenter tranſmittitur ad prolem. Ergo videtur quod viro leproſo uxor debitum reddere non teneatur.

Sed contra. Sicut ſervus eſt in poteſtate domini ſui, ita & unus coniugum in poteſtate alterius, ut patet I. Cor. VII. Sed ſervus tenetur ex neceſſitate præcepti domino ſuo debitum ſervitutis reddere, ut patet Rom. XIII. 7. *Reddite omnibus debitum, cui tributum, tributum &c.* Ergo & unus coniugum ex neceſſitate præcepti tenetur alteri debitum reddere.

Præterea. Matrimonium eſt ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet I. Corinth. VII. Sed hoc non poſſet per matrimonium fieri, ſi unus alteri non teneretur debitum reddere, quando

do concupiſcentia infeſtatur. Ergo reddere debitum eſt de neceſſitate præcepti.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium principaliter eſt inſtitutum in officium naturæ. Et ideo in actu ipſius ſervandus eſt naturæ motus, ſecundum quem nutritiva non miniſtrat generativæ, niſi illud quod ſuperfluit ad conſervationem individui: quia hic eſt ordo naturalis ut prius aliquid in ſeipſo perficiatur, & poſtmodum alteri de perfectione ſua communicet: & hic eſt etiam ordo caritatis, quæ naturam perficit. Et ideo cum uxor in viro poteſtatem non habeat, niſi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea quæ ſunt de conſervatione individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in his quæ ad generationem prolis ſpectant, ſalva tamen prius perſonæ incolumitate.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis implens aliquod præceptum poteſt reddi inhabilis ad aliquod ſacrum officium exequendum; ſicut judex qui hominem ad mortem condemnat, præceptum implens, irregularis efficitur. Similiter etiam ille qui præceptum implens debitum ſolvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda, non quod ille actus ſit peccatum, ſed ratione carnalitatis illius actus. Et ſic, ſecundum quod Magiſter dicit (IV. diſt. XXXII.) Hieronymus loquitur tantum de miniſtris Eccleſiæ, non autem de aliis, qui ſunt ſuo iudicio relinquendi: quia poſſunt & ex reverentia dimittere, & ex devotione ſumere corpus Chriſti abſque peccato.

Ad ſecundum dicendum, quod uxor non habet poteſtatem in corpus viri, niſi ſalva conſiſtentia perſonæ ipſius, ut dictum eſt (in corp. art.) Unde ſi ultra exigat, non eſt petitio debiti, ſed iniuſta exactio: & propter hoc vir non tenetur ei ſatisfacere.

Ad tertium dicendum, quod ſi aliquis reddatur impotens ad debitum ſolvendum ex cauſa ex matrimonio ſequuta, puta cum prius debitum reddidit, & eſt impotens ad debitum ſolvendum, ulterius mulier non habet ius petendi; & in petendo ulterius ſe magis meretricem quam coniugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia cauſa, ſi illa eſt licita, ſic iterum non tenetur, nec poteſt mulier exigere; ſi vero illicita eſt, tunc peccat; & peccatum uxoris, ſi propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo ſibi imputatur. Et ideo debet, quantum poteſt, dare operam ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum, quod lepra ſolvit ſponſalia, ſed non matrimonium. Unde etiam uxor viro leproſo tenetur reddere debitum; non tamen tenetur ei cohabitare: quia non ita cito inficitur ex coitu, ſicut ex frequenti cohabitatione. Et quamvis generetur infirma proles; tamen melius eſt ei ſic eſſe quam penitus non eſſe.

ARTICULUS II. 264

Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non teneatur vir debitum reddere uxori non petenti. Præceptum enim affirmativum non obligat niſi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum ſolutionis debiti non poteſt eſſe niſi quando petitur. Ergo alias ſolvere non tenetur.

2. Præterea. De quolibet debemus præſumere meliora. Sed melius eſt etiam coniugibus continere quam matrimonio uti. Ergo niſi expreſſe debitum petat, debet vir præſumere quod ei placet continere: & ſic non tenetur debitum ei reddere.

3. Præterea. Sicut uxor habet poteſtatem in virum, ita dominus in ſervum. Sed domino non tenetur ſervus ſervire, niſi quando ſibi ab ipſo imperatur. Ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, niſi quando ab ea exigitur.

4. Præterea. Vir poteſt aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo multo magis poteſt non reddere, ſi non exigat.

Sed contra. In redditione debiti medicamentum præſtatur contra uxoris concupiſcentiam. Sed medicus, cui infirmus eſt commiſſus, tenetur morbo eius ſubvenire, etiamſi ipſe non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea. Prælatus tenetur correctionis remedium contra peccata ſubditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti eſt in viro ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir uxori debitum reddere quandoque, etiam non petenti.

Reſpondeo dicendum, quod petere debitum

Digitized by Google

bitum contingit dupliciter: uno modo expreſſe, ut quando verbis invicem petunt; alio modo interpretative, quando ſcilicet vir percipit per aliqua ſigna, quod uxor vellet ſibi debitum reddi, ſed propter verecundiam tacet: & ita etiamſi non expreſſe petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua ſigna in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus determinatum non eſt ſolum quando petitur, ſed quando timetur ex aliquibus ſignis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) niſi tunc reddatur.

Ad ſecundum dicendum, quod vir poteſt talem præſumptionem habere de uxore, quando in ea contraria ſigna non videt; ſed quando videt, eſſet ſtulta præſumptio.

Ad tertium dicendum, quod dominus non ita verecundatur a ſervo petere debitum ſervitutis, ſicut uxor a viro debitum coniugii. Si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel alia de cauſa, nihilominus ſervus teneretur implere debitum, ſi periculum immineret. Hoc enim eſt *non ad oculum ſervire*, quod Apoſtolus ſervis mandat. (Eph. vi. & Coloſs. iii.)

Ad quartum dicendum, quod non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, niſi propter aliquam rationabilem cauſam: & tunc etiam non debet cum magna inſtantia averti, propter pericula imminentia.

ARTICULUS III. 265

Utrum vir, & mulier ſint in actu matrimonii æquales.

S. Thom. IV. diſt. xxxii. *art.* 3. *& ſequent.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod vir, & mulier non ſint in actu matrimonii æquales. Agens enim eſt nobilius patiente, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. xvi. cir. med.) Sed in actu coniugali vir ſe habet ut agens, & femina ut patiens. Ergo non ſunt in actu illo æquales.

2. Præterea. Uxor non tenetur viro debitum reddere, niſi petat, vir autem tenetur, ut dictum eſt (art. 1. & 2. præc.) Ergo non ſunt pares in actu matrimonii.

3. Præterea. In matrimonio mulier propter virum facta eſt, ut patet Geneſ. ii. 18. *Faciamus ei adiutorium ſimile ſibi*. Sed illud propter quod eſt alterum, ſemper eſt principale. Ergo &c.

4. Præterea. Matrimonium principaliter ordinatur ad actum coniugalem. Sed in matrimonio vir eſt caput mulieris, ut patet Epheſ. v. Ergo non ſunt æquales in actu prædicto.

Sed contra eſt quod dicitur I. Cor. vii. 4. *Vir non habet poteſtatem ſui corporis*: & ſimiliter dicitur de uxore. Ergo ſunt æquales in actu matrimonii.

Præterea. Matrimonium eſt relatio æquiparantiæ, cum ſit coniunctio, ut dictum eſt (quæſt. xliv. art. 1. & 3.) Ergo vir, & uxor ſunt æquales in actu matrimonii.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt æqualitas, ſcilicet quantitatis, & proportionis. Aequalitas quidem quantitatis eſt quæ attenditur inter duas quantitates eiuſdem menſuræ, ſicut bicubiti ad bicubitum. Sed æqualitas proportionis eſt quæ attenditur inter duas proportiones eiuſdem ſpeciei, ſicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima æqualitate, vir, & uxor non ſunt æquales in matrimonio neque quantum ad actum coniugalem, in quo id quod nobilius eſt, viro debetur; neque quantum ad diſpenſationem domus, in qua uxor regitur, & vir regit. Sed quantum ad ſecundam æqualitatem ſunt æquales in utroque: quia ſicut tenetur vir uxori in actu coniugali, & diſpenſatione domus ad id quod viri eſt; ita uxor viro ad id quod uxoris eſt. Et ſecundum hoc dicitur in littera (IV. diſt. xxxii.) quod ſunt æquales in reddendo, & petendo debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis agere ſit nobilius quam pati, tamen eadem eſt proportio patientis ad patiendum, & agentis ad agendum: & ſecundum hoc eſt ibi æqualitas proportionis.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc eſt per accidens. Vir enim, qui nobiliorem partem habet in actu coniugali, naturaliter habet quod non ita erubeſcat petere debitum ſicut uxor: & inde eſt quod uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, ſicut vir uxori.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc oſtenditur quod non ſunt æquales abſolute, non autem quod non ſint æquales ſecundum proportionem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis caput ſit principalius membrum; tamen

men ſicut membra tenentur capiti in officio ſuo, ita caput membris in ſuo: & ſic eſt ibi æqualitas proportionis.

ARTICULUS IV. 266

Utrum vir, & uxor poſſint emittere votum contra debitum matrimonii ſine mutuo conſenſu.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod vir, & uxor poſſint votum emittere contra debitum matrimonii ſine mutuo conſenſu. Vir enim, & uxor æqualiter obligantur ad debiti ſolutionem, ut dictum eſt (art. præc.) Sed licitum eſt viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in ſubſidium Terræ ſanctæ. Ergo etiam hoc licitum eſt uxori. Et ideo cum per hoc votum redditio debiti impediatur, poteſt alter coniugum ſine conſenſu alterius votum prædictum emittere.

2. Præterea. Non eſt expectandus in aliquo voto conſenſus alterius, qui non poteſt ſine peccato diſſentire. Sed unus coniugum non poteſt ſine peccato diſſentire quin alter coniugum continentiam voveat vel ſimpliciter, vel ad tempus: quia impedire profectum ſpiritualem eſt peccatum in Spiritum ſanctum. Ergo unus poteſt votum continentiæ ſimpliciter, vel ad tempus ſine conſenſu alterius emittere.

3. Præterea. Sicut in actu matrimoniali requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus poteſt ſine conſenſu alterius vovere quod debitum non petet, cum in hoc ſit ſuæ poteſtatis. Ergo pari ratione quod debitum non reddet.

4. Præterea. Nullus poteſt ex præcepto ſuperioris cogi ad id quod non licet ſibi ſimpliciter vovere, & facere: quia in illicitis non eſt obediendum. Sed prælatus ſuperior poſſet præcipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo ſervitio. Ergo hoc etiam ipſe poſſet per ſe facere, & vovere, per quod a debiti redditione impediretur.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 5. *Nolite fraudare invicem, niſi ex conſenſu ad tempus, ut vacetis orationi.*

Præterea. Nullus poteſt facere votum de alieno. Sed *vir non habet poteſtatem ſui corporis, ſed uxor.* (I. Corinth. VII. 4.) Ergo ſine eius conſenſu non poteſt vir votum continentiæ facere vel ſimpliciter, vel ad tempus.

Reſpondeo dicendum, quod vovere voluntatis eſt, ut etiam ipſum nomen oſtendit. Unde de illis tantum bonis poteſt eſſe votum quæ noſtræ ſubiacent voluntati; qualia non ſunt ea in quibus unus alteri tenetur. Et ideo in talibus non poteſt aliquis votum emittere ſine conſenſu eius cui tenetur. Unde cum coniuges ſibi invicem teneantur in redditione debiti, per quam continentia impeditur, non poteſt unus abſque conſenſu alterius continentiam vovere; & ſi voverit, peccat; & non debet ſervare votum, ſed agere pœnitentiam de voto male facto.

Ad primum ergo dicendum, quod ſatis probabile eſt quod uxor debeat velle continere ad tempus, ſubveniendo neceſſitati Eccleſiæ generalis. Et ideo in favorem negotiorum pro quibus crux ſibi datur, inſtitutum eſt quod vir poſſit abſque conſenſu uxoris crucem accipere; ſicut etiam poſſet domino ſuo terreno, a quo feudum tenet, abſque eius conſenſu militare. Nec tamen omnino ſubtrahitur uxori ius ſuum, quia uxor poteſt eum ſequi.

Nec eſt ſimile de uxore ad virum: quia cum vir debeat regere uxorem, & non e converſo, magis tenetur uxor ſequi virum quam e converſo.

Et præterea uxor cum maiori periculo caſtitatis diſcurreret per terras quam vir, & cum minori Eccleſiæ utilitate. Et ideo uxor non poteſt hoc votum facere ſine viri conſenſu.

Ad ſecundum dicendum, quod alter coniugum diſſentiens voto continentiæ alterius non peccat: quia non diſſentit, ut bonum illius impediat, ſed ne ſibi præiudicium generetur.

Ad tertium dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod unus abſque conſenſu alterius poteſt vovere quod non petet debitum, non autem quod non reddet: quia in primo uterque eſt ſui iuris, ſed non in ſecundo. Sed quia ſi alter numquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis oneroſum redderetur, dum oporteret unum ſemper confuſionem debiti petendi ſubire; ideo alii probabilius dicunt, quod neutrum poteſt unus ſine conſenſu alterius vovere.

Ad quartum dicendum, quod ſicut mulier accipit poteſtatem in corpore viri, ſalvo hoc in quo vir tenetur corpo-

Digitized by Google

ri ſuo, ita etiam ſalvo hoc in quo tenetur domino ſuo. Et ideo ſicut uxor non poteſt debitum petere a viro contra ſalutem ſui corporis; ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed propter hoc non poteſt dominus prohibere quin debitum reddat.

ARTICULUS V. 267

Utrum in diebus ſacris impediatur petitio debiti.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod temporibus ſacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim eſt ſubveniendum morbo, quando invaleſcit. Sed poſſibile eſt quod in die feſto invaleſcat concupiſcentia. Ergo tunc debet ei ſubveniri per debiti petitionem.

2. Præterea. Non eſt alia ratio quare non ſit petendum debitum in diebus feſtivis, niſi quia ſunt orationi deputati. Sed in illis diebus ſunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed contra. Sicut aliqua loca ſunt ſacra, quia deputata ſunt ſacris; ita aliqua tempora ſunt ſacra propter eamdem rationem. Sed in loco ſacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore ſacro.

Reſpondeo dicendum, quod actus matrimonialis quamvis culpa careat; tamen quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad ſpiritualia. Et ideo in diebus in quibus ſpiritualibus præcipue eſt vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo poſſunt alia adhiberi ad concupiſcentiam reprimendam, ſicut oratio, & multa huiuſmodi, quæ adhibent etiam illi qui perpetuo continent.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare; tamen tenetur tota die ſe conſervare idoneum ad orandum.

ARTICULUS VI. 268

Utrum petens debitum in tempore ſacro mortaliter peccet.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod petens debitum in tempore ſacro mortaliter peccet. Gregorius enim dicit in I. Dialog. (cap. x. a princ.) quod mulier quæ nocte cognita eſt a viro, mane ad proceſſionem veniens, a diabolo eſt arrepta. Sed hoc non eſſet, niſi mortaliter peccaſſet. Ergo &c.

2. Præterea. Quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit Exodi xix. 15. *Ne appropinquetis uxoribus veſtris*, quando ſcilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccant mortaliter, ſi tempore quo ſacris novæ legis intendendum eſt, uxoribus viri commiſceantur.

Sed contra. Nulla circumſtantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus eſt circumſtantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale quod alias eſſet veniale.

Reſpondeo dicendum, quod debitum petere in die feſtivo non eſt circumſtantia trahens in aliam ſpeciem peccati: unde non poteſt in infinitum aggravare. Et ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir, ſi in die feſto debitum petat. Sed tamen gravius eſt peccatum, ſi ſola delectationis cauſa petatur, quam ſi propter timorem quo quis ſibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad primum ergo dicendum, quod non fuit punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit, ſed quia poſtmodum ſe temere ad divina ingeſſit contra conſcientiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ex auctoritate illa non poteſt probari quod ſit peccatum mortale, ſed quod ſit incongruum. Multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de neceſſitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in nova lege non exiguntur, quæ eſt lex ſpiritus.

ARTICULUS VII. 269

Utrum unus coniux teneatur alteri debitum reddere in tempore feſtivo.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod etiam non teneatur tempore feſtivo reddere debitum. Quia peccantes, & conſentientes pariter puniuntur, ut patet Rom. 1. Sed ille qui reddit debitum, conſentit petenti, qui peccat. Ergo & ipſe peccat.

2. Præterea. Ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, & ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, ſicut nec eo tem-

Digitized by Google

tempore quo tenetur temporali domino ad ſpeciale obſequium.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 5. *Nolite fraudare invicem, niſi ex conſenſu ad tempus &c.* Ergo quando coniux petit, reddendum eſt ei.

Reſpondeo dicendum, quod cum mulier habeat poteſtatem in corpore viri, quantum ad actum generationis ſpectat, & e converſo; tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, & quacumque hora, ſalva debita honeſtate, quæ in talibus exigitur: quia non oportet quod ſtatim in publico reddat debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in ſe eſt, non conſentit, ſed id quod ab eo exigitur, invitus, & cum dolore reddit: & ideo non peccat. Hoc enim eſt propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut ſemper petenti debitum reddatur, ne aliqua occaſio peccandi detur.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt aliqua hora ita determinata ad orandum quin poſſit recompenſari in aliis horis. Et ideo obiectio non cogit.

QUAESTIO LXV.

De pluralitate uxorum,

in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de pluralitate uxorum.

Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum habere plures uxores ſit contra legem naturæ.

Secundo, utrum aliquando fuerit licitum.

Tertio, utrum habere concubinas ſit contra legem naturæ.

Quarto, utrum accedere ad concubinam ſit peccatum mortale.

Quinto, utrum aliquando licitum fuerit habere concubinam.

ARTICULUS I. 270

Utrum habere plures uxores ſit contra legem naturæ.

S. Thom. IV. diſt. XXXIII. *quæſt.* I. *art.* I. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod habere plures uxores non ſit contra legem naturæ. Conſuetudo enim legi naturali non præiudicat. Sed habere plures uxores *peccatum non erat, quando mos erat*, ut dicit Auguſtinus (implic. Lib. de bono coniug. cap. XV.) &, habetur in littera (IV. diſt. XXXIII.) Ergo habere plures uxores non eſt contra legem naturæ.

2. Præterea. Quicumque facit contra legem naturæ, facit contra præceptum: quia ſicut lex ſcripta habet ſua præcepta, ita & lex naturæ. Sed Auguſtinus dicit (loc. cit. & Lib. XV. de civit. Dei cap. XXXVIII. ad fin.) quod habere plures uxores *non erat contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum*. Ergo habere plures uxores non eſt contra legem naturæ.

3. Præterea. Matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus poteſt ex pluribus prolem accipere, plures ſecundando. Ergo non eſt contra legem naturæ habere plures uxores.

4. Præterea. *Ius naturale eſt quod natura omnia animalia docuit*, ut in principio Digeſtorum dicitur (l. 1. ff. de iuſt. & iure.) Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod ſit tantum una unius; cum unus mas in multis animalibus pluribus feminis coniungatur. Ergo non eſt contra legem naturæ habere plures uxores.

5. Præterea. Secundum Philoſophum XV. de animal. (ſeu Lib. I. de generat. animal. cap. XX) in generatione prolis mas ſe habet ad feminam ſicut agens ad patiens, & artifex ad materiam. Sed non eſt contra ordinem naturæ quod unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diverſis materiis operetur. Ergo nec eſt contra legem naturæ quod unus vir plures uxores habeat.

6. Sed contra. Illud præcipue videtur eſſe de iure naturali quod homini in inſtitutione humanæ naturæ inditum eſt. Sed quod ſit una unius, in ipſa inſtitutione humanæ naturæ eſt ei inditum, ut patet Gen. II. 24. *Erunt duo in carne una*. Ergo eſt de lege naturæ.

7. Præterea. Contra legem naturæ eſt quod homo ſe ad impoſſibile obliget, & ut quod uni datum eſt, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, ſui corporis poteſtatem ei tradit, ut neceſſe ſit ei reddere debitum, cum petierit. Ergo contra legem naturæ eſt quod poſtea alteri poteſtatem ſui corporis tradat: quia non poſſet ſimul utrique reddere debitum, ſi ſimul peterent.

8. Præ-

ri ſuo, ita etiam ſalvo hoc in quo tenetur domino ſuo. Et ideo ſicut uxor non poteſt debitum petere a viro contra ſalutem ſui corporis; ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed propter hoc non poteſt dominus prohibere quin debitum reddat.

ARTICULUS V. 267

Utrum in diebus ſacris impediatur petitio debiti.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod temporibus ſacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim eſt ſubveniendum morbo, quando invaleſcit. Sed poſſibile eſt quod in die feſto invaleſcat concupiſcentia. Ergo tunc debet ei ſubveniri per debiti petitionem.

2. Præterea. Non eſt alia ratio quare non ſit petendum debitum in diebus feſtivis, niſi quia ſunt orationi deputati. Sed in illis diebus ſunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed contra. Sicut aliqua loca ſunt ſacra, quia deputata ſunt ſacris; ita aliqua tempora ſunt ſacra propter eamdem rationem. Sed in loco ſacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore ſacro.

Reſpondeo dicendum, quod actus matrimonialis quamvis culpa careat; tamen quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad ſpiritualia. Et ideo in diebus in quibus ſpiritualibus præcipue eſt vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo poſſunt alia adhiberi ad concupiſcentiam reprimendam, ſicut oratio, & multa huiuſmodi, quæ adhibent etiam illi qui perpetuo continent.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare; tamen tenetur tota die ſe conſervare idoneum ad orandum.

ARTICULUS VI. 268

Utrum petens debitum in tempore ſacro mortaliter peccet.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod petens debitum in tempore ſacro mortaliter peccet. Gregorius enim dicit in I. Dialog. (cap. x. a princ.) quod mulier quæ nocte cognita eſt a viro, mane ad proceſſionem veniens, a diabolo eſt arrepta. Sed hoc non eſſet, niſi mortaliter peccaſſet. Ergo &c.

2. Præterea. Quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit Exodi xix. 15. *Ne appropinquetis uxoribus veſtris*, quando ſcilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccant mortaliter, ſi tempore quo ſacris novæ legis intendendum eſt, uxoribus viri commiſceantur.

Sed contra. Nulla circumſtantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus eſt circumſtantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale quod alias eſſet veniale.

Reſpondeo dicendum, quod debitum petere in die feſtivo non eſt circumſtantia trahens in aliam ſpeciem peccati: unde non poteſt in infinitum aggravare. Et ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir, ſi in die feſto debitum petat. Sed tamen gravius eſt peccatum, ſi ſola delectationis cauſa petatur, quam ſi propter timorem quo quis ſibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad primum ergo dicendum, quod non fuit punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit, ſed quia poſtmodum ſe temere ad divina ingeſſit contra conſcientiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ex auctoritate illa non poteſt probari quod ſit peccatum mortale, ſed quod ſit incongruum. Multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de neceſſitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in nova lege non exiguntur, quæ eſt lex ſpiritus.

ARTICULUS VII. 269

Utrum unus coniux teneatur alteri debitum reddere in tempore feſtivo.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod etiam non teneatur tempore feſtivo reddere debitum. Quia peccantes, & conſentientes pariter puniuntur, ut patet Rom. I. Sed ille qui reddit debitum, conſentit petenti, qui peccat. Ergo & ipſe peccat.

2. Præterea. Ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, & ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, ſicut nec eo tem-

Digitized by Google

tempore quo tenetur temporali domino ad ſpeciale obſequium.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 5. *Nolite fraudare invicem, niſi ex conſenſu ad tempus &c.* Ergo quando coniux petit, reddendum eſt ei.

Reſpondeo dicendum, quod cum mulier habeat poteſtatem in corpore viri, quantum ad actum generationis ſpectat, & e converſo; tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, & quacumque hora, ſalva debita honeſtate, quæ in talibus exigitur: quia non oportet quod ſtatim in publico reddat debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in ſe eſt, non conſentit, ſed id quod ab eo exigitur, invitus, & cum dolore reddit: & ideo non peccat. Hoc enim eſt propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut ſemper petenti debitum reddatur, ne aliqua occaſio peccandi detur.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt aliqua hora ita determinata ad orandum quin poſſit recompenſari in aliis horis. Et ideo obiectio non cogit.

QUAESTIO LXV.

De pluralitate uxorum,

in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de pluralitate uxorum.

Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum habere plures uxores ſit contra legem naturæ.

Secundo, utrum aliquando fuerit licitum.

Tertio, utrum habere concubinas ſit contra legem naturæ.

Quarto, utrum accedere ad concubinam ſit peccatum mortale.

Quinto, utrum aliquando licitum fuerit habere concubinam.

ARTICULUS I. 270

Utrum habere plures uxores ſit contra legem naturæ.

S. Thom. IV. diſt. XXXIII. *quæſt.* I. *art.* I. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod habere plures uxores non ſit contra legem naturæ. Conſuetudo enim legi naturali non præiudicat. Sed habere plures uxores *peccatum non erat, quando mos erat*, ut dicit Auguſtinus (implic. Lib. de bono coniug. cap. XV.) & habetur in littera (IV. diſt. XXXIII.) Ergo habere plures uxores non eſt contra legem naturæ.

2. Præterea. Quicumque facit contra legem naturæ, facit contra præceptum: quia ſicut lex ſcripta habet ſua præcepta, ita & lex naturæ. Sed Auguſtinus dicit (loc. cit. & Lib. XV. de civit. Dei cap. XXXVIII. ad fin.) quod habere plures uxores *non erat contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum*. Ergo habere plures uxores non eſt contra legem naturæ.

3. Præterea. Matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus poteſt ex pluribus prolem accipere, plures fœcundando. Ergo non eſt contra legem naturæ habere plures uxores.

4. Præterea. *Ius naturale eſt quod natura omnia animalia docuit*, ut in principio Digeſtorum dicitur (l. I. ff. de iuſt. & iure.) Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod ſit tantum una unius; cum unus mas in multis animalibus pluribus feminis coniungatur. Ergo non eſt contra legem naturæ habere plures uxores.

5. Præterea. Secundum Philoſophum XV. de animal. (ſeu Lib. I. de generat. animal. cap. XX) in generatione prolis mas ſe habet ad feminam ſicut agens ad patiens, & artifex ad materiam. Sed non eſt contra ordinem naturæ quod unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diverſis materiis operetur. Ergo nec eſt contra legem naturæ quod unus vir plures uxores habeat.

6. Sed contra. Illud præcipue videtur eſſe de iure naturali quod homini in inſtitutione humanæ naturæ inditum eſt. Sed quod ſit una unius, in ipſa inſtitutione humanæ naturæ eſt ei inditum, ut patet Gen. II. 24. *Erunt duo in carne una*. Ergo eſt de lege naturæ.

7. Præterea. Contra legem naturæ eſt quod homo ſe ad impoſſibile obliget, & ut quod uni datum eſt, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, ſui corporis poteſtatem ei tradit, ut neceſſe ſit ei reddere debitum, cum petierit. Ergo contra legem naturæ eſt quod poſtea alteri poteſtatem ſui corporis tradat: quia non poſſet ſimul utrique reddere debitum, ſi ſimul peterent.

8. Præ-

8. Præterea. De lege naturæ eſt: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*. Sed vir nullo modo vellet quod uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturæ faceret, ſi uxorem aliam ſuperduceret.

9. Præterea. Quicquid eſt contra naturale deſiderium, eſt contra legem naturæ. Sed zelus viri ad uxorem, & uxoris ad virum naturalis eſt, quia in omnibus invenitur. Ergo cum zelus ſit *amor non patiens conſortium in amato*, videtur quod contra legem naturæ ſit quod plures uxores habeant unum virum.

Reſpondeo dicendum, quod omnibus rebus naturalibus inſunt quædam principia quibus non ſolum operationes proprias efficere poſſint, ſed quibus etiam eas convenientes fini ſuo reddant; ſive ſint actiones quæ conſequantur rem aliquam ex natura ſui generis; ſive ex natura ſpeciei, ut magneti competit ferri deorſum ex natura ſui generis, & attrahere ferrum ex natura ſuæ ſpeciei.

Sicut autem in rebus agentibus ex neceſſitate naturæ principia actionum ſunt ipſæ formæ, a quibus operationes propriæ prodeunt convenientes fini; ita in his quæ cognitionem participant, principia agendi ſunt cognitio, & appetitus. Unde oportet quod in vi cognitiva ſit naturalis conceptio, & in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi, ſive ſpeciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoſcit, & proportionem operationis ad finem; ideo naturalis conceptio eſt ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, quæ *lex naturalis*, vel *ius naturale* dicitur, in ceteris autem animalibus *æſtimatio naturalis* vocatur. Bruta enim ex vi naturæ impelluntur ad agendum convenientes actiones, magis quam regulentur, quaſi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil aliud eſt quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis; ſive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, & huiuſmodi; ſive ex natura ſpeciei, ut ratiocinari, & huiuſmodi. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturæ eſſe dicitur. Poteſt autem actio eſſe non conveniens fini vel principali, vel ſecundario; & ſive ſic, ſive ſic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem; ut nimia ſuperfluitas, aut defectus comeſtionis impedit ſalutem corporis, quaſi principalem finem comeſtionis, & bonam habitudinem in negotiis exercendis, qui eſt finis ſecundarius. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem, aut minus decentem perventionem ad finem principalem, vel ſecundarium; ſicut inordinata comeſtio quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio ſit inconveniens fini, quaſi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturæ prohibetur primis præceptis legis naturæ, quæ ſunt in operabilibus ſicut communes animi conceptiones in ſpeculativis. Si autem ſit incompetens fini ſecundario quocumque modo, aut etiam principali ut faciens difficilem, vel minus congruam perventionem ad ipſum, prohibetur non quidem primis præceptis legis naturæ, ſed ſecundis, quæ ex primis derivantur; ſicut concluſiones in ſpeculativis ex principiis per ſe notis fidem habent: & ſic dicta actio contra legem naturæ eſſe dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem, & educationem: qui quidem finis competit homini ſecundum naturam ſui generis: unde & aliis animalibus eſt communis, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. XII. a med.) Et ſic bonum matrimonii aſſignatur *proles*. Sed pro fine ſecundario, ut dicit Philoſophus (ibid.) habet in hominibus ſolis communicationem operum, quæ ſunt neceſſaria in vita, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XLI. art. I.) Et ſecundum hoc *fidem* ſibi invicem debent, quæ eſt unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, inquantum inter fideles eſt, ſcilicet ſignificationem Chriſti, & Eccleſiæ: & ſic bonum matrimonii dicitur *ſacramentum*. Unde primus finis reſpondet matrimonio hominis, inquantum eſt animal; ſecundus, inquantum eſt homo; tertius, inquantum eſt fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem; cum unus vir ſufficiat pluribus uxoribus fecundandis, & educandis filiis ex eis natis. Sed ſecundum finem etſi non totaliter tollit; tamen multum impedit, eo quod non facile poteſt eſſe pax in familia, ubi uni viro plures uxores iunguntur; cum non poſſit unus vir ſufficere ad ſatisfaciendum pluribus uxoribus ad votum; & etiam quia communicatio plurium in uno officio cauſat litem; ſicut figuli corrixantur ad invicem:

Digitized by Google

cem; & ſimiliter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod ſicut Chriſtus eſt unus, ita & Eccleſia una. Et ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo eſt contra legem naturæ, & quodammodo non.

Ad primum ergo dicendum, quod conſuetudo non præiudicat legi naturæ quantum ad prima præcepta ipſius, quæ ſunt quaſi communes animi conceptiones in ſpeculativis. Sed ea quæ ex iſtis trahuntur, ut concluſiones, conſuetudo auget, ut Tullius dicit in II. Rhetor. (ſcilicet de invent. aliquant. ante fi.) & ſimiliter etiam minuit. Et huiuſmodi eſt præceptum legis naturæ de unitate uxoris.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Tullius dicit (ibid.) *res a natura profectas, & a conſuetudine approbatas legum metus, & religio ſanxit*. Unde patet quod illa quæ lex naturalis dictat, quaſi ex principiis primis legis naturæ derivata, non habent vim coactivam per modum præcepti abſolute, niſi poſtquam lege divina, & humana ſancita ſunt. Et hoc eſt quod dicit Auguſtinus, quod non faciebant contra legis præcepta, quia nulla lege erat prohibitum.

Ad tertium patet ſolutio ex dictis (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod ius naturale multipliciter accipitur. Primo enim aliquod ius dicitur naturale ex principio, quia a natura eſt inditum: & ſic definit Tullius in II. Rhetor. (loc. cit.) dicens: *Ius naturale eſt quod non opinio genuit, ſed vis quædam innata inſeruit*. Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quia ſint ex principio intrinſeco, ſed quia ſunt a principio ſuperiori movente, ſicut motus qui ſunt in elementis ex impreſſione corporum cæleſtium, naturales dicuntur, ut Commentator dicit in III. de cælo, & mundo (comment. XXVIII.) ideo ea quæ ſunt de iure divino, dicuntur eſſe de iure naturali, cum ſint ex impreſſione, & infuſione ſuperioris principii, ſcilicet Dei. Et ſic accipitur ab Iſidoro, qui dicit (Lib. V. Etym. cap. IV.) quod *ius naturale eſt quod in lege, & in Evangelio continetur*. Tertio dicitur ius naturale non ſolum a principio, ſed a materia, quia de naturalibus eſt. Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo eſt homo; ideo ſtrictiſſimo modo accipiendo ius naturale, illa quæ ad homines tantum pertinent, etſi ſint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur eſſe de iure naturali, ſed illa tantum quæ naturalis ratio dictat de his quæ ſunt homini, aliiſque communia. Et ſic datur dicta definitio, ſcilicet: *Ius naturale eſt quod natura omnia animalia docuit*. Pluralitas ergo uxorum, quamvis non ſit contra ius naturale tertio modo acceptum, eſt tamen contra ius naturale ſecundo modo acceptum (quia iure divino prohibetur) & etiam contra ius naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet (in corp.) quia natura dictat hoc cuilibet animali ſecundum modum convenientem ſpeciei ſuæ. Unde etiam quædam animalia, in quibus ad educationem prolis requiritur ſolicitudo utriuſque, ſcilicet maris, & feminæ, naturali inſtinctu ſervant coniunctionem unius ad unum, ſicut patet in turture, & columba, & huiuſmodi.

Ad quintum patet ſolutio ex dictis (in corp.)

Sed quia rationes inductæ in contrarium videntur oſtendere quod pluralitas uxorum ſit contra prima principia legis naturæ; ideo ad eas reſpondendum eſt.

Et dicendum ad ſextum, quod natura humana abſque omni defectu inſtituta eſt: & ideo non ſolum ſunt indita ei illa ſine quibus matrimonii finis principalis eſſe non poteſt, ſed etiam illa ſine quibus ſecundarius finis matrimonii ſine difficultate haberi non poſſet: & hoc modo ſufficit homini in ipſa ſui inſtitutione habere unam uxorem, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſeptimum dicendum, quod vir per matrimonium non dat ſui corporis poteſtatem uxori quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad illa quæ matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, quantum ad id ad quod matrimonium principaliter eſt inſtitutum, ſcilicet bonum prolis, ſed quantum ſufficit ad imprægnationem. Requirit autem hoc matrimonium, inquantum eſt ad remedium inſtitutum (quod eſt ſecundarius ipſius finis) ut quolibet tempore debitum petenti reddatur. Et ſic patet quod accipiens plures uxores non ſe obligat ad impoſſibile, conſiderato principali fine matrimonii. Et ideo pluralitas uxorum non eſt contra prima præcepta legis naturæ.

Ad octavum dicendum, quod illud præce-

ceptum legis naturæ, *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, debet intelligi eadem proportione ſervata. Non enim ſi prælatus non vult ſibi reſiſti a ſubdito, reſiſtere non debet. Et ideo non oportet ex vi illius præcepti quod ſicut vir non vult quod uxor ſua habeat alium virum, ipſe non habeat aliam uxorem: quia unum virum habere plures uxores, non eſt contra prima præcepta legis naturæ, ut dictum eſt (in ſolut. præc.) Sed unam uxorem habere plures viros, eſt contra prima præcepta legis naturæ, eo quod per hoc quantum ad aliquid totaliter tollitur, & quantum ad aliquid impeditur bonum prolis, quod eſt principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non ſolum procreatio, ſed etiam educatio. Ipſa enim procreatio prolis etſi non totaliter tollatur, quia contingit poſt imprægnationem primam iterum mulierem imprægnari, ut dicitur VII. de animal. (cap. IV. ad fin.) tamen multum impeditur: quia vix poteſt accidere quin corruptio accidat quantum ad utrumque fetum, vel quantum ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur: quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, ſequeretur incertitudo prolis reſpectu patris, cuius cura neceſſaria eſt in educando. Et ideo nulla lege, vel conſuetudine eſt permiſſum unam mulierem nubere plures viros, ſicut e converſo.

Ad nonum dicendum, quod naturalis inclinatio in appetitiva ſequitur naturalem conceptionem in cognitione. Et quia non ita eſt contra conceptionem naturalem quod vir habeat plures uxores, ſicut quod uxor habeat plures viros, ideo affectus uxoris non tantum refugit conſortium in viro, ſicut e converſo. Et ideo tam in hominibus, quam in aliis animalibus invenitur maior zelus maris ad feminam, quam e converſo.

ARTICULUS II. 271

Utrum aliquando licitum fuerit habere plures uxores.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod habere plures uxores non potuerit eſſe aliquando licitum. Quia ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. VII. in princ.) *ius naturale ſemper, & ubique habet poteſtatem eamdem*. Sed iure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet (art. præc.) Ergo ſicut modo non licet, ita numquam licuit.

2. Præterea. Si aliquando licuit, hoc non fuit, niſi quia vel per ſe licitum erat, vel per aliquam diſpenſationem. Si primo modo, ſic etiam nunc licitum eſſet: ſi ſecundo modo, hoc eſſe non poteſt: quia ſecundum Auguſtinum (Lib. XXVI. cont. Fauſt. cap. III. ante med.) *Deus, cum ſit naturæ conditor, non facit aliquid contra rationes quas naturæ inſeruit*. Cum ergo naturæ noſtræ Deus inſeruerit quod ſit una unius, videtur quod ipſe contra hoc numquam diſpenſaverit.

3. Præterea. Si aliquid eſt licitum ex diſpenſatione, hoc non licet niſi illis quibus diſpenſatio fit. Non autem legitur aliqua diſpenſatio communis in lege cum omnibus facta. Cum ergo omnes communiter qui volebant plures uxores accipe- rent in veteri Teſtamento, nec ex hoc reprehendantur a lege, vel a Prophetis, non videtur quod fuerit ex diſpenſatione licitum.

4. Præterea. Ubi eſt eadem cauſa diſpenſationis, debet eadem diſpenſatio fieri. Sed cauſa diſpenſationis non poteſt alia poni quam multiplicatio prolis ad cultum Dei, quæ etiam nunc neceſſaria eſt. Ergo adhuc talis diſpenſatio duraret, præcipue cum non legatur revocata.

5. Præterea. In diſpenſatione non debet prætermitti maius bonum propter minus bonum. Sed fides, & ſacramentum, quæ non videntur poſſe ſervari in matrimonio quo unus pluribus uxoribus coniungitur, ſunt meliora quam prolis multiplicatio. Ergo intuitu huius multiplicationis diſpenſatio prædicta fieri non debuiſſet.

Sed contra. Ad Galat. III. 19. dicitur, quod *lex propter* (a) *prævaricatores poſita eſt*, ut ſcilicet eos prohiberet. Sed lex vetus fecit mentionem de pluralitate uxorum ſine aliqua eius prohibitione, ut patet Deuter. XXI. 15. *Si habuerit homo duas uxores &c.* Ergo habendo duas uxores non erant prævaricatores: & ita erat licitum.

Præterea. Hoc idem videtur exemplo ex ſanctis patribus, qui plures leguntur habuiſſe uxores, cum Deo eſſent acceptiſſimi, ſicut Iacob, & David, & plures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex di-

(a) *Vulgata* tranſgreſſiones.

Digitized by Google

dictis patet (art. præc. ad 7. & 8.) pluralitas uxorum eſſe dicitur contra legem naturæ, non quantum ad prima præcepta eius, ſed quantum ad ſecunda, quæ quaſi concluſiones a primis præceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet ſecundum diverſas conditiones perſonarum, & temporum, & aliarum circumſtantiarum; ideo concluſiones prædictæ a primis legis naturæ præceptis non procedunt, ut ſemper efficaciam habentes, ſed in maiori parte. talis eſt enim tota materia moralis, ut patet per Philoſophum in Lib. I. Ethic. (cap. III. in princ. & cap. VII. ad fi.) Et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea prætermitti poſſunt. Sed quia non eſt facile determinare huiuſmodi varietates, ideo illi ex cuius auctoritate lex efficaciam habet, reſervatur ut licentiam præbeat legem prætermittendi in illis caſibus ad quos legis efficacia non extendere ſe debet: & talis licentia *diſpenſatio* dicitur. Lex autem de unitate uxoris non eſt humanitus, ſed divinitus inſtituta; nec umquam verbo, aut litteris tradita, ſed cordi impreſſa, ſicut & alia quæ ad legem naturæ qualitercumque pertinent. Et ideo in hoc a ſolo Deo diſpenſatio fieri potuit per inſpirationem internam: quæ quidem principaliter patribus ſanctis facta eſt; & per eorum exemplum ad alios derivata eſt eo tempore quo oportebat prædictum naturæ præceptum prætermitti, ut maior eſſet multiplicatio prolis ad cultum Dei educandæ. Semper enim principalior finis magis obſervandus eſt quam ſecundarius. Unde cum bonum prolis ſit principalis matrimonii finis, ubi prolis multiplicatio neceſſaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum, quod poſſet in ſecundariis finibus evenire: ad quod removendum præceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod ius naturale ſemper, & ubique, quantum eſt de ſe, habet eamdem potentiam; ſed per accidens, propter aliquod impedimentum, quandoque, & alicubi poteſt variari; ſicut ibidem Philoſophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus. Semper enim, & ubique dextra eſt melior quam ſiniſtra ſecundum naturam; ſed per aliquod accidens contingit aliquem eſſe ambidextrum, quia natura noſtra variabilis eſt: & ſimiliter eſt etiam de naturali iuſto, ut ibidem Philoſophus dicit.

Ad ſecundum dicendum, quod in Decretali quadam de divortiis (cap. *Gaudemus*) dicitur, quod numquam licuit plures habere uxores ſine diſpenſatione per divinam inſpirationem habita. Nec tamen talis diſpenſatio datur contra rationes quas Deus naturæ inſeruit, ſed præter eas: quia rationes illæ non ſunt ordinatæ ad ſemper, ſed ut in pluribus, ut dictum eſt (in corp. art.) Sicut etiam non eſt contra naturam, quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculoſe, præter ea quæ frequenter ſolent evenire.

Ad tertium dicendum, quod qualis eſt lex, talis eſſe debet diſpenſatio legis. Unde quia lex naturæ eſt cordibus impreſſa, non oportuit diſpenſationem eorum quæ ad legem naturæ pertinent, lege ſcripta dari, ſed per internam inſpirationem fieri.

Ad quartum dicendum, quod veniente Chriſto fuit tempus plenitudinis gratiæ Chriſti, per quam cultus Dei in omnes gentes ſpirituali propagatione diffuſus eſt. Et ideo non eſt eadem ratio diſpenſationis quæ erat ante Chriſti adventum, quando cultus Dei carnali propagatione multiplicabatur, & conſervabatur.

Ad quintum dicendum, quod proles, ſecundum quod eſt bonum matrimonii, includit fidem ad Deum ſervandam: quia ſecundum quod proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum ſervanda eſt potior quam fides uxori ſervanda, quæ ponitur bonum matrimonii, & quam ſignificatio, quæ pertinet ad ſacramentum, quia ſignificatio ad fidei cognitionem ordinatur. Et ideo non eſt inconveniens, ſi propter bonum prolis aliquid detrahitur aliis duobus bonis.

Nec tamen omnino tolluntur: quia & fides manet ad plures, & ſacramentum aliquo modo: quia quamvis non ſignificaretur coniunctio Chriſti ad Eccleſiam, inquantum eſt una; ſignificabatur tamen per pluralitatem uxorum diſtinctio graduum in Eccleſia: quæ quidem non ſolum eſt in Eccleſia militante, ſed etiam in triumphante. Et ideo illorum matrimonia aliquo modo ſignificabant coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam, non ſolum militantem, ut quidam dicunt, ſed etiam triumphantem, in qua ſunt diverſæ manſiones.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS III. 272

Utrum habere concubinam ſit contra legem naturæ.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod habere concubinam non ſit contra legem naturæ. Legis enim cæremonialia non ſunt de lege naturæ. Sed fornicatio prohibetur, Actuum xv. inter alia cæremonialia legis, quæ ad tempus credentibus ex Gentibus imponebantur. Ergo fornicatio ſimplex, quæ eſt acceſſus ad concubinam, non eſt contra legem naturæ.

2. Præterea. Ius poſitivum a naturali iure profectum eſt, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Sed ſecundum ius poſitivum fornicatio ſimplex non prohibebatur; immo potius in pœnam ſecundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendæ condemnabantur. Ergo habere concubinam non eſt contra legem naturæ.

3. Præterea. Naturalis lex non prohibet quin illud quod datur ſimpliciter, poſſit dari ad tempus, & ſecundum quid. Sed una mulier ſoluta poteſt dare viro ſoluto in perpetuum ſui corporis poteſtatem, ut ea utatur licite cum voluerit. Ergo non eſt contra legem naturæ, ſi dederit ei poteſtatem ſui corporis ad horam.

4. Præterea. Quicumque re ſua utitur ut vult, nemini facit iniuriam. Sed ancilla eſt res domini. Ergo ſi dominus ea utatur ad libitum, nulli facit iniuriam: & ita habere concubinam non eſt contra legem naturæ.

5. Præterea. Quilibet poteſt alteri dare quod ſuum eſt. Sed uxor habet poteſtatem in corpore viri, ut patet I. Corinth. vii. Ergo ſi uxor velit, vir poterit alteri mulieri coniungi ſine peccato.

Sed contra. Secundum omnes leges, filii qui de concubina naſcuntur, ſunt vituperabiles. Sed hoc non eſſet, niſi concubitus ex quo oriuntur, eſſet naturaliter turpis. Ergo habere concubinam eſt contra legem naturæ.

Præterea. Matrimonium eſt naturale, ſicut dictum eſt (quæſt. xli. art. 1.) Sed hoc non eſſet, ſi ſine præiudicio legis naturæ homo poſſet coniungi mulieri præter matrimonium. Ergo contra legem naturæ eſt concubinam habere.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (art. 1. hu. quæſt.) illa actio videtur eſſe contra legem naturæ quæ non eſt conveniens fini debito, quem natura intendit, ſive quia non ordinatur in ipſum per actionem agentis, ſive quia de ſe eſt improportionata illi fini. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, eſt proles procreanda, & educanda: & ut hoc bonum quæreretur, poſuit delectationem in concubitu, ut (a) Auguſtinus dicit (Lib. I. de nupt. & concupiſc. cap. viii.) Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quæ in ipſo eſt, non referendo in finem a natura intentum, contra naturam facit: & ſimiliter etiam niſi ſit talis concubitus qui ad illum finem convenienter ordinari poſſit. Et quia res a fine ut plurimum nominantur, tamquam a potiori, ſicut coniunctio matrimonii a prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quæritur; ita concubinæ nomen illam coniunctionem exprimit qua ſolus concubitus propter ſeipſum quæritur. Et ſi etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quærat; non tamen eſt conveniens ad prolis bonum, in quo non ſolum intelligitur ipſius procreatio, per quam proles eſſe accipit, ſed etiam educatio, & inſtructio, per quam accipit nutrimentum, & diſciplinam a parentibus; in quibus tribus parentes proli tenentur ſecundum Philoſophum VIII. Ethic. (cap. xi. & xii.) Cum autem educatio, & inſtructio proli a parentibus debeantur per longum tempus, exigit lex naturæ ut pater, & mater in longum tempus commaneant, ad ſubveniendum communiter proli. Unde & aves, quæ communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non ſeparantur a mutua ſocietate, quæ incipit a concubitu. Hæc autem obligatio ad commanendum feminam marito matrimonium facit. Et ideo patet quod accedere ad mulierem non iunctam ſibi matrimonio, quæ concubina vocatur, eſt contra legem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in Gentibus quantum ad multa lex naturæ offuſcata erat: unde accedere ad concubinam malum non reputabant; ſed paſſim fornicatione, quaſi re licita, utebantur, ſicut & aliis quæ erant contra cæremonias Iudæorum, quamvis non eſ-

(a) Ita reſtituendum hic, ut in Sentent. diſt. xxxiii. quæſt. 1. art. 3. iam factum eſt. Edit. omnes Conſtantinus abſque ullo indice loci.

eſſent contra legem naturæ. Et ideo Apoſtoli immiſcuerunt prohibitionem fornicationis cæremonialibus, propter diſcretionem quæ erat in utroque inter Iudæos, & Gentiles.

Ad ſecundum dicendum, quod ex prædicta obſcuritate, ſcilicet in quam ceciderunt Gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. I. lex illa proceſſit, & non ex inſtinctu legis naturæ. Unde, prævalente chriſtiana religione, lex illa extirpata eſt.

Ad tertium dicendum uod in aliquibus ſicut nullum incoı. niens ſequitur, ſi rem aliquam quam quis in poteſtate habet, alteri ſimpliciter tradat; ita etiam nec ſi tradat ad tempus: & ſic neutrum eſt contra legem naturæ. Ita autem non eſt in propoſito: & ideo ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod iniuria iuſtitiæ opponitur. Lex autem naturalis non ſolum prohibet iniuſtitiam, ſed etiam oppoſita omnium virtutum; ſicut contra legem naturæ eſt quod aliquis immoderate comedat, quamvis talis rebus utens ſuis nulli iniuriam faciat.

Et præterea ancilla, quamvis ſit res domini ad obſequium, non eſt tamen res ſua ad concubitum.

Et iterum intereſt, qualiter quiſque re ſua utatur. Facit enim talis iniuriam proli procreandæ, ad cuius bonum non ſufficienter talis coniunctio ordinatur, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod mulier habet poteſtatem in corpore viri non ſimpliciter quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad matrimonium: & ideo non poteſt contra bonum matrimonii corpus viri alteri tradere.

ARTICULUS IV. 273

Utrum accedere ad concubinam ſit peccatum mortale.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod accedere ad concubinam non ſit peccatum mortale. Maius enim peccatum eſt mendacium quam fornicatio ſimplex: quod patet ex hoc quod Iudas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recuſavit mendacium, dicens: *Certe mendacii arguere nos non poterit*: (Gen. XXXVIII. 23.) Sed mendacium non eſt ſemper peccatum mortale. Ergo neque fornicatio ſimplex.

2. Præterea. Peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitum concubinæ morte, niſi in aliquo caſu, ut patet Deuteron. XXII. Ergo non eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Secundum Gregorium (implic. Lib. XXXIII. Moral. cap. XI. ante med.) peccata carnalia ſunt minoris culpæ quam ſpiritualia. Sed non omnis ſuperbia, aut avaritia (quæ ſunt ſpiritualia peccata) eſt peccatum mortale. Ergo non omnis fornicatio, quæ eſt peccatum carnale, eſt mortale.

4. Præterea. Ubi eſt maius incitamentum, ibi eſt minus peccatum: quia magis peccat qui minori tentatione vincitur. Sed concupiſcentia maxime inſtigat ad venerea. Ergo cum actus gulæ non ſemper ſit peccatum mortale, nec fornicatio ſimplex erit mortale.

Sed contra. Nihil excludit a regno Dei niſi peccatum mortale. Sed fornicarii excluduntur a regno Dei, ut patet I. ad Corinth. VI. Ergo fornicatio ſimplex eſt peccatum mortale.

Præterea. Sola peccata mortalia crimina dicuntur. Sed omnis fornicatio eſt crimen, ut patet Tob. IV. 13. *Attende tibi ab omni fornicatione; & præter uxorem tuam numquam patiaris crimen ſcire.* Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut in II. Lib. (diſt. XLII. quæſt. I. art. 4.) dictum eſt, illi actus ex ſuo genere ſunt peccata mortalia per quos fœdus amicitiæ hominis ad Deum, & hominis ad hominem violatur. Hæc enim ſunt contra duo præcepta caritatis, quæ eſt animæ vita. Et ideo cum concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit, non eſt dubium quod fornicatio ſimplex de ſui ratione eſt peccatum mortale, etiamſi lex ſcripta non eſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum: & ita etiam Iudas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuiſſet, iniuriam habens annexam, ſi promiſſum non reddidiſſet.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum non dicitur mortale, quia morte temporali puniatur, ſed quia punitur morte æterna. Unde etiam furtum, quod eſt peccatum mortale, & multa alia interdum non puniuntur per leges tem-

Digitized by Google

temporali morte. Et ſimiliter etiam eſt de fornicatione.

Ad tertium dicendum, quod ſicut non quilibet motus ſuperbiæ eſt peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriæ: quia primi motus luxuriæ, & huiuſmodi ſunt peccata venialia; & etiam concubitus matrimonialis interdum. Sed tamen aliqui luxuriæ actus ſunt peccata mortalia, aliquibus motibus ſuperbiæ venialibus exiſtentibus: quia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum ſecundum genus, non quantum ad ſingulos actus.

Ad quartum dicendum, quod illa circumſtantia efficacior eſt ad aggravandum, quæ magis appropinquat ad ſpeciem peccati. Unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur; tamen ex materia circa quam eſt, gravitatem habet maiorem, quam inordinata comeſtio; cum ſit circa ea quæ pertinent ad fovendum fœdus ſocietatis humanæ, ut dictum eſt (in corp.) Et ideo ratio non ſequitur.

ARTICULUS V. 274

Utrum aliquando licitum fuerit concubinam habere.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod aliquando licitum fuerit concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem eſt de lege naturæ, ita non habere concubinam. Sed aliquando licuit plures uxores habere. Ergo & habere concubinam.

2. Præterea. Non poteſt aliqua ſimul eſſe ancilla, & uxor: unde ſecundum legem ex hoc ipſo quod ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur. Sed aliqui amiciſſimi Deo leguntur ad ſuas acceſſiſſe ancillas, ſicut Abraham, & Iacob. Ergo illæ non erant uxores: & ſic aliquando licuit concubinas habere.

3. Præterea. Illa quæ in matrimonium ducitur, non poteſt eiici, & filius eius debet eſſe hereditatis particeps. Sed Abraham eiecit Agar, & filius eius non fuit heres. (Gen. XXI.) Ergo non fuit uxor Abrahæ.

Sed contra. Ea quæ ſunt contra præcepta Decalogi, numquam licuerunt. Sed habere concubinam eſt contra præceptum Decalogi, ſcilicet *Non mœchaberis*. Ergo numquam fuit licitum.

Præterea. Ambroſius dicit in Libro de Patriarchis (ſeu Lib.I. de Abraham cap. IV. ante med.) *Viro non licet quod mulieri non licet*. Sed numquam licuit mulieri ad alium virum accedere, dimiſſo viro proprio. Ergo nec viro umquam licuit concubinam habere.

Reſpondeo dicendum, quod Rabbi Moyſes dicit (Lib. III. *Dux errant.* cap. I. aliquant. a princ.) quod ante tempus legis fornicatio non erat peccatum: quod probat ex hoc quod Iudas cum Thamar concubuit. Sed iſta ratio non cogit. Non enim neceſſe eſt filius Iacob a peccato mortali excuſari; cum accuſati fuerint apud patrem crimine peſſimo, & in Ioſeph necem, & venditionem conſenſerint.

Et ideo dicendum eſt, quod cum habere concubinam non matrimonio iunctam ſit contra legem naturæ, ut dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) nullo tempore ſecundum ſe licitum fuit, nec etiam ex diſpenſatione. Sicut enim ex dictis patet (ibid.) concubitus cum ea quæ non eſt matrimonio iuncta, non eſt conveniens actio ad bonum prolis, quod eſt principalis finis matrimonii. Et ideo eſt contra prima præcepta legis naturæ, quæ diſpenſationem non recipiunt: Unde ubicumque legitur in veteri Teſtamento, aliquos concubinas habuiſſe, quos neceſſe ſit a peccato mortali excuſari, oportet eas eſſe matrimonio iunctas, & tamen concubinas dici: quia aliquid habebant de ratione uxoris, & aliquid de ratione concubinæ. Secundum enim quod matrimonium ordinatur ad ſuum principalem finem, qui eſt bonum prolis, uxor viro coniungitur indiſſolubili coniunctione, vel ſaltem diuturna, ut ex dictis patet (art. 1. hu quæſt.) & circa hoc non eſt aliqua diſpenſatio. Sed quantum ad ſecundum finem, qui eſt diſpenſatio familiæ, & communicatio operum, uxor coniungitur viro ut ſocia. Et hoc deerat in his quæ concubinæ nominabantur. In hoc enim poterat eſſe diſpenſatio, cum ſit ſecundarius matrimonii finis. Et ex hac etiam parte habebant aliquid ſimile concubinis, ratione cuius concubinæ nominabantur.

Ad primum ergo dicendum, quod habere plures uxores non eſt contra prima præcepta legis naturæ, ſicut habere concubinam, ut ex dictis patet (art. 1. hu. quæſt. ad 7. & 8.) Et ideo ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod antiqui Patres ea diſpenſatione qua plures habebant

Digitized by Google

bant uxores, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant enim uxores quantum ad principalem, & primarium finem matrimonii; ſed non quantum ad aliam coniunctionem, quæ reſpicit ſecundarium finem, cui conditio ſervitutis opponitur: cùm non poſſit ſimul eſſe ſocia, & ancilla.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in lege Moyſi per diſpenſationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicetur (quæſt. LXVII. art. 6.) ita ex eadem diſpenſatione licuit Abrahæ eiicere Agar, ad ſignificandum myſterium quod Apoſtolus explicat Galat. IV. Quod etiam ille filius heres non fuerit, ad myſterium pertinet, ut ibidem patet; ſicut & quod Eſau filius liberæ heres non fuit, ut patet Rom. IX. Similiter etiam propter myſterium factum fuit ut filii Iacob ex ancillis, & liberis nati heredes eſſent, ut Auguſtinus dicit (tract. XI. in Ioan. cir. med.) quia *Chriſto naſcuntur in baptiſmo filii, & heredes tam per bonos, quos libera ſignificat, quam per malos miniſtros, qui per ancillas ſignificantur.*

QUAESTIO LXVI.

De bigamia, & irregularitate ex ea contracta,

in quinque articulos diviſa.

DEinde conſiderandum de bigamia, & irregularitate ex ea contracta. Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum illi bigamiæ quæ eſt ex hoc quod aliquis duas uxores ſucceſſive habuerit, ſit irregularitas annexa.

Secundo, utrum irregularitatem contrahat qui ſimul duas uxores habuit.

Tertio, utrum irregularitas contrahatur ex hoc quod quis uxorem non virginem accipit.

Quarto, utrum bigamia per baptiſmum ſolvatur.

Quinto, utrum cum bigamo liceat diſpenſare.

ARTICULUS I. 275

Utrum bigamiæ irregularitas ſit annexa.

S. Thom. IV. diſt. XXVII. *quæſt.* III. *art.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod illi bigamiæ quæ eſt ex hoc quod aliquis duas uxores ſucceſſive habuit, non ſit irregularitas annexa. Quia multitudo, & unitas conſequuntur ens. Cum ergo non ens non faciat multitudinem aliquam, ille qui habet ſucceſſive duas uxores, quando una eſt in eſſe, alia in non eſſe, ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui ſecundum Apoſtolum ab Epiſcopatu prohibetur (I. Timoth. III. & Tit. I.)

2. Præterea. Maius ſignum incontinentiæ apparet in eo qui plures fornicarie cognoſcit, quam in eo qui plures uxores ſucceſſive habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis. Ergo nec ex ſecundo.

3. Præterea. Si bigamia irregularitatem cauſat, aut hoc eſt ratione ſacramenti, aut ratione carnalis copulæ. Sed non ratione primi: quia ſic ſi aliquis cum una contraxiſſet per verba de præſenti, & ea mortua ante carnalem copulam ſubſecutam, duceret aliam, efficeretur irregularis: quod eſt contra decretum Innocentii III. (cap. *Dubium*, de bigamia.) Nec iterum ratione ſecundi: quia ſecundum hoc etiam qui plures fornicario concubitu cognoſceret, irregularis eſſet: quod falſum eſt. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem cauſat.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis per ſacramentum ordinis miniſter ſacramentorum conſtituitur: & ille qui aliis ſacramenta miniſtrare debet, nullum defectum in ſacramentis pati debet. Defectus autem in ſacramento eſt quando ſacramenti ſignificatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii ſignificat coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam, quæ eſt unius ad unam. Et ideo requiritur ad perfectam ſignificationem ſacramenti, quod vir ſit tantum unius uxoris vir, & uxor ſit tantum unius viri uxor. Et ideo bigamia, quæ hoc tollit, irregularitatem inducit. Et ſunt quatuor modi bigamiæ. Primus eſt, cum quis plures habet uxores de iure ſucceſſive.

ve. Secundus, cum ſimul habet plures, unam de iure, aliam de facto. Tertius, cum habet plures ſucceſſive, unam de iure, aliam de facto. Quartus, quando viduam ducit in uxorem. Et ideo in omnibus his eſt irregularitas adiuncta. Alia autem cauſa conſequens aſſignatur: quia in illis qui accipiunt ſacramentum ordinis, maxima ſpiritualitas debet apparere: tum quia ſpiritualia miniſtrant, ſcilicet ſacramenta: tum quia ſpiritualia docent, & in ſpiritualibus occupari debent. Unde cum concupiſcentia maxime ſpiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod ſignum concupiſcentiæ permanentis in eis apparere: quod quidem apparet in bigamis, qui una uxore contenti eſſe noluerunt. Tamen prima ratio eſt melior.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum ſimul exiſtentium eſt multitudo ſimpliciter: & ideo talis multitudo totaliter ſignificationi ſacramenti repugnat; & propter hoc tollitur ſacramentum. Sed multitudo plurium uxorum ſucceſſive eſt multitudo ſecundum quid: & ideo non tollit ſignificationem ſacramenti totaliter, nec ſacramentum evacuat quantum ad ſui eſſentiam, ſed quantum ad ſui perfectionem, quæ requiritur in illis qui ſunt ſacramentorum diſpenſatores.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſit in fornicariis maioris concupiſcentiæ ſignum, non tamen concupiſcentiæ ita adhærentis, quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur: & ideo non eſt defectus ſacramenti.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp. art.) bigamia cauſat irregularitatem, inquantum tollit perfectam ſignificationem ſacramenti; quæ quidem conſiſtit & in coniunctione animorum, quæ fit per conſenſum, & in coniunctione corporum: & ideo ratione utriuſque ſimul oportet eſſe bigamiam, quæ irregularitatem faciat. Unde per decretum Innocentii III. obviatur ei quod Magiſter in littera (IV. diſt. xxvii.) dicit, ſcilicet quod ſolus conſenſus per verba de præſenti ſufficit ad irregularitatem inducendam.

ARTICULUS II. 278

Utrum irregularitas ſit annexa bigamiæ quæ contingit ex hoc quod homo habet duas uxores, unam de iure, & alteram de facto.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod irregularitas non ſit annexa bigamiæ quæ contingit ex hoc quod homo habet duas uxores ſimul, vel ſucceſſive, unam de iure, aliam de facto. Quia ubi nullum eſt ſacramentum, non poteſt eſſe defectus ſacramenti. Sed quando aliquis contrahit de facto cum aliqua, & non de iure, non eſt ibi aliquod ſacramentum: quia talis coniunctio non ſignificat coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam. Ergo cum irregularitas non conſequatur bigamiam, niſi propter defectum ſacramenti, videtur quod talem bigamiam irregularitas non conſequatur.

2. Præterea. Aliquis accedens ad illam cum qua contraxit de facto, & non de iure, committit fornicationem, ſi non habeat aliquam uxorem legitimam, vel adulterium, ſi habeat. Sed dividere carnem ſuam in plures per fornicationem, vel adulterium, non cauſat irregularitatem. Ergo nec dictus bigamiæ modus.

3. Præterea. Contingit quod aliquis antequam cognoſcat carnaliter illam cum qua de iure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de iure, & eam carnaliter cognoſcat, ſive prima mortua, ſive vivente: talis contraxit cum pluribus vel de iure, vel de facto, & tamen non eſt irregularis, quia carnem ſuam non diviſit in plures. Ergo ex prædicto modo bigamiæ non contrahitur irregularitas.

Reſpondeo dicendum, quod in duobus ſecundis modis bigamiæ contrahitur irregulatitas: quia quamvis in altero non ſit ſacramentum, eſt tamen quædam ſacramenti ſimilitudo. Unde iſti duo modi ſunt ſecundarii; & primus eſt ptincipalis in irregularitate cauſanda.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ibi non ſit ſacramentum, eſt tamen ibi aliqua ſimilitudo ſacramenti; quæ non eſt in fornicario, vel adulterino concubitu. Et ideo non eſt ſimile.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod in tali caſu non reputatur bigamus: quia pri-

mum

Digitized by Google

mum matrimonium non habuit perfectam ſignificationem ſuam: tamen ſi per iudicium Eccleſiæ compellatur ad primam redire, & eam cognoſcere, ſtatim efficitur irregularis: quia irregularitatem non facit peccatum, ſed imperfectio ſignificationis.

ARTICULUS III. 277

Utrum contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem. Quia plus impeditur aliquis ex defectu proprio quam alieno. Sed ſi ipſe contrahens non ſit virgo, non efficitur irregularis. Ergo multo minus, ſi uxor eius virgo non ſit.

2. Præterea. Poteſt eſſe quod aliquis defloraverit aliquam, & poſtea ducat eam in uxorem. Talis autem non videtur fieri irregularis, quia non diviſit carnem ſuam in plures, nec etiam uxor eius; & tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiæ non cauſat irregularitatem.

3. Præterea. Nullus poteſt contrahere irregularitatem niſi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius; ut quando credit eam virginem eſſe, & poſtea invenit eam corruptam fuiſſe, cognoſcens eam. Ergo talis modus non ſemper facit irregularitatem.

4. Præterea. Corruptio ſequens matrimonium eſt vituperabilior quam præcedens. Sed ſi uxor, poſtquam eſt conſummatum matrimonium, ab aliquo cognoſcatur, non efficitur vir irregularis; alias puniretur pro peccato uxoris: poteſt etiam eſſe, poſtquam hoc ſciat, quod reddat ei debitum poſcenti, antequam de adulterio accuſata condemnetur. Ergo videtur quod ille modus bigamiæ non cauſet irregularitatem.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit (Lib. II. Regiſt. indict. x. epiſt. xxv.) *Præcipimus ne umquam illicitas ordinationes facias; ne bigamum, aut qui virginem non eſt ſortitus in uxorem, aut ignorantem litteras, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatam, vel pœnitentiæ, vel curiæ, aut cuilibet conditioni obnoxium, ad ſacros ordines permittas accedere.*

Reſpondeo dicendum, quod in coniunctione Chriſti, & Eccleſiæ unitas ex utraque parte invenitur. Et ideo ſive diviſio carnis inveniatur ex parte viri, ſive ex parte uxoris, eſt defectus ſacramenti; ſed tamen diverſimode: quia ex parte viri requiritur quod aliam non duxerit in uxorem, non quod ſit virgo; ſed ex parte uxoris requiritur quod etiam ſit virgo. Cuius ratio a Decretiſtis aſſignatur, quia ſponſus ſignificat Eccleſiam militantem, cuius curam gerit Epiſcopus, in qua ſunt multæ corruptiones; ſed ſponſa ſignificat Chriſtum, qui virgo fuit. Et ideo ex parte ſponſæ requiritur virginitas, ſed non ex parte ſponſi, ad hoc quod aliquis Epiſcopus fieri poſſit. Sed hæc ratio eſt expreſſe contra Apoſtolum ad Epheſ. v. 25. *Viri diligite uxores veſtras, ſicut & Chriſtus dilexit Eccleſiam.* Ex quo apparet quod uxor ſignificat Eccleſiam, & ſponſus Chriſtum: & iterum 23. *Quoniam vir eſt caput mulieris, ſicut Chriſtus caput eſt Eccleſiæ.*

Et ideo alii dicunt, quod per ſponſum ſignificatur Chriſtus, per ſponſam Eccleſia triumphans, in qua non eſt aliqua macula. Chriſtus autem habuit primo Synagogam, quaſi concubinam: & ſic non tollitur aliquid de perfectione ſignificationis ſacramenti, ſi ſponſus habuit prius concubinam. Sed hoc eſt valde abſurdum: quia ſicut eſt una fides antiquorum, & modernorum, ita una Eccleſia. Unde illi qui tempore Synagogæ Deo ſerviebant, ad unitatem Eccleſiæ, in qua Deo ſervimus, pertinebant. Et præterea hoc eſt expreſſe contra illud quod habetur Hierem. III. Ezech. XVI. & Oſeæ II. ubi expreſſe fit mentio de deſponſatione Synagogæ. Unde non fuit ſicut concubina, ſed ſicut uxor. Et præterea ſecundum hoc fornicatio eſſet ſacramentum illius coniunctionis: quod eſt abſurdum. Et ideo Gentilitas, priuſquam deſponſaretur a Chriſto in fide Eccleſiæ, corrupta fuit a diabolo per idololatriam.

Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipſo ſacramento cauſat irregularitatem. Corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quæ præceſſit matrimonium, nullum defectum facit in ſacramento ex parte illius in quo eſt corruptio; ſed facit defectum ex parte alterius: quia actus contrahentis matrimonium non cadit ſupra ſeipſum, ſed ſupra alterum: & ideo ex termino ſpe-

Digitized by Google

cificatur, qui etiam eſt reſpectu illius actus quaſi materia ſacramenti. Unde ſi mulier eſſet ordinis ſuſceptiva, ſicut efficitur vir irregularis ex hoc quod ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quod corruptus contrahit, ita fieret mulier irregularis, ſi contraheret cum corrupto, non autem ſi contraheret corrupta; niſi in alio matrimonio prius corrupta fuiſſet.

Et per hoc patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod in tali caſu ſunt diverſæ opiniones. Tamen probabilius eſt quod non ſit irregularis, quia carnem ſuam non diviſit in plures.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas non eſt pœna inflicta, ſed defectus quidam ſacramenti. Et ideo non oportet quod ſemper ſit voluntaria bigamia, ad hoc quod irregularitatem cauſet. Et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis eſt, eam cognoſcens.

Ad quartum dicendum, quod ſi mulier fornicetur poſt matrimonium contractum, non efficitur ex hoc vir irregularis, niſi poſt corruptionem adulterii eam iterato cognoſcat: quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit ſub actu matrimoniali viri. Sed ſi etiam per ius compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conſcientia propria, illa petente, debitum reddat, ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur. Quamvis de hoc ſint opiniones. Sed hoc quod dictum eſt, eſt probabilius: quia hic non requiritur (*a*) quod ſit peccatum, ſed ſignificatio tantum.

ARTICULUS IV. 278

Utrum bigamia ſolvatur per baptiſmum.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod bigamia per baptiſmum ſolvatur. Dicit enim Hieronymus in Epiſt. ad Titum (ſup. illud cap. I. *Unius uxoris vir*) quod ſi quis ante baptiſmum plures uxores habuit, vel unam ante, & aliam poſt, non eſt bigamus. Ergo bigamia per baptiſmum ſolvitur.

2. Præterea. Qui facit quod maius eſt, facit quod minus eſt. Sed baptiſmus tollit omne peccatum, quod eſt gravius quam irregularitas. Ergo tollit bigamiæ irregularitatem.

3. Præterea. Baptiſmus tollit omnem pœnam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiæ eſt huiuſmodi. Ergo &c.

4. Præterea. Bigamus eſt irregularis, inquantum deficit a repræſentatione Chriſti. Sed per baptiſmum plene Chriſto conformamur. Ergo ſolvitur illa irregularitas.

5. Præterea. Sacramenta novæ legis ſunt magis efficacia quam ſacramenta veteris legis. Sed ſacramenta veteris legis ſolvebant irregularitates, ut in princ. Lib. IV. Sentent. dictum eſt a Magiſtro. Ergo & baptiſmus, qui eſt efficaciſſimum ſacramentum in nova lege, ſolvit irregularitatem ex bigamia contractam.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit (Lib. de bono coniug. cap. XVIII. a princ.) *Acutius intelligunt qui nec eum qui catechumenus, aut paganus habuit alteram, ordinandum cenſuerunt: quia de ſacramento agitur, non de peccato.*

Præterea. Sicut idem ibidem dicit, *femina, ſi catechumena, vel pagana vitiata eſt, non poteſt inter Dei virgines poſt baptiſmum conſecrari*. Ergo eadem ratione nec bigamus ante baptiſmum ordinari.

Reſpondeo dicendum, quod baptiſmus ſolvit culpas, & non ſolvit coniugia. Unde cum ex ipſo coniugio ſequatur irregularitas, per baptiſmum tolli non poteſt, ut Auguſtinus dicit (loc. cit.)

Ad primum ergo dicendum, quod in caſu iſto non tenetur Hieronymi opinio: niſi forte velimus eum exponere, quod loquitur quantum (*b*) ad faciliorem diſpenſationem.

Ad ſecundum dicendum, quod non oportet quod illud quod facit maius, faciat minus, niſi ſit ad illud ordinatum: & hoc deficit in propoſito: quia baptiſmus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum eſt de pœnis quæ conſequuntur ex actuali peccato, quaſi inflictæ, vel infligendæ: non enim aliquis per baptiſmum virginitatem recuperat, nec ſimiliter carnis indiviſionem.

Ad quartum dicendum, quod baptiſmus conformat Chriſto quantum ad virtutem mentis, ſed non quantum ad ſtatum carnis, qui conſideratur in virginitate, vel diviſione carnis.

Ad quintum dicendum, quod illæ irre-

(a) *Al.* quid ſit peccatum. (b) *Ita edit. Patav. Nicolaius* ad ſuperioris diſpenſationem. *Vetus exemplum* an. 1486. ad ſanctiorem diſpenſationem.

Digitized by Google

regularitates ex levibus cauſis non perpetuis erant contractæ: & ideo etiam per illa ſacramenta auferri poterant. Et iterum erant ad hoc ordinata; non autem baptiſmus ad hoc ordinatur.

ARTICULUS V. 279

Utrum cum bigamo liceat diſpenſare.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod cum bigamo non liceat diſpenſare. Quia extra, de bigamis (cap. *Nuper*) dicitur: *Cum clericis, qui inquantum in ipſis fuit, ſecundas ſibi mulieres coniunxerunt matrimonialiter, tamquam cum bigamis non licet diſpenſare.*

2. Præterea. Contra ius divinum non licet diſpenſare. Sed omnia quæ in Canone dicuntur, ad ius divinum pertinent. Cum ergo Apoſtolus in Scriptura canonica dicat: *Oportet Epiſcopum unius uxoris virum eſſe*: (I. Timoth. III. 2.) videtur quod in hoc non poſſit diſpenſari.

3. Præterea. Nullus poteſt diſpenſati in his quæ ſunt de neceſſitate ſacramenti. Sed non eſſe irregularem eſt de neceſſitate ſacramenti ordinis, cum ſignificatio, quæ eſt ſacramento eſſentialis, deſit in eo qui eſt irregularis. Ergo non poteſt in hoc diſpenſari.

4. Præterea. Hoc quod rationabiliter factum eſt, non poteſt rationabiliter mutari. Si ergo poteſt rationabilirer diſpenſari cum bigamo, irrationabiliter eſt ei adiuncta irregularitas: quod eſt inconveniens.

Sed contra eſt quod Lucius Papa diſpenſavit cum Epiſcopo Panormitano, qui erat bigamus (ut hab. in Gloſ. ſup. cap. *Lector* diſt. XXXIV.)

Præterea. Martinus Papa dicit (hab. inter capitula Martini Bracharenſis cap. XLIII. & loco mox cit.) *Lector ſi viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat; aut ſi neceſſitas fuerit, ſubdiaconus fiat, nihil autem ſupra: ſimiliter ſi bigamus fuerit.* Ergo ad minus uſque ad ſubdiaconatum cum eo diſpenſari poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod bigamiæ non eſt adiuncta irregularitas de iure naturali, ſed de iure poſitivo: nec iterum eſt de eſſentialibus ordinis quod aliquis non ſit bigamus: quod patet ex hoc quod ſi aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem accipit. Et ideo Papa poteſt diſpenſare in tali irregularitate totaliter; ſed Epiſcopus quantum ad minores ordines: & quidam dicunt, quod etiam quantum ad maiores, in illis qui volunt Deo in religione ſervire, propter vitandum religioſorum diſcurſum.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam Decretalem oſtenditur eadem eſſe difficultas diſpenſandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac ſi de iure contraxiſſent; non quod ſubtrahatur ſimpliciter poteſtas Papæ diſpenſandi in talibus.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc eſt verum quantum ad ea quæ ſunt de iure naturali, & quantum ad ea quæ ſunt de neceſſitate ſacramentorum, & fidei. Sed in aliis quæ ſunt de inſtitutione Apoſtolorum, cum Eccleſia habeat nunc eamdem poteſtatem ſtatuendi, & deſtituendi, quam tunc habuit, poteſt per eum qui primatum tenet in Eccleſia, diſpenſari.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet ſignificatio eſt de eſſentia ſacramenti, ſed tantum illa quæ pertinent (*a*) ad officium ſacramenti: & talis non tollitur per irregularitatem.

Ad quartum dicendum, quod in particularibus non poteſt inveniri ratio quæ omnibus competat æqualiter, propter eorum diverſitatem. Et ideo quod univerſaliter ſtatutum eſt rationabiliter, conſideratis his quæ in pluribus accidunt, poteſt etiam per diſpenſationem rationabiliter removeri in aliquo caſu determinato.

QUAESTIO LXVII.

De libello repudii,

in ſeptem articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de libello repudii.

Circa quod quæruntur ſeptem.

Primo, utrum inſeparabilitas matrimonii ſit de lege naturæ.

Secundo, utrum repudiare uxorem poſſit eſſe licitum per diſpenſationem.

Tertio, utrum ſub lege Moyſi fuerit licitum.

Quarto, utrum liceat uxori repudiatæ alium virum accipere.

Quinto, utrum liceat viro repudiatam a ſe iterum ducere.

(a) *Nicolaius* ad effectum.

Digitized by Google

Sexto, utrum cauſa repudii fuerit odium uxoris.

Septimo, utrum cauſæ repudii deberent in libello ſcribi.

ARTICULUS I. 280

Utrum inſeparabilitas uxoris ſit de lege naturæ.

S. Thom. IV. diſt. xxxiii. *quæſt.* ii. *art.* 7. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod inſeparabilitas uxoris non ſit de lege naturæ. Lex enim naturæ communis eſt apud omnes. Sed nulla lege præter legem Chriſti fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inſeparabilitas uxoris non eſt de lege naturæ.

2. Præterea. Sacramenta non ſunt de lege naturæ. Sed inſeparabilitas matrimonii ad ſacramenti bonum pertinet. Ergo non eſt de lege naturæ.

3. Præterea. Coniunctio viri, & feminæ in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem, & educationem, & inſtructionem. Sed hæc omnia aliquo certo tempore conſummantur. Ergo poſt illud tempus licet uxorem dimittere ſine aliquo præiudicio legis naturæ.

4. Præterea. Ex matrimonio principaliter quæritur bonum prolis. Sed inſeparabilitas matrimonii eſt contra bonum prolis: quia, ut dicunt Philoſophi, aliquis vir non poteſt ex aliqua femina prolem accipere, qui tamen ex alia accipere poſſet, & quæ etiam ab alio viro imprægnaretur. Ergo inſeparabilitas matrimonii magis eſt contra legem naturæ quam de lege naturæ.

Sed contra. Illud præcipue eſt de lege naturæ quod natura bene inſtituta accepit in ſui principio. Sed inſeparabilitas matrimonii eſt huiuſmodi, ut patet Matth. xix. Ergo eſt de lege naturæ.

Præterea. De lege naturæ eſt quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo contrarius eſſet Deo, ſi ſepararet *quos Deus coniunxit*. Cum ergo ex hoc habeatur inſeparabilitas matrimonii Matth. xix. videtur quod ſit de lege naturæ.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium ex intentione naturæ ordinatur ad educationem prolis, non ſolum ad aliquod tempus, ſed per totam vitam prolis. Unde de lege naturæ eſt quod parentes filiis theſaurizent, & filii parentum heredes ſint. (II. Corinth. xii.) Et ideo cum proles ſit commune bonum viri, & uxoris, oportet eorum ſocietatem perpetuo permanere indiviſam, ſecundum legis naturæ dictamen. Et ſic inſeparabilitas matrimonii eſt de lege naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ſola lex Chriſti ad perfectum humanum genus adduxit, reducens illud in ſtatum novitatis naturæ. Unde & in lege Moyſi, & in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturæ erat: hoc enim ſoli legi ſpiritus vitæ reſervatum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod inſeparabilitas competit matrimonio, ſecundum quod eſt ſignum perpetuæ coniunctionis Chriſti, & Eccleſiæ, & ſecundum quod eſt in officium naturæ ad bonum prolis ordinatum, ut dictum eſt (in corp.) Sed quia ſeparatio matrimonii magis directe repugnat ſignificationi ſacramenti quam prolis bono, cui ex conſequenti repugnat, ut dictum eſt (quæſt. lxv. art. 2. ad 5.) inſeparabilitas matrimonii magis in bono ſacramenti intelligitur quam in bono prolis; quamvis in utroque intelligi poſſit: & ſecundum quod pertinet ad bonum prolis, erit de lege naturæ, non autem ſecundum quod pertinet ad bonum ſacramenti.

Ad tertium patet ſolutio ex dictis (in corp. & in ſolut. præc.)

Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune, ratione principalis finis, qui eſt bonum prolis; quamvis etiam ratione finis ſecundarii ordinetur ad bonum perſonæ matrimonium contrahentis, prout per ſe eſt in remedium concupiſcentiæ. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere poſſit. Quamvis ergo matrimonii inſeparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine; tamen non eſt conveniens ad bonum prolis ſimpliciter. Et propter hoc ratio non ſequitur.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS II. 281

Utrum potuerit eſſe licitum per diſpenſationem uxorem dimittere.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod uxorem dimittere per diſpenſationem eſſe licitum non potuerit. Illud enim quod eſt in matrimonio contra bonum prolis, eſt contra prima præcepta legis naturæ, quæ indiſpenſabilia ſunt. Sed dimiſſio uxoris eſt huiuſmodi, ut ex dictis patet (art. præc.) Ergo &c.

2. Præterea. Concubina differt ab uxore præcipue in hoc quod non eſt inſeparabiliter iuncta. Sed habere concubinas fuit indiſpenſabile. Ergo & dimittere uxorem.

3. Præterea. Homines ita ſunt modo receptibiles diſpenſationis, ſicut fuerunt olim. Sed modo non poteſt diſpenſari cum aliquo ut uxorem dimittat. Ergo nec olim.

Sed contra. Agar cognita eſt ab Abraham uxorio affectu, ut dictum eſt (quæſt. lxv. art. 5. ad 2. & 3.) Sed ipſe eam præcepto divino eiecit, & non peccavit (Gen. xxi.) Ergo potuit per diſpenſationem fieri licitum quod homo uxorem dimitteret.

Reſpondeo dicendum, quod diſpenſatio in præceptis præcipue quæ ſunt aliquo modo legis naturæ, eſt ſicut mutatio curſus naturalis rei: qui quidem mutari dupliciter poteſt. Uno modo ex aliqua cauſa naturali, per quam alia cauſa naturalis impeditur a curſu ſuo, ſicut eſt in omnibus quæ in minori parte caſualiter accidunt in natura; ſed per hunc modum non variatur curſus rerum naturalium quæ ſunt ſemper, ſed quæ ſunt frequenter. Alio modo per cauſam penitus ſupernaturalem, ſicut in miraculis accidit: & hoc modo poteſt mutari curſus naturalis, non ſolum qui eſt ordinatus ut ſit frequenter, ſed qui eſt ordinatus etiam ut ſit ſemper; ut patet in ſtatione Solis tempore Ioſue, & reditu eius tempore Ezechiæ, & de eclipſi miraculoſa tempore paſſionis Chriſti. Sic etiam ratio diſpenſationis in præceptis legis naturæ quandoque eſt in cauſis inferioribus: & ſic diſpenſatio cadere poteſt ſupra ſecunda præcepta legis naturæ, non autem ſupra prima: quia illa ſunt quaſi ſemper exiſtentia, ut dictum eſt (quæſt. lxv. art. 1.) de pluralitate uxorum, & huiuſmodi. Aliquando autem eſt tantum in cauſis ſuperioribus: & tunc poteſt diſpenſatio eſſe divinitus etiam contra prima præcepta legis naturæ, ratione alicuius myſterii divini ſignificandi, vel oſtendendi: ſicut patet de diſpenſatione in præcepto Abrahæ facto de occiſione filii innocentis. Tales autem diſpenſationes non fiunt communiter ad omnes, ſed ad aliquas ſingulares perſonas, ſicut etiam in miraculis accidit. Si ergo inſeparabilitas matrimonii inter prima præcepta legis naturæ contineatur, ſolum hoc ſecundo modo ſub diſpenſatione cadere potuit. Si autem ſit inter ſecunda præcepta legis naturæ, etiam primo modo cadere potuit ſub diſpenſatione. Videtur autem magis inter ſecunda præcepta legis naturæ contineri. Inſeparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, (quod eſt principalis matrimonii finis) niſi quantum ad hoc quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam præparationem eorum quæ ſunt neceſſaria in vita. Huiuſmodi autem præparatio non eſt de prima intentione naturæ, ſecundum quam omnia ſunt communia. Et ideo non videtur eſſe contra primam intentionem naturæ dimiſſio uxoris, & per conſequens nec contra prima præcepta, ſed contra ſecunda legis naturæ. Unde etiam primo modo ſub diſpenſatione videtur poſſe cadere.

Ad primum ergo dicendum, quod in bono prolis, ſecundum quod eſt de prima intentione naturæ, intelligitur procreatio, & nutritio, & inſtructio, quouſque proles ad perfectam ætatem ducatur. Sed quod ei provideatur in poſterum per hereditatis, & aliorum bonorum dimiſſionem, videtur pertinere ad ſecundam legis naturæ intentionem.

Ad ſecundum dicendum, quod habere concubinam eſt contra bonum prolis, quantum ad id quod natura in eo de prima intentione intendit, ſcilicet educationem, & inſtructionem, quæ requirit diuturnam commanſionem parentum: quod non eſt in concubina, quæ ad tempus aſſumitur. Et ideo non eſt ſimile. Tamen quantum ad ſecundam intentionem, etiam habere concubinam ſub diſpenſatione cadere poteſt, ut patet Oſeæ 1.

Ad tertium dicendum, quod inſeparabilitas quamvis ſit de ſecunda intenrione matrimonii, prout eſt in officium naturæ, eſt tamen de prima intentione ipſius,

prout eſt ſacrámentum Eccleſiæ. Et ideo ex quo inſtitutum eſt ut ſit Eccleſiæ ſacramentum, manente tali inſtitutione, non poteſt ſub diſpenſatione cadere, niſi forte ſecundo modo diſpenſationis.

ARTICULUS III. 282

Utrum ſub lege Moyſis licitum fuerit uxorem dimittere.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſub lege Moyſis fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus conſentiendi eſt non prohibere, cum prohibere poſſis. Conſentire autem illicito eſt illicitum. Cum ergo Moyſes non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit, quia *lex ſancta* eſt, ut dicitur Rom. VII. 12. videtur quod repudium fuerit aliquando licitum.

2. Præterea. Prophetæ locuti ſunt Spiritu ſancto inſpirante, ut patet II. Pet. 1. Sed Malach. II. 16. dicitur: *Si odio habueris eam, dimitte*. Ergo cum illud quod Spiritus ſanctus inſpirat, non ſit illicitum, videtur quod repudium uxoris non ſemper fuerit illicitum.

3. Præterea. Chryſoſtomus dicit (alius Auctor hom. XXXII. in op. imperf. ante med.) quod ſicut Apoſtoli permiſerunt ſecundas nuptias, ita Moyſes permiſit libellum repudii. Sed ſecundæ nuptiæ non ſunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris ſub lege Moyſis.

4. Sed contra eſt quod Dominus dicit (Matth. XIX.) quod libellus repudii datus eſt a Moyſe Iudæis *propter duritiam cordis eorum*. Sed duritia cordis eorum non excuſabat eos a peccato. Ergo nec lex de libello repudii.

5. Præterea. Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. (loc. cit.) quod *Moyſes dando libellum repudii, non iuſtitiam Dei monſtravit, (a) ſed a peccato abſtulit culpam peccandi; ut quaſi ſecundum legem agentibus Iudæis peccatum non videretur eſſe peccatum*.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illi qui ſub lege uxorem dato libello repudii dimittebant, non excuſabantur a peccato, quamvis excuſarentur a pœna ſecundum legem infligenda: & propter hoc dicitur Moyſes libellum repudii permiſiſſe. Et ſic ponunt quatuor modos permiſſionis. Unum per privationem præceptionis; ut quando majus bonum non præcipitur, minus bonum permitti dicitur; ſicut Apoſtolus non præcipiendo virginitatem, matrimonium permiſit I. Corinth. VII. Secundum per privationem prohibitionis; ſicut venialia dicuntur permiſſa, quia non ſunt prohibita. Tertium per privationem cohibitionis: & ſic peccata omnia dicuntur permitti a Deo, inquantum non impedit, cum impedire poſſit. Quartum per privationem punitionis: & ſic libellus repudii in lege permiſſus fuit, non quidem propter aliquod majus bonum conſequendum, ſicut fuit diſpenſatio de pluribus uxoribus habendis, ſed propter malum cohibendum, ſcilicet uxoricidium, ad quod Iudæi promi erant propter corruptionem iraſcibilis: ſicut & permiſſum eſt eis extraneis fenerari, propter corruptionem aliquam in concupiſcibili, ne ſcilicet fratribus ſuis fenerarentur: & ſicut etiam propter corruptionem ſuſpicionis in rationali, fuit permiſſum ſacrificium zelotypiæ, ne ſola ſuſpicio apud eos iudicium corrumperet.

Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat ut peccatum oſtenderet (ut communiter Sancti dicunt) ideo aliis videtur quod ſi repudiando uxorem peccaſſent, hoc ſaltem eis per legem, aut Prophetas indicari debuiſſet: Iſa. LVIII. 1. *Annuntia populo meo ſcelera eorum*: alias viderentur nimis eſſe neglecti, ſi ea quæ neceſſaria ſunt ad ſalutem, quæ non cognoſcebant, numquam eis nuntiata fuiſſent: quod non poteſt dici, cum iuſtitia legis tempore ſuo obſervata vitam mereretur æternam. Et propter hoc dicunt, quod quamvis repudiare uxorem per ſe ſit malum, tamen ex permiſſione divina licitum fiebat: & hoc confirmant auctoritate Chryſoſtomi, qui dicit (loc. ſup. cit.) quod *a peccato abſtulit culpam legislator, quando permiſit repudium*. Et quamvis hoc probabiliter dicatur; tamen primum communius ſuſtinetur. Ideo ad utraſque rationes reſpondendum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis qui poteſt prohibere, non peccat ſi a prohibitione abſtineat, non ſperans correctionem, ſed magis malum æſtimans ex tali prohibitione occaſionem ſumere. Et ſic accidit Moyſi: unde divina auctoritate fretus, libellum repudii non prohibuit.

Ad

(a) *Ita edit. paſſim, Vetus exemplum an. 1486. omittit* ſed a peccato abſtulit culpam peccandi: & tamen ut quaſi per legem,

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod Prophetæ Spiritu ſancto inſpirati non dicebant dimittendam eſſe uxorem, quaſi Spiritus ſancti præceptum ſit, ſed quaſi permiſſum, ne mala peiora fierent.

Ad tertium dicendum, quod illa permiſſionis ſimilitudo non eſt intelligenda quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad cauſam eamdem: quia utraque permiſſio ad vitandam turpitudinem facta eſt.

Ad quartum dicendum, quod quamvis duritia cordis non excuſaret a peccato; tamen permiſſio ex duritie facta excuſabat. Quædam enim prohibentur ſanis, quæ non prohibentur infirmis corporalibus; nec tamen infirmi peccant permiſſione ſibi facta utentes.

Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum poteſt intermitti dupliciter. Uno modo propter aliquod maius bonum conſequendum: & tunc intermiſſio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honeſtatem; ſicut intermittebatur ſingularitas uxoris honeſte a Iacob propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur ad vitandum maius malum: & tunc ſi auctoritate eius qui diſpenſare poteſt, hoc fiat, reatum talis boni intermiſſio non habet, ſed honeſtatem etiam non acquirit. Et ſic indiviſibilitas matrimonii in lege Moyſi intermittebatur propter malum maius vitandum, ſcilicet uxoricidium. Et ideo Chryſoſtomus dicit, quod *a peccato abſtulit culpam*. Quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex quo peccatum dicitur; tamen reatum pœnæ non habebat neque temporalis, neque perpetuæ, inquantum divina diſpenſatione fiebat: & ſic erat ab eo culpa ablata. Et ideo etiam ipſe ibidem dicit, quod *permiſſum eſt repudium, malum quidem, tamen licitum*. Quod quidem illi qui ſunt de prima opinione, referunt ad hoc tantum quod non habebat reatum temporalis pœnæ.

ARTICULUS IV. 283

Utrum liceat uxori repudiatæ alium virum habere.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod liceret uxori repudiatæ alium virum habere. Quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis quam uxoris repudiatæ. Sed vir poterat ſine peccato aliam ducere uxorem. Ergo & uxor ſine peccato alium virum ducere poterat.

2. Præterea. Auguſtinus dicit de duabus uxoribus (implic. Lib. de bono coniug. cap. XV. & XVIII.) quod *quando mos erat, peccatum non erat*. Sed tempore legis veteris erat talis conſuetudo, quod repudiata alium virum ducebat; ut patet Deuteron. XXIV. 2. *Cum egreſſa virum alterum duxerit &c.* Ergo non peccabat alteri viro ſe iungendo.

3. Præterea. Matth. V. Dominus iuſtitiam novi Teſtamenti oſtendit ſuperabundantem eſſe reſpectu juſtitiæ veteris Teſtamenti. Hoc autem dicit (a) ad iuſtitiæ novi Teſtamenti ſuperabundantiam pertinere, quod uxor repudiata non ducit alterum virum. Ergo in veteri lege licebat.

4. Sed contra eſt quod dicitur Matth. V. 32. *Qui dimiſſam uxorem duxerit*, (b) *mœchatur*. Sed mœchia numquam fuit in veteri lege licita. Ergo uxori repudiatæ non licuit alium virum habere.

5. Præterea. Deuteron. XXIV. 3. dicitur, quod mulier repudiata, quæ alium virum duceret, *polluta erat, & abominabilis facta coram Domino*. Ergo peccabat alium virum ducendo.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum primam opinionem (poſitam art. præc.) peccabat poſt repudium uxor alterum virum ducendo: quia adhuc primum matrimonium non erat ſolutum. *Mulier* enim (c) *quanto tempore vir vivit, alligata eſt legi viri*, ut patet Rom. VII. 2. Non autem poterat ſimul plures viros habere.

Sed ſecundum ſecundam opinionem ſicut licebat ex diſpenſatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere: quia inſeparabilitas matrimonii ex cauſa divinæ diſpenſationis tollebatur; qua inſeparabilitate manente, intelligitur verbum Apoſtoli. Ut ergo ad utraſque rationes reſpondeamus;

Ad primum dicendum eſt, quod viro licebat plures uxores ſimul habere ſecundum diſpenſationem divinam: & ideo, una dimiſſa, etiam matrimonio non ſoluto, poterat aliam ducere. Sed numquam uxori licuit habere plures viros. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod in illo verbo Auguſtini mos non ponitur pro conſuetudine, ſed pro actu honeſto, ſecun-

(a) *Al.* ad iuſtitiam novi Teſtamenti ſuperabundantem. (b) *Vulgata* adulterat. (c) *Vulgata* vivente viro.

Digitized by Google

cundum quod a more aliquis dicitur morigeratus, quia eſt bonorum morum, & ſicut a more Philoſophia moralis nominatur.

Ad tertium dicendum, quod Dominus Matth. v. oſtendit, novam legem abundare per conſilia ad veterem, non ſolum quantum ad ea quæ lex vetus licita faciebat, ſed etiam quantum ad ea quæ in veteri lege illicita erant, ſed a multis licita putabantur per non rectam præceptorum expoſitionem; ſicut patet de odio inimici: & ita eſt etiam de repudio

Ad quartum dicendum, quod verbum Domini intelligitur quantum ad tempus novæ legis, in quo dicta permiſſio eſt ſublata. Et ſic etiam intelligitur illud verbum Chryſoſtomi (alius Auctoris) qui dicit (hom. XII. in op. imperf. ante med.) quod *qui ſecundum legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates: quia quoad Deum exiſtit homicida*, inquantum habet propoſitum occidendi uxorem, niſi eam dimitteret; *& quia dimittit non fornicantem*, in quo ſolo caſu lex Evangelii uxorem dimittere permittit; *& ſimiliter quia facit eam adulteram, & illum adulterum cui copulatur*.

Ad quintum dicendum, quod quædam Gloſſa (interl.) dicit: *Polluta eſt, & abominabilis*: „ ſcilicet illius indicio qui „ quaſi pollutam eam prius dimiſit: " & ſic non oportet quod ſit polluta ſimpliciter.

Vel dicitur polluta eo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebat, vel leproſum, non immunditia culpæ, ſed cuiuſdam irregularitatis legalis. Unde & ſacerdoti non licebat viduam, aut repudiatam ducere in uxorem.

ARTICULUS V. 284

Utrum liceat viro repudiatam a ſe accipere.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod licebat viro repudiatam a ſe iterum accipere. Licet enim corrigere quod male factum eſt. Sed male factum erat quod vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad ſe.

2. Præterea. Semper licuit peccanti indulgere; cum ſit morale præceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo uxorem repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo & hoc licitum erat.

3. Præterea. Deuteron. XXIV. 4. ponitur pro cauſa, quare uxor repudiata non poſſit accipi iterum, *quia polluta eſt*. Sed repudiata non polluitur, niſi alterum virum ducendo. Ergo ſaltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra eſt quod dicitur Deuteron. XXIV. 4. quod *non poterat prior maritus accipere eam &c.*

Reſpondeo dicendum, quod in lege de libello repudii duo erant permiſſa, ſcilicet dimittere uxorem, & uxorem dimiſſam alteri iungi: & duo præcepta, ſcilicet *ſcriptura libelli repudii*, & *quod iterum maritus repudians eam accipere non poſſet*. Quod quidem ſecundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in pœnam mulieris quæ alteri nupſit, & in hoc peccato polluta eſt; ſed ſecundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam poſtea nullo modo recuperare poſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir uxorem repudiatam aſſumere iterato non poſſet, ut patet ex dictis (in corp.) Et ideo divinitus ordinatum fuit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſemper licuit indulgere peccanti quantum ad rancorem cordis, ſed non quantum ad pœnam divinitus taxatam.

Ad tertium dicendum, quod in hoc duplex eſt opinio. Quidam enim dicunt, quod licuit repudiatam viro reconciliari, niſi in matrimonio alteri viro eſſet iuncta: tunc enim propter adulterium, cui ſe mulier voluntarie ſubdidit, in pœnam dabatur ei quod ad priorem virum non rediret. Sed quia lex univerſaliter prohibet, ideo dicunt alii, quod etiam antequam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat: quia pollutio non intelligitur quantum ad culpam, ſed ſecundum quod dictum eſt (art. præc. ad 3.).

ARTICULUS VI. 285

Utrum cauſa repudii fuerit odium uxoris.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod cauſa repudii fuerit odium uxoris. Nam dicitur Malach. II. 16. *Si odio habueris eam, dimitte illam*. Ergo &c.

2. Præterea. Deuteron. XXIV. 1. dicitur:

Digitized by Google

tur : *Si non invenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam fœditatem &c.* Ergo idem quod prius.

3. Sed contra. Sterilitas, & fornicatio magis contrariantur matrimonio quam odium. Ergo illa potius debuerunt eſſe cauſa repudii quam odium.

4. Præterea. Odium poteſt cauſari ex virtute eius qui odio habetur. Si ergo odium eſt ſufficiens cauſa, tunc mulier potuiſſet repudiari propter virtutem eius: quod eſt abſurdum.

5. Præterea. Deuteron. XXII. 13. *Si duxerit vir uxorem, & poſtea odio habuerit, & obiecerit ei ſtuprum ante coniugium, ſi in probatione defecerit, verberabitur, & centum ſiclis argenti condemnabitur; & non poterit eam dimittere omni tempore vitæ ſuæ.* Ergo odium non eſt ſufficiens cauſa repudii.

Reſpondeo dicendum, quod cauſa permiſſionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut Sancti communiter dicunt. Proxima autem cauſa homicidii eſt odium. Et ideo proxima cauſa repudii eſt odium. Sed odium ex aliqua cauſa cauſatur, ſicut & amor. Et ideo oportet etiam alias cauſas repudii ponere remotas, quæ erant cauſa odii. Dicit enim Auguſtinus in Gloſſa (ord. ſup. illud, *Si acceperit homo* Lib. I. de ſerm. Dom. in monte cap. XIV. a princ.) Deuteronom. XXIV. *Multæ erant in lege cauſæ dimittendi uxorem: ſolam Chriſtus fornicationem excepit: ceteras vero moleſtias iubet pro ſide, & caſtitate coniugii ſuſtineri.* Hæ autem cauſæ intelliguntur fœditates vel in corpore, puta infirmitas, vel aliqua notabilis macula; vel in anima, ſicut fornicatio, vel aliqua huiuſmodi, quæ in moribus inhoneſtatem facit. Sed quidam has cauſas magis coarctant ſatis probabiliter dicentes, quod non licebat repudiare niſi propter aliquam cauſam poſt matrimonium ſupervenientem; nec propter quamlibet talem, ſed propter illas ſolum quæ poſſunt bonum prolis impedire vel in corpore, ut ſterilitas, aut lepra, aut aliquid huiuſmodi; vel in anima, ut ſi eſſet malorum morum, quos filii ex converſatione ad ipſam imitarentur. Sed quædam Gloſſa (interl.) ſuper illud Deuteronom. XXIV. *Si non invenerit gratiam &c.* videtur magis arctare, ſcilicet ad peccatum, cum dicit, quod ibi *per fœditatem peccatum intelligitur.* Sed *peccatum* Gloſſa nominat non ſolum in moribus animæ, ſed etiam in natura corporis.

Sic ergo prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quod ſterilitas, & alia huiuſmodi ſunt cauſa odii: & ſic ſunt cauſæ remotæ repudii.

Ad quartum dicendum, quod propter virtutem non eſt aliquis odibilis, per ſe loquendo: quia bonitas eſt cauſa amoris. Et ideo ratio non tenet.

Ad quintum dicendum, quod dabatur in pœnam viri quod non poſſet in perpetuum repudiare uxorem in caſu illo, ſicut etiam in alio caſu quando puellam defloraverat.

ARTICULUS VII. 286

Utrum cauſæ repudii deberent in libello ſcribi.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod cauſæ repudii debebant in libello ſcribi. Quia per libellum repudii ſcriptum a pœna legis abſolvebatur. Sed hoc omnino videtur iniuſtum, niſi cauſis ſufficientibus repudii aſſignatis. Ergo illas oportebat ſcribere in libello.

2. Præterea. Ad nihil aliud illa ſcriptura valere videbatur, niſi ut cauſæ repudii oſtenderentur. Ergo ſi non inſcribebantur, fruſtra libellus ille tradebatur.

3. Præterea. Hoc Magiſter dicit in littera (IV. diſt. XXXIII.)

Sed contra. Cauſæ repudii aut erant ſufficientes, aut non. Si ſufficientes, præcludebatur mulieri via ad ſecundas nuptias, quæ ei ſecundum legem concedebantur. Si autem inſufficientes, oſtendebatur iniuſtum repudium: & ſic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo cauſæ repudii ibi in ſpeciali inſcribebantur.

Reſpondeo dicendum, quod cauſæ repudii in ſpeciali non ſcribebantur in libello, ſed in generali, ut oſtenderetur iuſtum repudium; ſed ſecundum Ioſephum (Lib. IV. Antiquit. cap. VI. cir. med.) ut mulier habens libellum conſcriptum de repudio, alteri nubere poſſet: alias enim ei creditum non fuiſſet. Unde in eo erat ſcriptum tale ſecuudum eum: *Promitto tibi, quod numquam tecum conveniam.* Sed ſecundum Auguſtinum (Lib. XIX. cont. Fauſt. cap. XXVI.) ideo libellus ſcribebatur, *ut mora interveniente, & conſilio Scribarum diſſuadente, vir a propoſito repudiandi deſiſteret.*

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO LXVIII.

De filiis illegitime natis,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de filiis illegitime natis: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum qui naſcuntur extra verum matrimonium, ſint illegitimi.

Secundo, utrum illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare.

Tertio, utrum poſſint legitimari.

ARTICULUS I. 287

Utrum filii qui naſcuntur extra verum matrimonium, ſint illegitimi.

S.Thom. IV. diſt. xli. *quæſt un. art.* 3. *quæſt.* 3. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod filii qui naſcuntur extra verum matrimonium, ſint legitimi. Quia ſecundum legem natus *legitimus filius* dicitur. Sed quilibet naſcitur ſecundum legem, ad minus naturæ, quæ fortiſſima eſt. Ergo quilibet filius dicitur legitimus.

2. Præterea. Communiter dicitur, quod legitimus filius eſt qui eſt de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Eccleſiæ legitimum reputatur. Sed contingit quandoque quod aliquod matrimonium legitimum reputetur in facie Eccleſiæ, quod habet impedimentum ne ſit verum matrimonium; & tamen a contrahentibus in facie Eccleſiæ ſcitur; & ſi occulte nubant, & impedimentum neſciant, legitimum videtur in facie Eccleſiæ, ex quo per Eccleſiam non prohibetur. Ergo filii extra verum matrimonium nati non ſunt illegitimi.

Sed contra. Illegitimum dicitur quod eſt contra legem. Sed illi qui naſcuntur extra matrimonium, naſcuntur contra legem. Ergo ſunt illegitimi.

Reſpondeo dicendum, quod quadruplex ſtatus eſt filiorum. Quidam enim ſunt naturales, & legitimi; ſicut illi qui naſcuntur ex vero & legitimo matrimonio. Quidam naturales, & non legitimi; ut filii qui naſcuntur de ſimplici fornicatione. Quidam legitimi, & non naturales; ſicut filii adoptivi. Quidam nec legitimi, nec naturales; ſicut ſpurii nati de adulterio, vel de ſtupro: tales enim naſcuntur & contra legem poſitivam, & contra legem naturæ expreſſe. (*a*) Et ſic concedendum eſt, quoſdam filios eſſe illegitimos.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illi qui naſcuntur ex illicito coitu, naſcantur ſecundum naturam quæ communis eſt homini, & omnibus animalibus; tamen naſcuntur contra legem naturæ quæ eſt propria hominibus: quia fornicatio, & adulterium, & huiuſmodi ſunt contra legem naturæ. Et ideo tales ſecundum nullam legem ſunt legitimi.

Ad ſecundum dicendum, quod ignorantia excuſat illicitum coitum a peccato, niſi ſit affectata. Unde illi qui conveniunt bona fide in facie Eccleſiæ, quamvis ſit impedimentum; dum tamen ignorent, non peccant; nec filii ſunt illegitimi. Si autem ſciant, quamvis Eccleſia ſuſtineat, quæ ignorat impedimentum, non excuſantur a peccato, nec filii ab illegitimitate. Si autem neſciant, & in occulto contrahant, etiam non excuſantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

ARTICULUS II. 288

Utrum filii illegitimi debeant ex hoc aliquod damnum reportare.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare. Quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut patet per ſententiam Domini, Ezechielis XVIII. Sed quod iſte naſcatur ex illicito coitu, non eſt peccatum proprium, ſed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

2. Præterea. Iuſtitia humana eſt extracta a divina. Sed Deus æqualiter largitur bona naturalia legitimis, & illegitimis filiis. Ergo & ſecundum iura humana filii illegitimi debent legitimis æquiparari.

Sed contra eſt quod dicitur Geneſ. xxv. quod Abraham dedit omnia ſua bona Iſaac, & filiis concubinarum largitus eſt munera: & tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multo magis debent illi qui ex illicito coitu naſcuntur, hoc damnum reportare quod non ſuccedant in bonis paternis.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis dicitur

(*a*) *In exemplo an.* 1486. *deeſt* Et ſic concedendum eſt &c.

Digitized by Google

citur damnum ex aliquo incurrere dupliciter. Uno modo per hoc quod ei ſubtrahitur quod ei erat debitum: & ſic filius illegitimus nullum damnum incurrit. Alio modo per hoc quod ei aliquid non eſt debitum, quod alias poterat eſſe ei debitum: & ſic filius illegitimus damnum incurrit duplex: unum, quia non admittitur ad actus legitimos, ſicut ad officia, vel dignitates, quæ requirunt aliquam honeſtatem in illis qui hæc exercent: aliud damnum incurrit, quia non ſuccedit in hereditate paterna. Sed tamen naturales filii ſuccedere poſſunt in ſexta parte tantum, ſpurii autem in nulla parte; quamvis ex iure naturali parentes eis in neceſſariis providere teneantur. Unde pertinet ad ſolicitudinem Epiſcopi ut utrumque parentum cogat ad hoc quod eis provideant.

Ad primum ergo dicendum, quod incurrere damnum hoc ſecundo modo non eſt pœna. Et ideo non dicimus, quod ſit pœna alicui quod non ſuccedit in regno aliquo, per hoc quod non eſt filius Regis. Et ſimiliter non eſt pœna quod alicui qui non eſt legitimus, non debeantur ea quæ ſunt legitimorum filiorum.

Ad ſecundum dicendum, quod coitus illegitimus non eſt contra legem, inquantum eſt actus generativæ virtutis, ſed inquantum ex prava voluntate procedit. Et ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quæ acquiruntur per naturalem originem, ſed in his quæ per voluntatem fiunt, vel poſſidentur.

ARTICULUS III. 289

Utrum filius illegitimus poſſit legitimari.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod filius illegitimus non poſſit legitimari. Quantum enim diſtat legitimus ab illegitimo, tantum e converſo illegitimus a legitimo. Sed legitimus numquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus umquam fit legitimus.

2. Præterea. Coitus illegitimus creat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus numquam fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari poteſt.

Sed contra. Quod per legem inducitur, per legem revocari poteſt. Sed illegitimitas filiorum eſt per legem poſitivam inducta. Ergo poteſt filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

Reſpondeo dicendum, quod filius illegitimus poteſt legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille tranſivit, & numquam poteſt fieri legitimus, ex quo ſemel fuit illegitimus; ſed dicitur legitimari, inquantum damna quæ illegitimus filius incurrit, ſubtrahuntur per legis auctoritatem. Et ſunt ſex modi legitimandi. Duo ſecundum canones (c. *Conqueſtus*, & c. *Tanta*, qui filii ſint legit.) ſcilicet cum quis ducit in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, ſi non fuit adulterium, & per ſpecialem indulgentiam, & diſpenſationem domini Papæ. Quatuor autem alii modi ſunt ſecundum leges. Primus eſt, ſi pater filium naturalem Curiæ Imperatoris offerat: ex hoc enim ipſo legitimatur propter Curiæ honeſtatem. Secundus, ſi pater in teſtamento nominet eum legitimum heredem, & filius poſtmodum teſtamentum Imperatori offerat. Tertius eſt, ſi filius nullus ſit legitimus, & ipſemet filius ſe Principi offerat. Quartus eſt, ſi pater in publico inſtrumento, vel cum trium teſtium ſubſcriptione eum legitimum nominet, nec adiiciat naturalem.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui poteſt ſine iniuſtitia gratia fieri; ſed non poteſt aliquis damnificari niſi pro culpa. Et ideo magis poteſt illegitimus fieri legitimus quam e converſo. Etſi enim legitimus aliquando hereditate privatur pro culpa; non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad ſecundum dicendum, quod coitus illegitimus habet defectum intra ſe inſeparabilem, quo legi opponitur: & ideo non poteſt fieri legitimus. Nec eſt ſimile de filio illegitimo, qui non habet huiuſmodi defectum.

QUAESTIO LXIX.

De his quæ ſpectant ad reſurrectionem, & primo de loco animarum poſt mortem,

in ſeptem articulos diviſa.

POST hæc agendum eſt de his quæ ſpectant ad ſtatum reſurrectionis. Poſtquam enim dictum eſt de ſacramentis, quibus homo liberatur a morte culpæ, conſequenter dicendum eſt de reſurrectione, per quam homo liberatur a morte pœnæ.

Circa tractatum autem reſurrectionis tria

tria conſideranda ſunt, ſcilicet præcedentia reſurrectionem, concomitantia, & ſequentia. Et ideo primo dicendum eſt de his quæ pro parte, quamvis non ex toto, reſurrectionem præcedunt. Secundo de ipſa reſurrectione, & circumſtantibus eam. Tertio de his quæ eam ſequuntur. Præcedentium autem reſurrectionem prima conſideratio eſt de receptaculis animarum poſt mortem eis aſſignatis. Secunda de qualitate, & pœna animarum ſeparatarum, eis ab igne inflicta. Tertia de ſuffragiis, quibus animæ defunctorum a vivis adiuvantur. Quarta de orationibus Sanctorum in patria exiſtentium. Quinta de ſignis iudicium generale præcedentibus. Sexta de igne ultimæ conflagrationis mundi, qui faciem Iudicis præcedet.

Circa primum quæruntur ſeptem.

Primo, utrum animabus poſt mortem receptacula aſſignentur.

Secundo, utrum ſtatim poſt mortem ad ipſa animæ deducantur.

Tertio, utrum de ipſis locis egredi valeant.

Quarto, utrum limbus inferni ſit idem quod ſinus Abrahæ.

Quinto, utrum limbus ſit idem quod infernus damnatorum.

Sexto, utrum limbus patrum ſit idem quod limbus puerorum.

Septimo, utrum tot receptacula debeant diſtingui.

ARTICULUS I. 290

Utrum aſſignentur receptacula animabus poſt mortem.

S. Thom. IV. diſ. xlv. quæſt. 1. art. 1. & ſeq.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod animabus poſt mortem receptacula non aſſignentur. Sicut enim dicit Boetius in Lib. de hebdomadibus (cir. princ.) *communis animi conceptio eſt apud ſapientes, incorporalia in loco non eſſe*: cui concordat quod Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. xxxii. cir. princ.) *Cito quidem reſponderi poteſt, ad corporalia loca animam non ferri niſi cum aliquo corpore,* (a) *vel non localiter ferri*. Sed anima ſeparata a corpore non habet aliquod corpus, ſicut ibidem Auguſtinus dicit. Ergo ridiculum eſt animabus ſeparatis aliqua receptacula aſſignare.

2. Præterea. Omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quam cum alio. Sed animæ ſeparatæ, ſicut etiam quælibet aliæ ſpirituales ſubſtantiæ, indifferenter ſe habent ad omnia loca: non enim poteſt dici, quod cum aliquibus corporibus conveniant, & ab aliis differant; cum ab omnibus conditionibus corporalibus penitus ſint remotæ. Ergo eis receptacula determinata non ſunt aſſignanda.

3. Præterea. Animabus ſeparatis non aſſignatur aliquid poſt mortem, niſi quod cedat in pœnam, vel in præmium. Sed corporalis locus non poteſt eis cedere in pœnam, vel in præmium, cum a corporibus nihil recipiant. Ergo non ſunt eis aſſignanda certa receptacula.

Sed contra. Cælum empyreum eſt locus corporalis; & tamen ipſum factum mox ſanctis Angelis eſt repletum, (*b*) ut Strabus dicit (hab. in Gloſſa ord. in princ. Geneſis.) Cum ergo Angeli ſint incorporei, ſicut & animæ ſeparatæ, videtur etiam quod animabus ſeparatis ſint certa receptacula aſſignanda.

Præterea. Hoc patet per id quod Gregorius narrat in IV. Dialog. (cap. xxv. xxix. xxx. & xl.) ſcilicet animas poſt mortem ad diverſa loca corporalia eſſe deductas; ut patet de Paſchaſio, quem Germanus Capuanus Epiſcopus in balneis invenit: & de anima Theodorici Regis, quam dicit ad gehennam eſſe deductam. Ergo animæ poſt mortem habent certa receptacula.

Reſpondeo dicendum, quod quamvis ſubſtantiæ ſpirituales ſecundum eſſe ſuum a corpore non dependeant; corporalia tamen a Deo mediantibus ſpiritualibus gubernantur; ut dicit Auguſtinus in III. de Trinit. (cap. iv. & v.) & Gregorius in IV. Dialog. (cap. v. ad fi.) Et ideo eſt quædam convenientia ſpiritualium ſubſtantiarum ad corporales ſubſtantias per congruentiam quamdam, ut ſcilicet dignioribus ſubſtantiis digniora corpora adaptentur. Unde etiam Philoſophi ſecundum ordinem mobilium poſuerunt ordinem ſubſtantiarum ſeparatarum. Quamvis autem animabus poſt mortem non aſſignentur aliqua corpora, quorum ſint formæ, vel determinati motores; determinantur tamen eis quædam corporalia loca per congruentiam quamdam ſecun-

(a) *Ita paſſim. Al. deeſt* vel non localiter ferri.

(b) *Ita melioris notæ editi cum mſſ. Al.* ut Beda dicit.

ſecundum gradum dignitatis eorum, in quibus ſint quaſi in loco, eo modo quo incorporalia eſſe poſſunt in loco, ſecundum quod magis, vel minus accedunt ad primam ſubſtantiam, cui locus ſuperior per congruentiam deputatur, ſcilicet Deum, cuius ſedem cælum Scriptura eſſe denuntiat (Pſal. CII. & Iſaias LXVI.) Et ideo animas quæ ſunt in participatione perfecta Deitatis, in cælo eſſe ponimus; animas vero quæ a participatione huiuſmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non ſunt in loco modo aliquo nobis noto, & conſueto, ſecundum quod dicimus corpora proprie in loco eſſe; ſunt tamen in loco modo ſubſtantiis ſpiritualibus convenienti, qui nobis plene manifeſtus eſſe non poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt convenientia, vel ſimilitudo. Una quæ eſt per participationem eiuſdem qualitatis; ſicut calida adinvicem conveniunt: & talis convenientia incorporalium ad loca corporalia eſſe non poteſt. Alia per quamdam proportionalitatem, ſecundum quam in Scripturis metaphorice corporalia ad ſpiritualia transferuntur; quo modo in Scripturis Deus dicitur eſſe Sol, quia eſt principium vitæ ſpiritualis, ſicut Sol vitæ corporalis: & ſecundum hanc convenientiam quædam animæ cum quibuſdam locis magis conveniunt; ſicut animæ ſpiritualiter illuminatæ cum corporibus luminoſis, animæ vero obtenebratæ per culpam cum locis tenebroſis.

Ad tertium dicendum, quod anima ſeparata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quæ conſervantur a ſuis locis, ſed ipſæ animæ ex hoc quod cognoſcunt ſe talibus locis deputari, ſibi gaudium ingerunt, vel mœrorem: & ſic locus cedit eis in pœnam, vel præmium.

ARTICULUS II. 291

Utrum ſtatim poſt mortem animæ deducantur ad cælum, vel ad infernum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſtatim poſt mortem animæ deducantur ad cælum, vel ad infernum. Quia ſuper illud Pſalmi XXXVI. *Adhuc puſillum, & non erit peccator*, dicit Gloſſa (ord. Aug.) quod „ Sancti liberantur (a) in fine vitæ; poſt hanc tamen vitam nondum erunt ubi erunt ſancti, quibus dicetur: Venite benedicti Patris mei. " Sed illi ſancti erunt in cælo. Ergo ſancti poſt hanc vitam non ſtatim aſcendunt ad cælum.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Enchir. (cap. CIX.) quod *tempus inter hominis mortem, & ultimam reſurrectionem interpoſitum animas abditis receptaculis continet, ſicut unaquæque digna eſt requie, vel ærumna*. Sed hæc abdita receptacula non poſſunt intelligi cælum, & infernus, quia in illis etiam poſt reſurrectionem ultimam animæ cum corporibus erunt: unde pro nihilo diſtingueret tempus ante reſurrectionem, & poſt reſurrectionem. Ergo non erunt nec in inferno, nec in paradiſo uſque ad diem iudicii.

3. Præterea. Maior eſt gloria animæ quam corporum. Sed ſimul omnibus redditur gloria corporum, ut ſit maior lætitia ſingulorum ex communi gaudio, ut patet per hoc quod ſuper illud ad Hebræos XI. *Deo pro nobis aliquid melius providente &c.* dicit Gloſſa (interlin. Petri Lomb.) „ ut in communi gaudio omnium maius fiat gaudium ſingulorum. " Ergo multo fortius gloria animarum debet differri uſque ad finem, ut ſimul omnibus reddatur.

4. Præterea. Pœna, & præmium, quæ per ſententiam iudicis redduntur, iudicium præcedere non debent. Sed ignis inferni, & gaudium paradiſi dabuntur omnibus per ſententiam iudicantis Chriſti, ſcilicet in ultimo iudicio, ut patet Matth. XXV. Ergo ante diem iudicii nullus aſcendit in cælum, vel deſcendit ad inferos.

Sed contra eſt quod dicitur II. Corinth. V. 1. (b) *Si terrena noſtra habitatio diſſolvatur, domum habemus non manu factam, ſed conſervatam in cælis*. Ergo diſſoluta carne, anima habet manſionem, quæ ei in cælis fuerat conſervata.

Præterea. Philipp. I. 23. dicit Apoſtolus: (c) *Cupio diſſolvi, & eſſe cum Chriſto*: ex quo ſic arguit Gregorius in IV. Dialog. (cap. XXV. cir. med.) *Qui ergo Chriſtum in cælo eſſe non dubitat, nec Pauli animam in cælo eſſe negat*. Sed non eſt negandum, Chriſtum eſſe in cælo, cum

(a) *Al.* in fine mundi. (b) *Vulgata*: Scimus enim, quod ſi terreſtris domus noſtra huius habitationis diſſolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cælis. (c) *Ibid.* Deſiderium habens diſſolvi.

Digitized by Google

cum ſit articulus fidei. Ergo nec eſt dubitandum, animas ſanctorum ad cælos ferri. Quod etiam aliquæ animæ ad infernum deſcendant ſtatim poſt mortem, patet Lucæ XVI. 22. *Mortuus eſt autem dives, & ſepultus eſt in inferno.*

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in corporibus eſt gravitas, vel levitas, qua feruntur ad ſuum locum, qui eſt finis motus ipſorum; ita etiam eſt in animabus meritum, vel demeritum, quibus perveniunt animæ ad præmium, vel ad pœnam, quæ ſunt fines actionum ipſarum. Unde ſicut corpus per gravitatem, vel levitatem ſtatim fertur in locum ſuum, niſi prohibeatur; ita animæ, ſoluto vinculo carnis, per quod in ſtatu viæ detinebantur, ſtatim præmium conſequuntur, vel pœnam, niſi aliquid impediat; ſicut interdum impedit conſecutionem præmii veniale peccatum, quod prius purgari oportet; ex quo ſequitur quod præmium differatur. Et quia locus deputatur animabus ſecundum congruentiam præmii, vel pœnæ, ſtatim ut anima abſolvitur a corpore, vel in infernum immergitur, vel ad cælos evolat; niſi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturæ canonicæ manifeſte atteſtantur, & documenta ſanctorum Patrum. Unde contrarium pro hæreſi eſt habendum, ut patet IV. Dial. (Gregorii cap. XXV. & XXVIII.) & in Libro de eccleſiaſticis dogmatibus (cap. LXXXVIII.) *(a)*

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa ſeipſam exponit: quod enim dicit, *Nondum erunt ubi erunt ſancti &c.* ſtatim exponit ſubdens: *ideſt non babebunt geminam ſtolam, quam habebunt ſancti in reſurrectione.*

Ad ſecundum dicendum, quod inter illa abdita receptacula de quibus Auguſtinus loquitur, etiam ſunt computanda infernus, & paradiſus, in quibus animæ aliquæ ante reſurrectionem continentur. Sed ideo diſtinguitur tempus ante reſurrectionem, & poſt, quia ante reſurrectionem ſunt ibi ſine corpore, poſt autem erunt cum corpore; & quia in aliquibus receptaculis nunc ſunt animæ, in quibus poſt reſurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum, quod homines ſecundum corpora habent quamdam continuationem ad invicem: quia ſecundum ea eſt verum quod dicitur Actuum XVII. 26. quod *Deus ex uno fecit omne genus hominum*. Sed animas ſigillatim finxit: unde non eſt tanta congruentia ut omnes homines ſimul glorificentur in anima, quanta ut ſimul glorificentur in corpore.

Et præterea gloria corporis non eſt ita eſſentialis, ſicut gloria animæ: unde majus detrimentum eſſet Sanctis, ſi gloria animæ differretur, *(b)* quam de hoc quod gloria corporis differatur: nec poſſet hoc detrimentum gloriæ recompenſari propter ampliationem gaudii ſingulorum de gaudio communi.

Ad quartum dicendum, quod eamdem objectionem Gregorius in IV. Dialog. (cap. XXV. in med.) proponit, & ſolvit. *Si igitur*, inquit, *nunc in cælo ſunt animæ iuſtorum, quid eſt quod in die iudicii pro iuſtitiæ ſuæ retributione recipient?* & reſpondet: *Hoc eis nimirum creſcit in iudicio, quod nunc animarum ſola, poſtmodum vero etiam corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipſa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro Domino, cruciatuſque pertulerunt.* Et eodem modo dicendum eſt de damnatis.

ARTICULUS III. 292

Utrum animæ exiſtentes in paradiſo, vel in inferno egredi valeant.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod animæ in paradiſo, vel in inferno exiſtentes, egredi non valeant. Auguſtinus enim dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. XIII. a princ.) *Si rebus viventium intereſſent animæ mortuorum, ut de aliis taceam, meipſum pia mater nulla nocte deſereret, quæ terra, marique ſecuta eſt, ut mecum viveret:* & ex hoc concludit quod animæ defunctorum rebus viventium non interſint. Sed intereſſe poſſent, ſi de ſuis receptaculis exirent. Ergo de ſuis receptaculis non exeunt.

2. Præterea. In Pſalmo XXVI. 4. dicitur: *Ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ:* & Iob VII. 9. *Qui deſcenderit ad inferos, non aſcendet.* Ergo tam boni, quam mali a ſuis receptaculis non exeunt.

3. Præterea. Receptacula, ut dictum eſt (art. præc.) animabus poſt mortem dantur in præmium, vel in pœnam. Sed

poſt

(a) Hic multas Gregorii & Auguſtini auctoritates effudit Nicolaius, quas referre non intereſt. (b) *Ita paſſim, Al.* quam ſi quod gloria &c.

Digitized by Google

poſt mortem neque præmia ſanctorum minuuntur, neque pœnæ damnatorum. Ergo non exeunt de ſuis receptaculis.

1. Sed contra eſt quod dicit Hieronymus contra Vigilantium, ſic eum alloquens: *Ais enim, vel in ſinu Abrabæ, vel in loco refrigerii, vel ſubter aram Dei animas Apoſtolorum, & Martyrum conſediſſe, nec poſſe ſuis tumulis, cum voluerint, adeſſe præſentes. Et ita tu Deo leges pones? tu Apoſtolis vincula inicies? ut uſque ad diem iudicii teneantur cuſtodia, nec ſint cum Domino ſuo, de quibus ſcriptum eſt: Sequuntur agnum, quocumque ierit. Et ſi agnus ubique eſt, ergo & hi qui cum eo ſunt, ubique eſſe credendi ſunt*. Ridiculum ergo eſt dicere, quod animæ mortuorum a ſuis receptaculis non recedant.

2. Præterea. Hieronymus ibidem arguit ſic: *Cum diabolus, & dæmones ubique vagentur orbe toto, & celeritate nimia ubique præſentes ſint; quare Martyres poſt effuſionem ſanguinis ſui arca operientur incluſi, & inde exire non poterunt?* Ex quo poteſt concludi non ſolum de bonis, ſed etiam de malis, quod ſua receptacula quandoque exeant; cum non habeant maiorem damnationem quam dæmones, qui ubique diſcurrunt.

3. Præterea. Hoc idem probari poteſt per Gregorium in IV. Dialog. (cap. XXXVI. & xl.) ubi narrat de multis mortuis, quod vivis apparuerint.

Reſpondeo dicendum, quod aliquem exire de inferno, vel de paradiſo, poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ita quod ſimpliciter inde exeat, ut iam locus eius non ſit paradiſus, vel infernus: & ſic nullus inferno, vel paradiſo finaliter deputatus inde exire poteſt, ut infra dicetur (quæſt. lxxi. art. 5. ad 5.) Alio modo poteſt intelligi, ut exeant inde ad tempus: & in hoc diſtinguendum eſt, quid eis conveniat ſecundum legem naturæ, & quid eis conveniat ſecundum ordinem divinæ providentiæ: quia, ut dicit Auguſtinus in Libro de cura pro mortuis agenda (cap. XVI. inter princ. & med.) *alii ſunt humanarum limites rerum, alia ſunt divinarum ſigna virtutum; alia ſunt quæ naturaliter, alia quæ mirabiliter fiunt*. Secundum ergo naturalem curſum animæ ſeparatæ propriis receptaculis deputatæ, a converſatione viventium penitus ſegregantur. Non enim ſecundum curſum naturæ homines in mortali carne viventes ſubſtantiis ſeparatis immediate coniunguntur; cum omnis eorum cognitio a ſenſu oriatur: nec propter aliud a ſuis receptaculis eis exire conveniret, niſi ut rebus viventium intereſſent. Sed ſecundum diſpoſitionem divinæ providentiæ aliquando animæ ſeparatæ a ſuis receptaculis egreſſæ conſpectibus hominum præſentantur, ſicut Auguſtinus in Libro prædicto (ib.) narrat de Felice Martyre, qui civibus Nolanis viſibiliter apparuit, cum a Barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi poteſt, quod aliquando damnatis contingat quod ad eruditionem hominum, & terrorem, permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad ſuffragia expetenda, quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa, quæ in IV. Dialog. (Gregorii cap. XXXVI. xl. & lv.) narrantur, patet. Sed hoc intereſt inter ſanctos, & damnatos, quod ſancti cum voluerint, apparere poſſunt viventibus, non autem damnati. Sicut enim ſancti viventes in carne per dona gratiæ gratis datæ accipiunt ut ſanitates, & ſigna perficiant, quæ nonniſi divina virtute mirabiliter fiunt; quæ quidem ſigna ab aliis hoc dono carentibus perfici non poſſunt: ita etiam non eſt inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua potentia animabus ſanctorum detur, per quam poſſint mirabiliter apparere viventibus, cum volunt: quod alii non poſſunt, niſi interdum permiſſi.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus, ut per conſequentia patet, loquitur ſecundum communem curſum naturæ.

Nec tamen ſequitur quod etiamſi mortui poſſint, ut volunt, viventibus apparere, toties appareant, quoties apparent in carne viventes: quia ſeparati a carne vel omnino conformantur divinæ voluntati, ita quod non liceat eis niſi quod ſecundum divinam diſpoſitionem congruere intuentur; vel ita ſunt pœnis oppreſſi, ut de ſua miſeria magis doleant quam curent aliis apparere.

Ad ſecundum dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur quantum ad hoc quod nullus de paradiſo, vel inferno egreditur ſimpliciter, & non quod aliquis egrediatur ad tempus.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (art. 1. hu. quæſt. ad 3.) ſecundum hoc locus animæ cedit in pœnam, vel præmium, quod anima afficitur ex hoc quod tali loco deputatur, vel gaudendo, vel dolendo. Hoc autem gaudium, ſive hic dolor de hoc quod ta-

libus locis deputatur, manet in anima, etiam quando extra loca prædicta fuerit; ſicut Pontifici, cui datur pro honore ut in cathedra ſedeat in Eccleſia, non minuitur gloria eius, quando a cathedra recedit: quia etſi actu ibi non ſedeat, locus tamen ille ſibi deputatus eſt.

Ad ea etiam quæ contra obiiciuntur, reſpondere oportet.

Ad quorum primum dicendum, quod Hieronymus loquitur de Apoſtolis, & Martyribus, ſecundum hoc quod eis accreſcit ex poteſtate gloriæ, & non ſecundum hoc quod eis congruit ex debito naturæ. Quod autem dicit eos ubique eſſe, non eſt intelligendum quaſi ſimul ſint in pluribus locis, aut ubique, ſed quia eſſe poſſunt ubi volunt.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt ſimile de dæmonibus, & Angelis, & animabus ſanctorum, & damnatorum. Angeli enim boni, vel mali hoc officium ſortiuntur, ut hominibus præſint vel ad cuſtodiam, vel ad exercitium: quod de animabus hominum non poteſt dici. Sed tamen ſecundum poteſtatem gloriæ animabus ſanctorum hoc congruit quod poſſint eſſe ubi voluerint. Et hoc eſt quod Hieronymus intendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquando animæ ſanctorum, vel damnatorum præſentialiter adſint ubi apparent; non tamen credendum eſt, hoc ſemper accidere. Aliquando enim huiuſmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo, vel in vigilando, operatione bonorum, vel malorum ſpirituum, ad inſtructionem, vel deceptionem viventium; ſicut etiam vivi homines aliquando aliis apparent, & eis multa dicunt in ſomnis, cum tamen conſtet eos non eſſe præſentes, ſicut Auguſtinus per multa exempla probat in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. XI. & XII.)

ARTICULUS IV. 293

Utrum limbus inferni ſit idem quod ſinus Abrahæ.

S. Thom. IV. diſt. XLV. *quæſt.* I. *art.* 2. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod limbus inferni non ſit idem quod ſinus Abrahæ. Sicut enim dicit Auguſtinus XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. XXXIII. ſub fi.) *nondum inveni, inferos alicubi in bono poſuiſſe Scripturam.* Sed ſinus Abrahæ in bono accipitur, ut ibidem ſubiungit Auguſtinus ſic dicens: *Non in bono accipiendum ſinum Abrahæ, & illam requiem, quo ab Angelis pius pauper allatus eſt, neſcio utrum quiſquam poſſit audire.* Ergo ſinus Abrahæ non eſt idem quod limbus inferni.

2. Præterea. In inferno exiſtentes non vident Deum. Sed in ſinu Abrahæ videtur Deus, ut patet per Auguſtinum Lib. IX. Confeſs. (cap. III. a med.) qui loquens de Nebridio dicit: *Quicquid illud eſt quod ſinus Abrahæ vocatur, ibi Nebridius meus vivit.* (a) Et infra: *Iam non ponit aurem ad os meum, ſed ſpirituale os ad fontem tuum, & bibit, quantum poteſt, ſapientiam pro aviditate ſua, ſine fine felix.* Ergo ſinus Abrahæ non eſt idem quod limbus inferni.

3. Præterea. Eccleſia non orat pro aliquo ut ad infernum deducatur. Orat autem ut Angeli animam defuncti in ſinum Abrahæ deferant. Ergo videtur quod ſinus Abrahæ non ſit idem quod limbus.

Sed contra. Sinus Abrahæ dicitur, ubi mendicus Lazarus ductus eſt. Sed ipſe ductus eſt ad infernum: quia, ut Gloſſa (ord. Greg. Lib. XX. Moral. cap. XXV.) Iob XXX. ſuper illud, *Ubi conſtituta eſt domus omni viventi*, dicit, „ infernus „ domus erat omnium viventium ante „ Chriſti adventum. “ Ergo ſinus Abrahæ eſt idem quod limbus.

Præterea. Geneſ. XLII. 38. dicit Iacob filiis ſuis: *Deducetis canos meos cum dolore ad inferos.* Ergo Iacob ſciebat ſe in morte ſua ad inferos transferendum. Ergo & eadem ratione Abraham ad inferos translatus fuit poſt mortem: & ita ſinus Abrahæ videtur eſſe aliqua pars inferni.

Reſpondeo dicendum, quod animæ hominum poſt mortem ad quietem pervenire non poſſunt niſi merito fidei: quia *accedentem ad Deum oportet credere:* Hebr. XI. 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus ſe a cœtu infidelium ſegregavit, & ſpeciale ſignum fidei accepit. Et ideo requies illa quæ hominibus poſt mortem datur, ſinus Abrahæ dicitur, ut patet per Auguſtinum XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. XXXIV. ante med.) Sed animæ ſanctorum poſt mortem non omni tempore eamdem quietem habuerunt: quia poſt Chriſti adventum habent plenam

(a) *Ita paſſim. Al.* & ita iam non ponit &c.

Digitized by Google

nam quietem, divina viſione perfruentes; ſed ante Chriſti adventum habebant quidem quietem per immunitatem pœnæ, ſed non habebant quietem deſiderii per conſecutionem finis. Et ideo ſtatus ſanctorum ante Chriſti adventum poteſt conſiderari & ſecundum id quod habebat de requie; & ſic dicitur ſinus Abrahæ: poteſt etiam conſiderari quantum ad id quod eis deerat de requie; & ſic dicitur limbus inferni. Limbus ergo inferni, & ſinus Abrahæ fuerunt ante Chriſti adventum unum per accidens, & non per ſe. Et ideo nihil prohibet poſt Chriſti adventum eſſe ſinum Abrahæ, & eſſe omnino diverſum a limbo: quia ea quæ ſunt unum per accidens, ſeparari contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habebat de bono ſtatus ſanctorum patrum, ſinus Abrahæ dicebatur; ſed quantum ad id quod habebat de defectu, dicebatur infernus in bonus: & ſic nec ſinus Abrahæ in malum accipitur, nec infernus in bonum; quamvis quodammodo ſint unum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut requies ſanctorum patrum ante Chriſti adventum dicebatur ſinus Abrahæ, ita & poſt Chriſti adventum; ſed diverſimode. Quia enim ante Chriſti adventum ſanctorum requies habebat defectum requiei adiunctum, dicebatur idem infernus, & ſinus Abrahæ: unde ibi non videbatur Deus. Sed quia poſt Chriſti adventum ſanctorum requies eſt completa, cum Deum videant, talis requies dicitur ſinus Abrahæ, & nullo modo infernus: & ad hunc ſinum Abrahæ Eccleſia orat fideles perduci.

Unde patet reſponſio ad tertium. Et ſic etiam intelligenda eſt quædam Gloſſa (ord. Bedæ) Lucæ XVI. ſuper illud, *Factum eſt ut moreretur mendicus &c.* quæ ſic dicit: „ Sinus Abrahæ eſt requies „ beatorum pauperum, quorum eſt re- „ gnum cælorum. “

ARTICULUS V. 294

Utrum limbus idem ſit quod infernus damnatorum.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod limbus inferni ſit idem quod infernus damnatorum. Chriſtus enim dicitur infernum momordiſſe, non abſorbuiſſe, quia aliquos inde extraxit, non autem omnes. Non autem diceretur momordiſſe infernum, ſi illi quos liberavit, non fuiſſent pars multitudinis in inferno contentæ. Ergo cum illi quos liberavit, in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo, & inferno. Ergo limbus vel eſt idem quod infernus, vel pars inferni.

2. Præterea. Chriſtus dicitur in Symbolo deſcendiſſe ad infernum. Sed non deſcendit niſi ad limbum patrum. Ergo limbus patrum eſt idem quod infernus.

3. Præterea. Iob XVII. 16. dicitur: *In profundiſſimum infernum deſcendent omnia mea*. Sed Iob, cum eſſet ſanctus, & iuſtus, ad limbum deſcendit. Ergo limbus eſt idem quod profundiſſimus infernus.

Sed contra. *In inferno nulla eſt redemptio*. (Eccleſia in officio defunct.) Sed a limbo ſancti fuerunt redempti. Ergo limbus non eſt idem quod infernus.

Præterea. Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſim ad lit. (cap. XXXIII in fi.) *Quomodo illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos eſſe credam s, non video*. Sed anima Lazari ad limbum deſcendit. Ergo limbus non eſt idem quod infernus.

Reſpondeo dicendum, quod receptacula animarum poſt mortem dupliciter diſtingui poſſunt, aut ſecundum ſitum, aut ſecundum locorum qualitatem, prout ſcilicet in aliquibus locis pœnas, vel præmia recipiunt animæ. Si ergo conſiderentur limbus patrum, & infernus ſecundum locorum qualitatem prædictam, ſic non eſt dubium quod diſtinguuntur: tum quia in inferno eſt pœna ſenſibilis, quæ non erat in limbo patrum: tum etiam quia in inferno eſt pœna æterna; ſed in limbo patrum detinebantur ſancti temporaliter tantum. Sed ſi conſiderentur quantum ad ſitum loci, ſic probabile eſt quod idem locus, vel quaſi continuus ſit infernus, & limbus; ita tamen quod quædam ſuperior pars inferni, limbus patrum dicatur. Exiſtentes enim in inferno ſecundum diverſitatem culpæ diverſam ſortiuntur & pœnam. Et ideo ſecundum quod gravioribus peccatis irretiuntur damnati, ſecundum hoc obſcuriorem locum, & profundiorem obtinent in inferno. Unde & ſancti patres, in quibus minimum erat de ratione culpæ, ſupremum, & minus tenebroſum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum hoc quod infernus, & limbus ſunt idem quantum ad ſitum, dicitur

Chriſtus infernum momordiſſe, & ad infernum deſcendiſſe, quando patres a limbo eripuit ſuo deſcenſu.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod Iob non deſcendit in infernum damnatorum, ſed in limbum patrum; qui quidem dicitur profundiſſimus locus, non quidem reſpectu locorum pœnalium, ſed in comparatione ad alia loca, ſecundum quod ſub eodem includitur omnis locus pœnarum.

Vel dicendum, ſicut Auguſtinus ſolvit XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. XXXIII. ad fi.) de Iacob ſic dicens: *Illud quod Iacob dicit ad filios ſuos, Deducetis ſenectutem meam cum triſtitia ad inferos, videtur hoc magis timuiſſe ne nimia triſtitia ſic perturbaretur ut ad requiem bonorum non iret, ſed ad inferos peccatorum*. Et ſimiliter poteſt exponi verbum Iob eadem ratione, ut ſit potius verbum timentis quam aſſerentis.

ARTICULUS VI. 295

Utrum limbus puerorum ſit idem quod limbus patrum.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod limbus puerorum ſit idem quod limbus patrum. Pœna enim debet reſpondere culpæ. Sed pro eadem culpa detinebantur in limbo patres, & pueri, ſcilicet pro culpa originali. Ergo idem debet eſſe utrorumque locus pœnæ.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Enchirid. (cap. XCIII.) *Mitiſſima eſt pœna puerorum qui cum ſolo originali decedunt*. Sed nulla eſt pœna mitior ei quam ſancti patres habebant. Ergo eſt idem locus pœnæ utrorumque.

Sed contra. Sicut actuali peccato debetur pœna temporalis in purgatorio, & æterna in inferno; ita & originali peccato debebatur pœna temporalis in limbo patrum, & æterna in limbo puerorum. Si ergo infernus, & purgatorium non ſunt idem, videtur quod nec limbus puerorum, & limbus patrum ſint idem.

Reſpondeo dicendum, quod limbus patrum, & limbus puerorum abſque dubio differunt ſecundum qualitatem præmii, vel pœnæ. Pueris enim non adeſt ſpes beatæ vitæ, quæ patribus in limbo aderat; in quibus etiam lumen fidei, & gratiæ reſulgebat. Sed quantum ad ſitum, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuiſſe; niſi quod limbus patrum erat in ſuperiori loco quam limbus puerorum, ſicut de limbo, & inferno dictum eſt (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo ſe habebant patres, & pueri. In patribus enim originalis culpa expiata erat ſecundum quod erat infectiva perſonæ; remanebat tamen impedimentum ex parte naturæ, pro qua nondum erat ſatisfactum plenarie. Sed in pueris eſt impedimentum & ex parte perſonæ, & ex parte naturæ. Et ideo pueris, & patribus diverſa receptacula aſſignantur.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus loquitur de pœnis quæ debentur alicui ratione perſonæ ſuæ: inter quas mitiſſimam pœnam habent qui ſolo originali peccato gravantur; ſed adhuc eſt mitior pœna eorum, quos non impedit a perceptione gloriæ defectus perſonæ, ſed ſolum defectus naturæ, ut ipſa dilatio gloriæ quædam pœna dicatur.

ARTICULUS VII. 296

Utrum debeant tot receptacula diſtingui.

S. Thom. IV. diſt. XLV. *quæſt.* 1. *art.* 3.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod non debeant tot receptacula diſtingui. Sicut enim receptacula debentur animabus pro peccato poſt mortem, ita etiam pro merito. Sed ratione meriti non debetur niſi unum receptaculum, ſcilicet paradiſus. Ergo nec ratione peccatorum debetur niſi unum receptaculum, nempe infernus.

2. Præterea. Receptacula aſſignantur animabus poſt mortem ratione meritorum, vel demeritorum. Sed unus eſt locus in quo merentur, vel demerentur. Ergo unum tantum receptaculum debet eis aſſignari poſt mortem.

3. Præterea. Loca pœnarum debent reſpondere ipſis culpis. Sed non ſunt niſi tria genera culparum, ſcilicet originalis, venialis, & mortalis. Ergo non debent eſſe niſi tria receptacula pœnalia.

4. Sed contra. Videtur quod debent eſſe multo plura quam aſſignentur. Aer enim ille caliginoſus eſt dæmonum carcer, ut patet II. Petri II. nec tamen computatur inter quinque receptacula, quæ

Digitized by Google

quæ a quibuſdam aſſignantur. Ergo ſunt plura receptacula quam quinque.

5. Præterea. Alius eſt paradiſus terreſtris, & alius paradiſus cæleſtis. Sed quidam poſt ſtatum vitæ huius ad paradiſum terreſtrem ſunt tranſlati; ſicut de Enoch, & de Helia dicitur. Cum ergo paradiſus terreſtris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod ſint plura quam quinque.

6. Præterea. Cuilibet ſtatui peccantium debet aliquis locus pœnalis reſpondere. Sed ſi ponatur aliquis in originali peccato decedere cum ſolo veniali, nullum receptaculorum aſſignatorum ei competet: conſtat enim quod in paradiſo non eſſet, cum gratia careret; & eadem ratione nec in limbo patrum; ſimiliter etiam nec in limbo puerorum, cum in ipſo non ſit pœna ſenſibilis, quæ tali debetur ratione venialis peccati: ſimiliter nec in purgatorio, quia ibi non eſt niſi pœna temporalis; huic autem debetur pœna perpetua: ſimiliter autem nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato actuali caret. Ergo oportet ſextum receptaculum aſſignare.

7. Præterea. Diverſæ ſunt quantitates præmiorum, & pœnarum ſecundum differentias culparum, & meritorum. Sed infiniti ſunt gradus meritorum, & culparum. Ergo infinita debent diſtingui receptacula, in quibus animæ puniantur, vel præmientur poſt mortem.

8. Præterea. Animæ quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet IV. Dialog. (cap. xxx. xxxi. xxxii. & xl.) Sed peccaverunt in loco ubi habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula; & præcipue cum aliqui in hoc mundo pro peccatis ſuis puniantur, ut ſupra Magiſter dixit (IV. diſt. xxi.)

9. Præterea. Sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqua venialia, pro quibus digni ſunt pœna; ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona pro quibus eſſent digni præmio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus aſſignatur aliquod receptaculum in quo puniuntur, antequam præmia conſequantur, ſcilicet purgatorium. Ergo eadem ratione e contrario debet eſſe de illis qui in mortali decedunt cum aliquibus bonis operibus.

10. Præterea. Sicut patres retardabantur a plena gloria animæ ante Chriſti adventum, ita & nunc a gloria corporis. Ergo ſicut diſtinguitur receptaculum ſanctorum ante Chriſti adventum ab eo in quo nunc recipiuntur; ita debet nunc receptaculum diſtingui ab eo in quo recipientur poſt reſurrectionem.

Reſpondeo dicendum, quod receptacula animarum diſtinguuntur ſecundum diverſos ſtatus earum. Anima autem conjuncta mortali corpori habet ſtatum merendi; ſed exuta a corpore eſt in ſtatu recipiendi pro meritis bonum, vel malum. Sic ergo poſt mortem vel eſt in ſtatu recipiendi finale præmium, vel eſt in ſtatu quo impeditur ab illo. Si autem eſt in ſtatu recipiendi finalem retributionem, hoc eſt dupliciter: vel quantum ad bonum; & ſic eſt paradiſus: vel quantum ad malum; & ſic ratione actualis culpæ eſt infernus, ratione autem originalis eſt limbus puerorum. Si vero eſt in ſtatu quo impeditur a finali retributione conſequenda, vel hoc eſt propter defectum perſonæ; & ſic eſt purgatorium, in quo detinentur animæ, ne ſtatim præmium conſequantur, propter peccata quæ commiſerunt: vel propter defectum naturæ; & ſic eſt limbus patrum, in quo detinebantur patres a conſecutione gloriæ propter reatum humanæ naturæ, qui nondum poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum, quod *bonum contingit uno modo, ſed malum multifarie*, ut patet per Dionyſium iv. cap. de div. Nom. (part. iv. lect. 22.) & per Philoſophum in II. Ethicor. (cap. vi. a med) Et propter hoc non eſt inconveniens, ſi locus beatæ retributionis ſit unus, loca vero pœnarum ſint plura.

Ad ſecundum dicendum, quod ſtatus merendi, & demerendi eſt unus ſtatus; cum eiuſdem ſit poſſe mereri, & demereri: & ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, ſunt ſtatus diverſi. Et ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod pro culpa originali poteſt aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet (in corp. & art. præc. ad 1.) vel ratione perſonæ, vel ratione naturæ tantum: & ideo illi culpæ reſpondet duplex limbus.

Ad quartum dicendum, quod aer ille caliginoſus non aſſignatur dæmonibus quaſi locus in quo recipiant retributionem pro meritis, ſed quaſi competens officio eorum, inquantum deputantur nobis ad exercitium. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur: primo enim eis deputatur ignis inferni, ut patet Matth. xxv.

Digitized by Google

Ad quintum dicendum, quod paradiſus terreſtris pertinet magis ad ſtatum viatoris quam ad ſtatum recipientis pro meritis. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad ſextum dicendum, quod illa poſitio eſt impoſſibilis. Si tamen eſſet poſſibilis, talis in inferno puniretur in æternum. Quod enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei, inquantum gratiam habet adiunctam. Unde ſi adiungatur mortali, quod eſt ſine gratia, pœna æterna in inferno punietur. Et quia iſte qui cum originali peccato decedit, habet veniale ſine gratia, non eſt inconveniens, ſi ponitur æternaliter puniri.

Ad ſeptimum dicendum, quod diverſitas graduum in pœnis, vel præmiis non diverſificat ſtatum, ſecundum cuius diverſitatem receptacula diſtinguuntur: & ideo ratio non ſequitur.

Ad octavum dicendum, quod licet animæ ſeparatæ aliquando in loco noſtræ habitationis puniantur; non eſt tamen propter hoc quod locus iſte proprius ſit locus pœnarum; ſed hoc fit, ad noſtram inſtructionem, ut earum pœnas videntes retrahamur a culpis.

Quod autem animæ exiſtentes in carne hic puniantur pro peccatis, non pertinet ad propoſitum: quia talis pœna non trahit hominem extra ſtatum merentis, vel demerentis. Nunc autem agimus de receptaculis quæ debentur animæ poſt ſtatum meriti, vel demeriti.

Ad nonum dicendum, quod malum non poteſt eſſe purum abſque commixtione boni, ſicut bonum ſummum eſt abſque omni commixtione mali. Et ideo illi qui ad beatitudinem, quæ ſummum bonum eſt, transferendi ſunt, debent eſſe ab omni malo purgati: & propter hoc oportet eſſe locum in quo tales purgentur, ſi hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono. Et ideo non eſt ſimile: quia in inferno exiſtentes præmium bonorum ſuorum recipere poſſunt, inquantum bona præterita eis valent ad mitigationem pœnæ.

Ad decimum dicendum, quod in gloria animæ conſiſtit præmium eſſentiale; ſed gloria corporis, cum redundet ex anima, tota conſiſtit in anima quaſi originaliter. Et ideo carentia gloriæ animæ diverſificat ſtatum, non autem carentia gloriæ corporis. Et propter hoc etiam idem locus, ſcilicet cælum empyreum, debetur animabus ſanctis exutis a corpore, & coniunctis corporibus glorioſis. Non autem idem locus debebatur animabus patrum ante perceptionem gloriæ animæ, & poſt perceptionem ipſius.

QUAESTIO LXX.

De qualitate animæ exeuntis a corpore, & pœna ei inflicta ab igne corporeo,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de generali qualitate animæ exeuntis a corpore, & pœna ei ab igne corporeo inflicta.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum in anima ſeparata remaneant potentiæ ſenſitivæ.

Secundo, utrum remaneant in ea actus dictarum potentiarum.

Tertio, utrum anima ſeparata poſſit pati ab igne corporeo.

ARTICULUS I. 297

Utrum in anima ſeparata remaneant potentiæ ſenſitivæ.

S. Thom. IV. diſt. XLIV. *quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* I. *& ſeq. & I. P. quæſt.* LXXVII. *art.* 8.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod in anima ſeparata remaneant potentiæ ſenſitivæ. Auguſtinus (alius Auctor) enim in Lib. de ſpiritu & anima (cap. XV. cir. med.) ſic dicit: *Recedit anima a corpore, ſecum trahens omnia, ſenſum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiſcibilitatem, & iraſcibilitatem*. Sed ſenſus, & imaginatio, & vis iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt vires ſenſitivæ. Ergo in anima ſeparata vires ſenſitivæ remanent.

2. Præterea. Auguſtinus (Gennadius) dicit in Lib. de eccleſiaſticis dogmatib. (cap. XVI.) *Solum hominem credimus animam habere ſubſtantivam, quæ exuta a corpore vivit, & ſenſus ſuos, atque ingenia vivaciter tenet*. Ergo anima exuta a corpore habet potentias ſenſitivas.

3. Præterea. Potentiæ animæ vel eſſentialiter ei inſunt, ut quidam dicunt, vel ad minus ſunt naturales proprietates ipſius.

Digitized by Google

ipſius. Sed id quod eſſentialiter ineſt alicui, non poteſt ab eo ſeparari; neque ſubiectum aliquod deſeritur a naturalibus proprietatibus. Ergo impoſſibile eſt quod anima ſeparata a corpore aliquas potentias amittat.

4. Præterea. Non eſt totum integrum cui aliqua partium deeſt. Sed potentiæ animæ dicuntur partes ipſius. Si ergo potentias aliquas poſt mortem ſuam anima amittit, non erit anima integra poſt mortem: quod eſt inconveniens.

5. Præterea: Potentiæ animæ magis cooperantur ad meritum quam etiam corpus; cum corpus ſit ſolum inſtrumentum actus; potentiæ vero principia agendi. Sed neceſſe eſt quod ſimul corpus præmietur cum anima; propter hoc quod cooperabatur in merito. Ergo multo fortius eſt neceſſe quod potentiæ animæ ſimul præmientur cum ipſa. Ergo anima ſeparata eas non amittit.

6. Præterea. Si anima, cum ſeparatur a corpore, potentiam ſenſitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat: non enim poteſt dici, quod in materiam aliquam reſolvatur, cum non habeat materiam partem ſui. Sed id quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero. Ergo anima non habebit in reſurrectione eamdem numero potentiam ſenſitivam. Sed ſecundum Philoſophum (Lib. II. de Anima tex. 9.) ſicut ſe habet anima ad corpus, ita ſe habent potentiæ animæ ad partes corporis, ut viſus ad oculum: ſi autem non eſſet eadem numero anima, quæ redibit ad corpus, non eſſet idem numero homo. Ergo eadem ratione non eſſet idem oculus numero, ſi non ſit eadem numero potentia viſiva: & ſimili ratione nec aliqua alia pars eadem numero reſurgeret; & per conſequenes nec totus homo idem numero erit. Non ergo poteſt eſſe quod anima ſeparata potentias amittat ſenſitivas.

7. Præterea. Si potentiæ ſenſitivæ corrumperentur, corrupto corpore, oporteret quod debilitato corpore, debilitarentur. Hoc autem non contingit: quia, ut dicitur in I. de Anima (tex. 65.) *ſi ſenex accipiat oculum iuvenis, videbit utique, ſicut & iuvenis*. Ergo nec corrupto corpore, ſenſitivæ potentiæ corrumpuntur.

Sed contra eſt quod Auguſtinus (Gennadius) in Libro de eccleſiaſt. dogmatibus (cap. xix.) dicit: *Duabus ſubſtantiis tantum homo conſtat, anima, & carne; anima cum ratione ſua, & carne cum ſenſibus ſuis*. Potentiæ ergo ſenſitivæ ad carnem pertinent. Ergo corrupta carne, non manent potentiæ ſenſitivæ in anima.

Præterea: Philoſophus in XII. Metaph. (tex. 17.) de ſeparatione animæ loquens ſic dicit: *Si autem aliquid remanet in poſtremo, quærendum eſt de hoc: in quibuſdam enim non eſt impoſſibile: verbi gratia, ſi anima eſt talis diſpoſitionis non tota, ſed intellectus: tota enim, forte impoſſibile*. Ex hoc videtur quod anima tota a corpore non ſeparetur, ſed ſolum potentiæ animæ intellectivæ. Non ergo ſenſitivæ, vel vegetativæ.

Præterea. In II. de Anima (tex. 21. & 22.) Philoſophus dicit de intellectu loquens: *Hoc ſolum contingit ſeparari, ut perpetuum a corruptibili; reliquæ autem partes animæ manifeſtum eſt ex his quod non ſeparabiles ſunt, ut quidam dicunt*. Ergo potentiæ ſenſitivæ non manent in anima ſeparata.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt multiplex opinio.

Quidam enim exiſtimantes potentias omnes eſſe in anima ad modum quo color eſt in corpore, dicunt, quod anima a corpore ſeparata omnes potentias ſuas ſecum trahit. Si enim aliqua ei deeſſet, oporteret animam tranſmutatam eſſe ſecundum naturales proprietates, quæ ſubiecto manente, variari non poſſunt. Sed dicta exiſtimatio falſa eſt. Cum enim potentia ſit, ſecundum quam potentes dicimur aliquid agere, vel pati; eiuſdem autem ſit agere, & poſſe agere; oportet quod eiuſdem ſit potentia, ſicut ſubiecti, quod eſt agens, vel patiens. Unde Philoſophus in principio de ſomno, & vigilia dicit, quod *cuius eſt potentia, eius eſt actus*. Videmus autem manifeſte, quaſdam operationes, quarum potentiæ animæ ſunt principia, non eſſe animæ, proprie loquendo, ſed coniuncti, quia non explentur niſi mediante corpore, ut eſt videre, audire, & huiuſmodi. Unde oportet quod iſtæ potentiæ ſint coniuncti ſicut ſubiecti, animæ autem ſicut principii influentis, ſicut forma eſt principium proprietatum compoſiti. Quædam vero operationes exercentur ab anima ſine organo corporali, ut intelligere, & conſiderare, & velle. Unde cum hæ actiones ſint animæ propriæ, potentiæ quæ ſunt harum principia, non ſolum erunt animæ ut principii, ſed etiam ut ſubiecti. Quia ergo, manente proprio ſubiecto, manere oportet & proprias paſ-

Digitized by Google

ſiones, & corrupto eo, corrumpi; ideo neceſſe eſt illas potentias quæ in ſuis actionibus non utuntur organo corporali, remanere in anima ſeparata; illas autem quæ utuntur organo corporali, corrumpi, corpore corrupto: & huiuſmodi ſunt potentiæ omnes quæ pertinent ad animam ſenſibilem, & vegetabilem.

Et propter hoc quidam in potentiis animæ ſenſibilibus diſtinguunt. Dicunt enim, has eſſe duplices: quaſdam quæ ſunt actus organorum, quæ ſunt ab anima effluxæ in corpus; & hæ cum corpore corrumpuntur: quaſdam vero originales harum, quæ ſunt in anima, quia per eas anima corpus ſenſificat ad videndum, & audiendum, & huiuſmodi: & hæ originales potentiæ manent in anima ſeparata. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per ſuam eſſentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, eſt origo illarum potentiarum quæ ſunt actus organorum; ſicut & forma quælibet ex hoc ipſo quod per eſſentiam ſuam materiam informat, eſt origo proprietatum, quæ compoſitum naturaliter conſequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias, quibus mediantibus potentiæ quæ organa perficiunt, ab eſſentia animæ effluerent, eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab eſſentia animæ effluerent illæ mediæ potentiæ; & ſic in infinitum: ſi enim ſtatur alicubi, melius eſt ut in primo ſtetur.

Unde alii dicunt, quod potentiæ ſenſitivæ, & aliæ ſimiles non manent in anima ſeparata niſi ſecundum quid, ſcilicet ut in radice, per modum ſcilicet quo principiata ſunt in principiis ſuis. In anima enim ſeparata manet efficacia influendi iterum huiuſmodi potentias, ſi iterum corpori uniatur: nec oportet hanc efficaciam eſſe aliquid ſuperadditum ipſi eſſentiæ animæ, ut dictum eſt (in corp.) Et hæc opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Auguſtini intelligendum eſt, quod anima ſecum trahit aliquas illarum potentiarum in actu (ſcilicet intelligentiam, & intellectum) quaſdam vero radicaliter, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod ſenſus, quos anima ſecum trahit, non ſunt iſti exteriores ſenſus, ſed interiores, qui ſcilicet ad partem intellectivam pertinent: quia intellectus interdum ſenſus appellatur, ut patet per Baſilium ſuper Proverbia (hom. in princ. Proverb. inter med. & fi.) & Philoſophum in VI Ethicor. (cap. xi. a med.) Vel ſi intelligat de ſenſibus exterioribus, dicendum eſt, ſicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut patet ex dictis (in corp. art.) potentiæ ſenſitivæ non comparantur ad animam ſicut naturales paſſiones ad ſubiectum, ſed ſicut ad originem. Unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod potentiæ animæ non dicuntur partes eius integrales, ſed potentiales. Talium autem totorum iſta eſt natura quod tota virtus totius conſiſtit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter; ſicut in anima virtus animæ perfecte conſiſtit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter. Unde cum in anima ſeparata remaneant vires intellectivæ partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis ſenſitivæ potentiæ actu non remaneant; ſicut nec potentia Regis manet diminuta, mortuo præpoſito, qui eius potentiam participabat.

Ad quintum dicendum, quod corpus cooperatur ad meritum, quaſi pars eſſentialis hominis, qui meretur. Sic autem non cooperantur potentiæ ſenſitivæ; cum ſint de genere accidentium. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſextum dicendum, quod potentiæ animæ ſenſitivæ non dicuntur eſſe actus organorum, quaſi formæ eſſentiales ipſorum, niſi ratione animæ cuius ſunt; ſed ſunt actus ipſorum ſicut perficientes ea ad proprias operationes; ſicut calor eſt actus ignis perficiens ipſum ad calefaciendum. Unde ſicut ignis idem numero remaneret, etiamſi alius numero in eo calor eſſet (ſicut patet de frigore aquæ, quod non redit idem numero, poſtquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente) ita & organa erunt eadem numero, quamvis potentiæ eædem numero non ſint.

Ad ſeptimum dicendum, quod Philoſophus ibi loquitur de huiuſmodi potentiis, ſecundum quod radicaliter in anima conſiſtunt: quod patet ex hoc quod dicit, quod *ſenium non eſt in patiendo animam, ſed id in quo eſt*, ſcilicet corpus: ſic enim propter corpus neque debilitantur, nec corrumpuntur animæ virtutes.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS II. 298

Utrum in anima ſeparata remaneant actus ſenſitivarum potentiarum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in anima ſeparata remaneant actus ſenſitivarum potentiarum. Dicit enim Auguſtinus in Libro de ſpiritu & anima (cap. xv. cir. med. alius Auctor) *Anima recedens a corpore ex his* (ſcilicet *imaginatione*, *concupiſcibilitate*, & *iraſcibilitate*) *ſecundum merita afficitur ad delectationem, ſive ad dolorem*. Sed imaginatio, & concupiſcibilis, & iraſcibilis ſunt potentiæ ſenſitivæ. Ergo ſecundum ſenſitivas potentias anima ſeparata afficietur; & ita ſecundum eas in aliquo actu erit.

2. Præterea. Auguſtinus XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. xxiv. in med.) dicit, quod *corpus non ſentit, ſed anima per corpus*: & infra: *Quædam anima non per corpus, ſed ſine corpore ſentit*. Sed id quod animæ ſine corpore convenit, poteſt ineſſe animæ a corpore ſeparatæ. Ergo tunc actu anima ſentire poterit.

3. Præterea. Inſpicere ſimilitudines corporum, ſicut in ſomno accidit, ad viſionem imaginariam pertinet, quæ eſt in parte ſenſitiva. Sed huiuſmodi ſimilitudines corporum inſpicere, ſicut in ſomnis accidit, contingit animæ ſeparatæ. Unde Auguſtinus XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. xxxii. ante med.) ſic dicit: *Neque enim video cur habeat anima ſimilitudinem corporis ſui, cum iacente ſine ſenſu ipſo corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia, qualia multi ex illa ſubductione vivis redditi narraverunt, & non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit*. Non enim poteſt hoc intelligi quod anima ſimilitudinem corporis habeat, niſi ſecundum quod eam inſpicit: unde præmiſit de iacentibus ſine ſenſu, quod *gerunt quamdam ſimilitudinem corporis ſui, per quam poſſunt ad loca corporalia ferri, & talia, qualia vident ſimilitudinibus ſenſuum experiri*. Ergo anima ſeparata poteſt exire in actum ſenſitivarum potentiarum.

4. Præterea. Memoria eſt potentia ſenſitivæ partis, ut probatur in Lib. de memor. & reminiſc. (cap. 1. ante med.) Sed animæ ſeparatæ actu memorabuntur eorum quæ in hoc mundo geſſerunt: unde & diviti Epuloni dicitur Luc. xvi. 25. *Recordare, quia recepiſti bona in vita tua*. Ergo anima ſeparata exibit in actum potentiæ ſenſitivæ.

5. Præterea. Secundum Philoſophum in III. de Anima (tex. 41. & Lib. II. Ethic. cap. v.) iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt in parte ſenſitiva. Sed in iraſcibili, & concupiſcibili ſunt gaudium, & triſtitia, amor, & odium, timor, & ſpes, & huiuſmodi affectiones, quas ſecundum fidem noſtram ponimus in animabus ſeparatis. Ergo animæ ſeparatæ non carebunt actibus potentiarum ſenſitivarum.

Sed contra. Id quod eſt commune animæ, & corpori, non poteſt remanere in anima ſeparata. Sed omnes operationes potentiarum ſenſitivarum ſunt communes animæ, & corpori: quod patet ex hoc quod nulla potentia ſenſitiva aliquem actum habet niſi per organum corporale. Ergo anima ſeparata carebit actibus ſenſitivarum potentiarum.

Præterea. Philoſophus dicit in I. de Anima (tex. 66.) quod *corrupto corpore, anima neque reminiſcitur, neque amat*: & eadem ratio eſt de omnibus aliis actibus ſenſitivarum potentiarum. Ergo non procedit anima ſeparata in aliquem actum alicuius potentiæ ſenſitivæ.

Reſpondeo dicendum, quod quidam diſtinguunt duplices actus ſenſitivarum potentiarum: quoſdam exteriores, quos anima per corpus exercet; & hi non remanent in anima ſeparata: quoſdam vero interiores, quos anima per ſeipſam exercet; & hi erunt in anima ſeparata. Hæc autem poſitio deſcendere videtur ab opinione Platonis, qui poſuit (ut refert Ariſt. Lib. I. de Anima tex. 45.) animam corpori coniungi ſicut quamdam ſubſtantiam perfectam in nullo a corpore dependentem, ſed ſolum ſicut motorem mobili: quod patet ex tranſcorporatione, quam ponebat. Quia autem ſecundum ipſum nihil movebat, niſi motum, ne abiretur in infinitum, dicebat, quod primum movens movet ſeipſum; & poſuit, quod anima erat ſeipſam movens. Et ſecundum hoc erat duplex motus animæ: unus, quo movebat ſeipſam; alius, quo movebatur corpus ab ea: & ſic anima habebat actum, qui eſt videre, primo in ſeipſa, ſecundum quod movebat ſeipſam, & ſecundo in organo corporali, ſecundum quod movebat corpus. Hanc autem poſitionem Philoſophus deſtruit in Lib. I. de Anima (tex. 36. & 46. & ſeq.) oſtendens, quod anima non movet ſeipſam, & quod nullo modo

Digitized by Google

do movetur ſecundum iſtas operationes, quæ ſunt videre, ſentire, & huiuſmodi; ſed quod iſtæ operationes ſunt motus coniuncti tantum. Unde oportet dicere, quod actus ſenſitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima ſeparata, niſi forte ſicut in radice remota.

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille negatur a quibuſdam eſſe Auguſti. Dicitur enim fuiſſe cuiuſdam Ciſtercienſis, qui eum ex dictis Auguſtini compilavit, & quædam de ſuo addidit. Unde quod ibi ſcribitur, pro auctoritate habendum non eſt.

Si tamen auctoritas debeat ſuſtineri, dicendum, quod non debet intelligi, quod anima ſeparata ex imaginatione, & aliis huiuſmodi potentiis afficiatur, quaſi ipſa affectio ſit actus potentiarum prædictarum; ſed quia ex his quæ anima per imaginationem, & alias huiuſmodi potentias commiſit in corpore, in futuro afficitur vel in bonum, vel in malum; ut ſic imaginatio, & huiuſmodi potentiæ non intelligantur elicere illam affectionem, ſed elicuiſſe in corpore meritum affectionis illius.

Ad ſecundum dicendum, quod anima dicitur ſentire per corpus, non quaſi actus ſentiendi ſit animæ ſecundum ſe, ſed quia eſt totius coniuncti ratione animæ, eo modo loquendi quo dicimus, quod calor calefacit. Quod autem ſubiungitur, quod quædam anima ſentit ſine corpore, ut timorem, & huiuſmodi, intelligendum eſt ſine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus ſenſuum propriorum: non enim timor, & huiuſmodi paſſiones ſine motu corporali contingunt.

Vel poteſt dici, quod Auguſtinus loquitur ſecundum opinionem Platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, ſicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non eſt ſimilis ratio de anima dormientis, & de anima ſeparata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales ſimilitudines inprimuntur: quod de anima ſeparata dici non poteſt.

Vel dicendum, quod ſimilitudines rerum ſunt in anima & quantum ad potentiam ſenſitivam, & imaginativam, & quantum ad intellectivam, ſecundum maiorem, & minorem abſtractionem a materia, & a materialibus conditionibus. Tenet ergo ſimilitudo Auguſtini quantum ad hoc quod ſicut ſimilitudines rerum corporalium ſunt in anima ſomniantis, vel exceſſum mentis patientis imaginabiliter; ita ſunt in anima ſeparata intellectualiter; non autem quod in anima ſeparata ſint imaginabiliter.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut in Lib. I. dictum eſt (diſt. III. quæſt. IV. art. I.) memoria dupliciter ſumitur. Quandoque prout eſt potentia ſenſitivæ partis, ſecundum ſcilicet quod concernit præteritum tempus: & hoc modo actus memoriæ in anima ſeparata non erit: unde dicit Philoſophus in I. de Anima (tex. 66.) quod *hoc corrupto*, ſcilicet corpore, *anima non reminiſcitur*. Alio modo accipitur memoria, prout eſt pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, ſecundum ſcilicet quod ab omni differentia temporis abſtrahit, cum non ſit tantum præteritorum, ſed etiam præſentium, & futurorum, ut Auguſtinus dicit (Lib. XIV. de Trinit. cap. XI.) & ſecundum hanc memoriam anima ſeparata memorabitur.

Ad quintum dicendum, quod amor, & gaudium, & triſtitia, & huiuſmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem ſecundum quod ſunt paſſiones appetitivæ ſenſibilis: & ſic non erunt in anima ſeparata, hoc enim modo non explentur ſine determinato motu cordis Alio modo, ſecundum quod ſunt actus voluntatis, quæ eſt in parte intellectiva: & hoc modo erunt in anima ſeparata; ſicut etiam delectatio erit ibi ſine motu corporali, prout etiam ponitur in Deo, inquantum ſcilicet eſt ſimplex motus voluntatis. Et hoc modo Philoſophus in VII. Ethic. (cir. fin. Lib.) dicit, quod *Deus una ſimplici delectatione gaudet*.

ARTICULUS III. 299

Utrum anima ſeparata pati poſſit ab igne corporeo.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod anima ſeparata pati non poſſit ab igne corporeo. Auguſtinus enim XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. XXXII. a med.) dicit: *Non ſunt corporalia, ſed corporalibus ſimilia, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur ſeu bene, ſeu male*. Ergo anima ſeparata igne corporeo non punitur.

2. Præterea. Auguſtinus in eodem Libro

bro

Digitized by Google

bro (cap. xvi. in med.) dicit, quod *agens ſemper eſt nobilius patiente*. Sed impoſſibile eſt aliquod corpus eſſe nobilius anima ſeparata. Ergo non poteſt ab aliquo corpore pati.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in I. de generat. (tex. lxxxvii.) & ſecundum Boetium in Lib. de duabus naturis (aliquant. a med.) illa ſola agunt, & patiuntur ad invicem, quæ in materia conveniunt. Sed anima, & ignis corporeus non conveniunt in materia: quia ſpiritualium, & corporalium, non eſt materia communis, unde nec poſſunt invicem tranſmutari, ut Boetius in eodem Lib. (cir. med.) dicit. Ergo anima ſeparata ab igne corporeo non patitur.

4. Præterea. Omne quod patitur, recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne quod recipitur in aliquo, eſt in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non eſt in eo materialiter, ſed ſpiritualiter. Sed formæ rerum in anima ſpiritualiter exiſtentes ſunt perfectiones ipſius. Ergo etſi ponatur quod anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in eius pœnam, ſed magis in eius perfectionem.

5. Præterea. Si dicatur, quod hoc ipſo anima punitur ab igne quod ignem videt, ut videtur dicere Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxix. parum a princ.) contra. Si videt anima ignem inferni, non poteſt videre niſi viſione intellectuali; cum non habeat organa quibus viſio ſenſitiva, vel imaginaria perficitur. Sed viſio intellectualis non videtur quod poſſit eſſe cauſa triſtitiæ: *delectationi enim quæ eſt in conſiderando, non eſt triſtitia contraria*, ſecundum Philoſophum (Lib. I. Top. cap. xiii. parum a princ.) Ergo ex tali viſione anima non punitur.

6. Præterea. Si dicatur, quod anima patitur ab igne corporeo, eo quod tenetur ab eo, ſicut nunc tenetur a corpore, dum vivit in corpore; contra. Anima dum in corpore vivit, tenetur a corpore, inquantum ex ea, & corpore fit unum, ſicut ex materia, & forma. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo ſupradicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Præterea. Omne agens corporeum agit per contactum. Sed non poteſt eſſe aliquis contactus ignis corporei, & animæ; cum contactus ſolum ſit inter corporea quæ habent ultima ſimul. Ergo anima ab illo igne non patitur.

8. Præterea. Agens organicum non agit in remota, niſi per hoc quod agit in media: unde per determinatam diſtantiam agere poteſt proportionatam ſuæ virtuti. Sed animæ, vel ad minus dæmones, de quibus eadem eſt ratio, quandoque ſunt extra locum inferni; cum quandoque etiam in hoc mundo hominibus appareant; nec tamen tunc ſunt a pœna immunes: ſicut enim gloria ſanctorum numquam interrumpitur, ita nec pœna damnatorum. Nec tamen videmus, quod omnia intermedia ab igne inferni patiantur: nec iterum eſt credibile, aliquid corporeum de natura elementi eſſe tantæ virtutis, ut ad tantam diſtantiam actionem ſuam diffundat. Ergo non videtur quod pœnas, quas animæ damnatorum ſuſtinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra. Eadem ratio eſt de animabus ſeparatis, & dæmonibus, quod ab igne corporeo pati poſſint. Sed dæmones ab eo patiuntur; cum puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum proiicientur poſt reſurrectionem, quem oportet eſſe corporeum: & hoc patet per ſententiam Domini Matth. xxv. 41. *Diſcedite a me maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo &c.* Ergo & animæ ſeparatæ ab igne corporeo pati poſſunt.

Præterea. Pœna debet reſpondere culpæ. Sed anima per culpam ſe corpori ſubiecit per pravam concupiſcentiam. Ergo iuſtum eſt ut in pœnam rei corporeæ ſubiiciatur per paſſionem.

Præterea. Maior eſt unio formæ ad materiam quam agentis ad patiens. Sed diverſitas naturæ ſpiritualis, & corporalis non impedit quin anima ſit forma corporis. Ergo nec impedit quin poſſit a corpore pati.

Reſpondeo dicendum, quod ſuppoſito quod ignis inferni non ſit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, ſed verus ignis corporeus, oportet dicere, quod anima ab igne corporeo pœnas patietur; cum Dominus ignem illum diabolo, & angelis eius paratum eſſe dicat Matth. xxv. qui ſunt incorporei, ſicut ipſa anima. Sed quomodo pati poſſit, multipliciter aſſignatur.

Quidam enim dixerunt, quod hoc ipſum quod eſt ignem videre, ſit animam ab igne pati. Unde Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxix. parum a princ.) dicit: *Ignem eo ipſo patitur anima quod vi-*

videt. Sed iſtud non videtur ſufficere: quia quodlibet viſum, ex hoc quod videtur, eſt perfectio videntis: unde non poteſt in eius pœnam cedere, inquantum eſt viſum; ſed quandoque eſt punitivum, vel contriſtans per accidens, inquantum ſcilicet apprehenditur ut nocivum. Unde oportet quod præter hoc quod anima ignem illum videt, ſit aliqua comparatio animæ ad ignem, ſecundum quam animæ ignis noceat.

Unde alii dixerunt, quod quamvis ignis corporeus non poſſit animam exurere; tamen anima apprehendit ipſum ut nocivum ſibi; & ad talem apprehenſionem afficitur timore, & dolore, ut impleatur id quod dicitur (Pſal. XIII. 5.) *Trepidaverunt timore, ubi non erat timor*. Unde Gregorius in IV. Dialog. (loc.cit.) dicit, quod *quia anima cremari ſe conſpicit, crematur*. Sed hoc iterum non videtur ſufficere: quia ſecundum hoc paſſio animæ ab igne non eſſet ſecundum rei veritatem, ſed ſecundum apprehenſionem tantum. Quamvis enim poſſit eſſe vera paſſio triſtitiæ, vel doloris ex aliqua falſa imaginatione, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap.XIX. & XXXII.) tamen non poteſt dici, quod ſecundum illam paſſionem vere patiatur a re, ſed a ſimilitudine rei, quam concipit. Et iterum iſte modus paſſionis magis recederet a reali paſſione, quam ille qui ponitur per imaginarias viſiones; cum ille dicatur per veras imagines rerum eſſe, quas anima ſecum defert; iſte autem per falſas conceptiones, quas anima errans fingit. Et iterum non eſt probabile quod animæ ſeparatæ, vel dæmones, qui ſubtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum ſibi nocere poſſe, ſi ab eo nullatenus gravarentur.

Unde alii dicunt, quod oportet ponere, animam etiam realiter ab igne corporeo pati. Unde etiam Gregorius in IV. Dialog. (cap. XXIX. a med.) dicit: *Colligere ex dictis evangelicis poſſumus, quod incendium non ſolum anima videndo, ſed etiam experiendo patiatur*. Sed hoc tali modo fieri ponunt. Dicunt enim, quod ignis ille corporeus conſiderari poteſt dupliciter. Uno modo ſecundum quod eſt quædam res corporea: & hoc modo non habet quod in animam agere poſſit. Alio modo ſecundum quod eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ vindicantis: hoc enim divinæ iuſtitiæ ordo exigit ut anima quæ peccando ſe rebus corporalibus ſubdidit, eis etiam in pœna ſubdatur. Inſtrumentum autem non ſolum agit in virtute propriæ naturæ, ſed etiam in virtute principalis agentis: & ita non eſt inconveniens, ſi ignis ille, cum agat in virtute ſpiritualis agentis, in ſpiritum agat hominis, vel dæmonis, per modum etiam quo de ſacramentis dictum eſt, quod animam ſanctificant (IV. diſt. I. quæſt. I. art. 4. quæſt. I. 2. & 3. & III. P. quæſt. LXII. art. I. & 4.)

Sed iſtud etiam non videtur ſufficere: quia omne inſtrumentum in id circa quod inſtrumentaliter operatur, habet propriam actionem ſibi connaturalem, & non ſolum illam actionem ſecundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo primam actionem, oportet quod efficiat hanc ſecundam; ſicut aqua lavando corpus in baptiſmo ſanctificat animam, & ſerra ſecando lignum, producit formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam, quæ ſit ei connaturalis, ad hoc quod ſit inſtrumentum divinæ iuſtitiæ peccata vindicantis.

Et ideo dicendum, quod corpus in ſpiritum naturaliter agere non poteſt, nec ei aliquo modo obeſſe, vel ipſum gravare, niſi ſecundum quod aliquo modo corpori unitur: ſic enim invenimus quod *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*, Sap. IX. 15. Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materiæ, ut ex eis fiat unum ſimpliciter: & ſic ſpiritus unitus corpori & vivificat corpus, & a corpore aliqualiter aggravatur. Sic autem ſpiritus hominis, vel dæmonis igni corporeo non unitur. Alio modo ſicut movens mobili, vel ſicut locatum loco, eo modo quo incorporalia ſunt in loco: & ſecundum hoc ſpiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco exiſtentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex ſua natura habeat quod ſpiritum incorporeum loco definiat; non tamen ex ſua natura habet quod ſpiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non poſſit; cum ſpiritus non ſit ita in loco naturaliter quod loco ſubdatur. Sed hoc ſuperadditur igni corporeo, inquantum inſtrumentum eſt divinæ iuſtitiæ vindicantis, quod ſic detinet ſpiritum; & ita efficitur ei pœnalis, retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne ſcilicet poſſit operari ubi vult, & ſecundum quod vult. Et hunc

modum ponit Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxix. cir. med.) Exponens enim, quomodo anima incendium experiendo patiatur, ſic dicit: *Cum Veritas peccatorem divitem damnatum igne perhibeat, quiſnam ſapiens reproborum animas teneri ignibus neget?* Et hoc etiam Iulianus (Epiſc. Tolet. Lib. II. Prognoſt. cap. xvii.) dicit, ut in littera (IV. diſt. xliv.) Magiſter dicit: *Si viventis hominis incorporeus ſpiritus tenetur in corpore, cur etiam non tenetur poſt mortem corporeo igne?* Auguſtinus etiam XXI. de civit. Dei (cap. x.) dicit, quod ſicut anima in hominis conditione iungitur corpori, ut dans ei vitam (quamvis illud ſit ſpirituale, & hoc corporale) & ex illa coniunctione vehementer concipit amorem ad corpus; ſic ligatur igni, ut accipiens ab eo pœnam; & ex illa coniunctione concipit horrorem. Oportet ergo omnes prædictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur, quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut ſcilicet dicamus, quod ignis ex natura ſua habet quod ſpiritus incorporeus ei coniungi poſſit, ut loco locatum; ſed inquantum eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, habet ut ipſum quodammodo retineat alligatum: & in hoc veraciter ignis iſte eſt ſpiritui nocivus: & ſic anima ignem ut ſibi nocivum videns, ab igne cruciatur. Unde Gregorius in IV. Dialog. omnia iſta per ordinem tangit, ut ex præmiſſis eius auctoritatibus patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur inquirendo: unde etiam alium modum ponit determinando in Lib. XXI. de civ. Dei, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Vel dicendum, quod Auguſtinus intelligit, quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem, vel triſtitiam, ſunt ſpiritualia: non enim affligeretur, niſi ignem ut nocivum ſibi apprehenderet. Ignis ergo apprehenſus eſt proximum affligens; ſed ignis corporeus extra animam exiſtens eſt affligens remotum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis anima ſimpliciter ſit igne nobilior; ignis tamen eſt ſecundum quid anima nobilior, inquantum ſcilicet eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ.

Ad tertium dicendum, quod Philoſophus, & Boetius loquuntur de actione illa per quam patiens tranſmutatur in naturam agentis. Talis autem non eſt actio ignis in animam. Et propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum, quod ignis agit in animam non per modum influentis, ſed per modum detinentis, ut ex dictis patet (in corp. art.) Et ideo ratio non eſt ad propoſitum.

Ad quintum dicendum, quod in viſione intellectuali non eſt triſtitia ex hoc ipſo quod aliquid videtur; cum illud quod videtur, nullo modo intellectui poſſit eſſe contrarium, inquantum videtur. In ſenſu autem hoc quod videtur, ex ipſa actione qua agit in viſum ut videatur, poteſt eſſe corruptivum viſus per accidens, inquantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen viſio intellectualis poteſt eſſe contriſtans, inquantum id quod videtur, apprehenditur ut nocivum; non quaſi noceat eo ipſo quod videtur, ſed alio quocumque modo. Et ſic anima videndo ignem affligitur.

Ad ſextum dicendum, quod non eſt ſimile quantum ad omnia, ſed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet (in corp.)

Ad ſeptimum dicendum, quod quamvis non ſit tactus corporalis inter animam & corpus; tamen eſt inter ea aliquis tactus ſpiritualis; ſicut etiam motor cæli, cum ſit ſpiritualis, ſpirituali tactu tangit cælum ipſum movens, per modum quo dicitur contriſtans tangere, ſicut dicitur in I. de generatione (tex. xlv.) Et hic modus ſufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum, quod ſpiritus damnati numquam ſunt extra infernum, niſi ex diſpenſatione divina, vel ad inſtructionem, vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra infernum ſint, ſemper tamen vident ignem inferni, ut eis in pœnam præparatum. Unde cum iſta viſio ſit immediate affligens, ut dictum eſt (in corp. art.) ubicumque ſunt, ab igne inferni affliguntur; ſicut & captivi etiam extra carcerem exiſtentes a carcere quodammodo affliguntur, dum vident ſe ad carcerem damnatos. Unde ſicut gloria electorum non minuitur nec quantum ad præmium eſſentiale, nec quantum ad accidentale, ſi aliquando extra cælum empyreum ſint, ſed quodammodo in eorum gloriam cedit; ita etiam in nullo minuitur pœna damnatorum, ſi extra infernum ex divina diſpenſatione ponantur ad tempus. Et hoc eſt quod Gloſſa (ord. Bedæ) dicit ſuper illud Iacobi iii. *Inflammat rotam nativitatis noſtræ &c.* ſic enim ait: „Diabolus, ubicumque ſit, ſive ſub aere, „ ſive ſub terra, ſecum trahit tormenta „ ſuarum flammarum." Objectio autem

ſic

Digitized by Google

ſic procedit, ac ſi ignis corporeus affligeret immediate ſpiritus, ſicut affligit corpora. (*a*)

QUAESTIO LXXI.

De ſuffragiis mortuorum,

in quatuordecim articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſuffragiis mortuorum: & circa hoc quæruntur quatuordecim.

Primo, utrum ſuffragia quæ per unum fiunt, aliis prodeſſe poſſint.

Secundo, utrum mortui iuvari poſſint ex operibus vivorum.

Tertio, utrum ſuffragia per peccatores facta mortuis proſint.

Quarto, utrum ſuffragia pro mortuis facta facientibus proſint.

Quinto, utrum ſuffragia exiſtentibus in inferno proſint.

Sexto, utrum proſint exiſtentibus in purgatorio.

Septimo, utrum valeant pueris exiſtentibus in limbo.

Octavo, utrum aliquo modo proſint exiſtentibus in patria.

Nono, utrum oratio Eccleſiæ, & ſacramentum altaris, & eleemoſynæ proſint defunctis.

Decimo, utrum indulgentiæ quas Eccleſia facit, eis proſint.

Undecimo, utrum cultus exequiarum defunctis proſint.

Duodecimo, utrum ſuffragia quæ fiunt pro uno defuncto, magis illi proſint quam aliis.

Decimotertio, utrum ſuffragia pro multis facta valeant tantum ſingulis, ac ſi pro unoquoque ſingulariter fierent.

Decimoquarto, utrum valeant tantum communia ſuffragia illis pro quibus ſpecialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valeant ſpecialia, & communia ſimul.

ARTICULUS I. 300

Utrum ſuffragia per unum facta aliis prodeſſe poſſint.

S. Thom. IV. diſt. xlv. *quæſt.* II. *art.* I. *quæſt.* 2. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia per unum facta aliis prodeſſe non poſſint. Dicitur enim Gal. VI. 8. *Quæ enim ſeminaverit homo, hæc & metet*. Sed ſi unus ex ſuffragiis alterius conſequeretur fructum, meteret ab aliis ſeminata. Ergo ex ſuffragiis aliorum nullus fructum conſequitur.

2. Præterea. Ad iuſtitiam Dei pertinet ut unicuique tribuatur pro meritis: unde Pſal. LXI. 12. *Tu reddes unicuique iuxta opera ſua*. Sed iuſtitiam Dei deficere eſt impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt quod unus ex operibus alterius iuvetur.

3. Præterea Secundum eamdem rationem eſt aliquod opus meritorium, & laudabile, quia ſcilicet inquantum eſt voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius poteſt eſſe alteri meritorium, & fructuoſum.

4. Præterea. Ad iuſtitiam divinam pertinet ſimiliter bona reddere pro bonis, & mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius; immo, ut dicitur Ezech. XVIII. 20. *anima quæ peccaverit, ipſa morietur*. Ergo nec unus iuvatur per bona alterius.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. CXVIII 63. *Particeps ego ſum omnium timentium te &c.*

Præterea. Omnes fideles per caritatem uniti, ſunt unius corporis Eccleſiæ membra. Sed unum membrum iuvatur per alterum. Ergo & unus homo poteſt ex alterius meritis iuvari.

Reſpondeo dicendum, quod actus noſter ad duo valere poteſt: primo ad aliquem ſtatum acquirendum, ſicut per opus meritorium homo acquirit ſtatum beatitudinis; ſecundo ad aliquid conſequens ſtatum, ſicut homo per aliquem actum meretur aliquod præmium accidentale, vel dimiſſionem pœnæ. Ad utrumque autem horum actus noſter dupliciter valere poteſt: uno modo per viam

(a) *Inter hanc & inſequentem quæſtionem duas ex D. Thoma in Sententiarum libris a ſe compactas interponit Nicolaius; alteram* de qualitate animarum quæ cum originali peccato ſolo ex hac vita decedunt; *alteram vero* de qualitate animarum quæ in purgatorio propter peccatum actuale, vel eius pœnam expiantur. *Veterum exemplorum probatam ſeriem turbare non audentes, ad huius voluminis calcem eas ablegandas credidimus.*

viam meriti; alio modo per viam orationis. Et eſt differentia inter iſtas duas vias: quia meritum innititur iuſtitiæ, oratio autem miſericordiæ, orans enim impetrat petitum ex ſola liberalitate eius qui oratur. Dicendum eſt ergo, quod opus unius nullo modo poteſt alteri valere ad ſtatum conſequendum per viam meriti; ut ſcilicet ex his quæ ego facio, aliquis mereatur vitam æternam: quia ſors gloriæ redditur ſecundum menſuram accipientis: unuſquiſque autem ex actu ſuo diſponitur, & non ex alieno: & dico diſpoſitionem dignitatis ad præmium. Sed per viam orationis, etiam quantum ad ſtatum conſequendum, opus unius alteri, dum eſt in via, valere poteſt; ſicut quod unus homo impetret alteri primam gratiam. Cum igitur impetratio orationis ſit ſecundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis ſe poteſt extendere quæ poteſtati divinæ ſubſunt ordinatæ. Sed quantum ad aliquid quod eſt conſequens, vel acceſſorium ad ſtatum, opus unius poteſt valere alteri, non ſolum per viam orationis, ſed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit. Vel propter communicantiam in radice operis, quæ eſt caritas in operibus meritoriis: & ideo omnes qui ſibi invicem caritate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant; tamen ſecundum menſuram ſtatus uniuſcuiuſque: quia etiam in patria unuſquiſque gaudebit de bonis alterius: & inde eſt quod articulus fidei ponitur *Sanctorum communio*. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera ſpecialiter ad hoc facit ut talibus proſint. Unde iſta opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quaſi eis a faciente collata: unde poſſunt eis valere vel ad impletionem ſatiſfactionis, vel ad aliquid huiuſmodi quod ſtatum non mutat.

Ad primum ergo dicendum, quod meſſis illa eſt perceptio vitæ æternæ, ſicut habetur Ioan. IV. 36. *Et qui metit ..... fructum congregat in vitam æternam*. Sors autem vitæ æternæ non datur alicui niſi pro propriis operibus: quia etſi aliquis alteri impetret ut ad vitam perveniat, numquam tamen hoc fit, niſi mediantibus operibus propriis, dum ſcilicet precibus alicuius gratia alicui datur, per quam meretur vitam æternam.

Ad ſecundum dicendum, quod opus quod pro aliquo fit, efficitur eius pro quo fit: & ſimiliter opus quod eſt eius qui mecum eſt unum, quodammodo eſt & meum. Unde non eſt contra divinam iuſtitiam, ſi unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui eſt unum ſecum in caritate, vel ab operibus pro ſe factis. Hoc etiam ſecundum humanam iuſtitiam contingit ut ſatiſfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum, quod laus non datur alicui niſi ſecundum ordinem eius ad actum. Unde laus eſt ad aliquid, ut dicitur in I. Ethic. (cap XII. cir. prin.) Et quia ex opere alterius nullus efficitur, vel oſtenditur bene diſpoſitus, vel male ad aliquid; inde eſt quod nullus laudatur ex operibus alterius, niſi per accidens, ſecundum quod ipſe eſt aliquo modo operum illorum cauſa, conſilium, vel auxilium præbendo, ſeu inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus eſt meritorium alicui, non ſolum conſiderata eius diſpoſitione, ſed etiam quantum ad aliquid conſequens diſpoſitionem, vel ſtatum eius, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod auferre alicui quod ei debetur, hoc directe iuſtitiæ repugnat. Sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non eſt iuſtitiæ contrarium, ſed metas iuſtitiæ excedit, eſt enim liberalitatis. Non autem poſſet aliquis lædi ex malis alterius, niſi aliquid ei de ſuo ſubtraheretur. Et ita non convenit quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, ſicut quod emolumentum percipiat ex bonis alterius.

ARTICULUS II. 301

Utrum mortui poſſint iuvari ex operibus vivorum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod mortui non poſſint iuvari ex operibus vivorum. Primo per hoc quod dicit Apoſtolus II. Cor. V. 10. *Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, ut referat unuſquiſque propria corporis, prout geſſit*. Ergo ex his quæ poſt mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accreſcere poterit ex alicuius operibus.

2. Præterea. Hoc idem videtur ex hoc quod dicitur Apoc. XIV. 13. *Beati mortui qui in Domino moriuntur: opera enim illorum ſequuntur illos*.

3. Præterea. Proficere ex opere aliquo eſt ſolum in via exiſtentis. Sed homines poſt mortem iam non ſunt viatores,

Digitized by Google

res, quia de his hoc intelligitur quod legitur Iob xix. 8. *Semitam meam circumſepſit, & tranſire non poſſum*. Ergo mortui de ſuffragiis alicuius iuvari non poſſunt.

4. Præterea. Nullus iuvatur ex opere alterius, niſi ſit aliqua vitæ communicatio inter eos. Sed nulla communicatio eſt mortuorum ad vivos, ſecundum Philoſophum in I. Ethic. (cap. xi.) Ergo ſuffragia vivorum non proſunt mortuis.

Sed contra eſt quod habetur II. Machab. xii. 46. *Sancta, & ſalubris eſt cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis ſolvantur*. Sed hoc non eſſet utile, niſi eos iuvaret. Ergo ſuffragia vivorum mortuis proſunt.

Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. 1. in fi. & cap. iv.) *Non parva eſt univerſæ Eccleſiæ, quæ in hac conſuetudine claret, auctoritas, ut in precibus ſacerdotis, quæ Domino Deo ad eius altare funduntur, locum ſuum habeat etiam commendatio mortuorum*: quæ quidem conſuetudo ab ipſis Apoſtolis inſtituta eſt, ut dicit Damaſcenus in quodam ſermone de ſuffragiis mortuorum (a princ.) ſic dicens: *Myſteriorum conſcii diſcipuli Salvatoris, & ſacri Apoſtoli, in tremendis & vivificis myſteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, ſanxerunt*. Quod etiam per Dionyſium patet in ult. cap. eccl. Hierarch. ubi ritum commemorat quo in primitiva Eccleſia pro mortuis orabatur: ubi etiam Dionyſius aſſerit, ſuffragia vivorum mortuis prodeſſe. Ergo hoc indubitanter credendum eſt.

Reſpondeo dicendum, quod caritas, quæ eſt vinculum Eccleſiæ membra uniens, non ſolum ad vivos ſe extendit, ſed etiam ad mortuos, qui in caritate decedunt. Caritas enim, quæ eſt vita animæ, ſicut anima eſt vita corporis, non finitur. I. Corinth. xiii. 8. *Caritas numquam excidit*. Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt. Et ideo intentio viventium ad eos dirigi poteſt. Et ſic ſuffragia vivorum mortuis dupliciter proſunt, ſicut & vivis, & propter caritatis unionem, & propter intentionem in eos directam. Non tamen ſic eis valere credenda ſunt vivorum ſuffragia, ut ſtatus eorum mutetur de miſeria ad felicitatem, vel e converſo; ſed valent ad diminutionem pœnæ, vel aliquid huiuſmodi, quod ſtatum mortui non tranſmutat.

Ad primum dicendum eſt, quod homo, dum in corpore vixit, meruit ut hæc ei valerent poſt mortem: & ideo ſi poſt hanc vitam eis iuvatur, nihilominus hoc procedit ex his quæ in corpore geſſit.

Vel dicendum ſecundum Ioannem Damaſcenum in ſerm. prædicto (aliquant. a princ.) quod hoc eſt intelligendum quantum ad retributionem quæ fiet in finali iudicio, quæ erit æternæ gloriæ, vel æternæ miſeriæ; in qua quilibet recipiet ſolum ſecundum quod ipſe in corpore geſſit: interim autem iuvari poteſt vivorum ſuffragiis.

Ad ſecundum dicendum, quod auctoritas illa expreſſe loquitur de ſequela æternæ retributionis: quod patet ex hoc quod præmittitur: *Beati mortui &c.*

Vel dicendum, quod opera pro eis facta, ſunt etiam quodammodo eorum, ut dictum eſt (art. præc. in corp. & ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod quamvis animæ poſt mortem non ſint ſimpliciter in ſtatu viæ; tamen quantum ad aliquid adhuc ſunt in via, inquantum ſcilicet earum progreſſus adhuc retardatur ab ultima retributione. Et ideo ſimpliciter earum via eſt circumſepta, ut non poſſint ulterius per aliqua opera tranſmutari ſecundum ſtatum felicitatis, & miſeriæ; ſed quantum ad hoc non eſt circumſepta, quin quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, poſſint ab aliis iuvari, quia ſecundum hoc adhuc ſunt in via.

Ad quartum dicendum, quod quamvis communicatio civilium operum, de qua Philoſophus loquitur, non poſſit eſſe mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem ſunt; poteſt tamen eorum communicatio eſſe quantum ad opera vitæ ſpiritualis, quæ eſt per caritatem ad Deum, cui mortuorum ſpiritus vivunt.

ARTICULUS III. 302

Utrum ſuffragia facta per peccatores mortuis proſint.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia per peccatores facta mortuis non proſint. Quia, ut dicitur Ioan. ix. 31. *peccatores Deus non audit*. Sed ſi orationes eorum prodeſſent illis pro quibus orant, a Deo exaudirentur. Ergo ſuffragia per eos facta mortuis non proſunt.

2. Præterea. Gregorius in Paſtorali (par.

(par. 1. cap. XI. a princ.) dicit, quod *cum is qui diſplicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur*. Sed quilibet peccator Deo diſplicet. Ergo per peccatorum ſuffragia Deus ad miſericordiam non flectitur: & ideo talia ſuffragia non proſunt.

3. Præterea. Opus alicuius videtur eſſe magis fructuoſum facienti quam alteri. Sed peccator per opera ſua nihil meretur ſibi. Ergo multo minus poteſt alteri mereri.

4. Præterea. Omne opus meritorium oportet eſſe vivificatum, ideſt caritate informatum. Sed opera per peccatores facta ſunt mortua. Ergo non poſſunt per ea mortui iuvari, pro quibus fiunt.

5. Sed contra eſt quod nullus poteſt ſcire de altero pro certo, utrum ſit in ſtatu culpæ, vel gratiæ. Si ergo tantum illa ſuffragia prodeſſent quæ fiunt per eos qui ſunt in gratia, non poſſet homo ſcire, per quos ſuffragia conquireret ſuis defunctis; & ita multi a ſuffragiis procurandis retraherentur.

6. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit (in Enchir. cap. CIX.) in littera (IV. diſt. XLV.) ſecundum hoc iuvatur aliquis mortuus ex ſuffragiis, ſecundum quod dum viveret meruit ut iuvaretur poſt mortem. Ergo valor ſuffragiorum menſuratur ſecundum conditionem eius pro quo fiunt. Non ergo differt, ut videtur, utrum per bonos, vel per malos fiant.

Reſpondeo dicendum, quod in ſuffragiis quæ per malos fiunt, duo poſſunt conſiderari. Primo ipſum opus operatum, ſicut ſacrificium altaris. Et quia noſtra ſacramenta ex ſeipſis efficaciam habent abſque opere operantis, quam æqualiter explent, per quoſcumque fiant, quantum ad hoc ſuffragia per malos facta defunctis proſunt. Alio modo quantum ad opus operantis; & ſic diſtinguendum eſt: quia operatio peccatoris ſuffragia facientis poteſt uno modo conſiderari, prout eſt eius; & ſic nullo modo meritoria eſſe poteſt nec ſibi, nec alii: alio modo inquantum eſt alterius: quod dupliciter contingit. Uno modo inquantum peccator ſuffragia faciens gerit perſonam totius Eccleſiæ; ſicut Sacerdos, dum dicit in Eccleſia exequias mortuorum: & quia ille intelligitur facere cuius nomine, vel vice fit, ut patet per Dionyſium in Lib de cæleſt. Hier. (cap. XIII. parum a princ.) inde eſt quod ſuffragia talis Sacerdotis, quamvis ſit peccator, defunctis proſunt. Alio modo quando agit ut inſtrumentum alterius: opus enim inſtrumenti eſt magis principalis agentis. Unde quamvis ille qui agit ut inſtrumentum alterius, non ſit in ſtatu merendi; actio tamen eius poteſt eſſe meritoria ratione principalis agentis; ſicut ſi ſervus in peccato exiſtens, quodcumque opus miſericordiæ facit ex præcepto domini ſui caritatem habentis. Unde ſi quis in caritate decedens præcipiat ſibi ſuffragia fieri, vel alius præcipiat caritatem habens; illa ſuffragia valent defuncto, quamvis illi per quos fiunt, in peccato exiſtant. Magis tamen valerent, ſi eſſent in caritate: quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria eſſent.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio per peccatorem facta quandoque non eſt peccatoris, ſed alterius: & ideo ſecundum hoc digna eſt ut a Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, quando ſcilicet peccatores petunt aliquid Deo acceptum. Non enim ſolis iuſtis, ſed etiam peccatoribus Deus bona ſua providet, ut patet Matth. V. non autem ex eorum meritis, ſed ex ſua clementia. Et ideo Ioan. IX. ſuper illud, *Deus peccatores non audit*, Gloſſa (interl. Aug. tract. XLIV. in Ioan. a med.) dicit, quod „ loquitur ut inun„ ctus, non ut plene videns. "

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ex parte eius qui diſplicet, oratio peccatoris non ſit accepta; tamen ratione alterius, cuius vice, vel imperio agitur, poteſt eſſe Deo accepta.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod peccator faciens huiuſmodi ſuffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non eſt capax talis profectus propter propriam indiſpoſitionem: & tamen alii, qui eſt diſpoſitus, aliquo modo valere poteſt, ut dictum eſt (in cor art.)

Ad quartum dicendum, quod quamvis opus peccatoris non ſit vivum, inquantum eſt eius; poteſt tamen eſſe vivum, inquantum eſt alterius, ut dictum eſt (in cor. art.)

Sed quia rationes, quæ ſunt in oppoſitum, videntur concludere, quod non differat, utrum quis ſuffragia procuret per bonos, vel per malos; ideo etiam ad eas eſt reſpondendum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis aliquis pro certo ſcire non poſſit de altero, an ſit in ſtatu ſalutis; poteſt tamen probabiliter æſtimare ex his quæ exterius de homine videt. Ex fructu enim ſuo arbor cognoſcitur, ut dicitur Matth. VI

Ad ſextum dicendum, quod ad hoc quod ſuffragium alteri valeat, requiritur ex parte eius pro quo fit, capacitas huiuſmodi valoris: & hanc homo acquiſivit per opera propria, quæ geſſit in vita. Et ſic Auguſtinus loquitur. Requiritur nihilominus qualitas operis, quod prodeſſe debet; & hoc non pendet ex eo pro quo fit, ſed magis ex eo qui facit vel exequendo, vel imperando.

ARTICULUS IV. 303

Utrum ſuffragia quæ a vivis pro mortuis fiunt, facientibus proſint.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia quæ a vivis pro mortuis fiunt, facientibus non proſint. Quia ſi aliquis pro altero debitum ſolveret, ſecundum humanam iuſtitiam ipſe a debito proprio non abſolveretur. Ergo per hoc quod aliquis ſuffragia faciens debitum ſolvit pro illo pro quo facit, ex hoc a debito proprio non abſolvitur.

2. Præterea. Unuſquiſque, quod facit, facere debet meliori modo quo poteſt. Sed melius eſt iuvare duos quam unum. Si ergo qui per ſuffragia debitum mortui ſolvit, a proprio debito liberatur, videtur quod numquam deberet aliquis pro ſeipſo ſatisfacere, ſed ſemper pro alio.

3. Præterea. Si ſatisfactio alicuius pro alio ſatisfacientis æqualiter prodeſſet ſibi, ut ei pro quo ſatisfacit, eadem ratione æqualiter valebit & tertio, ſi pro eodem ſatisfaciat ſimul, & ſimiliter quarto, & ſic deinceps. Ergo unus una ſatisfactione poſſet pro omnibus ſatisfacere: quod eſt abſurdum.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. XXXIV. 13. *Oratio mea in ſinu meo convertetur*. Ergo eadem ratione & ſuffragia quæ pro aliis fiunt, ſatisfacientibus proſunt.

Præterea. Damaſcenus dicit in ſerm. de his qui in fide dormierunt (in med.) *Quemadmodum unguento, vel alio oleo ſancto circumlinire volens infirmum, primo ille*, ſcilicet liniens, *participat unctionem, & ſic poſtea perungit laborantem; ſic & quicumque pro proximi ſalute agonizat, primum ſibi prodeſt, deinde proximo*. & ſic habetur propoſitum.

Reſpondeo dicendum, quod opus ſuffragii quod pro altero fit, poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ut eſt expiativum pœnæ per modum cuiuſdam recompenſationis, quæ in ſatisfactione attenditur: & hoc modo opus ſuffragii, quod computatur quaſi eius pro quo fit, ita abſolvit eum a debito pœnæ quod non abſolvit facientem a debito pœnæ propriæ: quia in tali recompenſatione conſideratur æqualitas iuſtitiæ: opus autem iſtud ſatisfactorium ita poteſt adæquari uni reatui quod alteri non adæquetur. Reatus enim duorum peccatorum maiorem ſatisfactionem requirunt quam reatus unius. Alio modo poteſt conſiderari, inquantum eſt meritorium vitæ æternæ; quod habet, inquantum procedit a radice caritatis: & ſecundum hoc non ſolum prodeſt ei pro quo fit, ſed facienti magis.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta. Primæ enim rationes procedebant de opere ſuffragii, ſecundum quod eſt ſatisfactorium; ſed aliæ, ſecundum quod eſt meritorium.

ARTICULUS V. 304

Utrum ſuffragia proſint exiſtentibus in inferno.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia proſint exiſtentibus in inferno, per hoc quod habetur II. Machab. XII. 40. ubi dicitur, quod *invenerunt ſub tunicis interfectorum donaria idolorum, a quibus lex prohibebat Iudæos*: & tamen poſt ſubditur, quod *Iudas duodecim millia drachmas argenti miſit Hieroſolymam offerri pro peccatis mortuorum*. Conſtat autem illos peccaſſe mortaliter, contra legem agentes, & ira in peccato mortali deceſſiſſe, & ſic ad inferos eſſe translatos. Ergo exiſtentibus in inferno ſuffragia proſunt.

2. Præterea. In litt. (IV. diſt. XLV.) habetur ex verbis Auguſtini (in Enchir. cap. CX. in fi.) quod *quibus proſunt ſuffragia, vel ad hoc proſunt ut ſit plena remiſſio, vel ad hoc ut tolerabilior ſit eorum damnatio*. Sed ſolum qui in inferno ſunt, damnati eſſe dicuntur. Ergo etiam exiſtentibus in inferno ſuffragia proſunt.

3. Præterea. Dionyſius ult. cap. eccl. Hierar. (cir. med.) dicit: *Si hic iuſtorum orationes, & ſecundum hanc vitam, quanto magis poſt mortem in illis qui digni ſunt ſacris orationibus, operantur tantummodo?* ex quo poteſt accipi quod ſuffragia magis proſunt mortuis quam vivis. Sed vivis proſunt etiam in peccato mortali exiſtentibus; cum quotidie

tidie oret Eccleſia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali exiſtentibus ſuffragia valent.

4. Præterea. In vitis Patrum (Lib. III. num. clxxII. & Lib. VI. num. xvI.) legitur, quod etiam Damaſcenus in ſermone ſuo (de defunct. aliquant. a princ.) refert, quod Macharius, inventa in via calvaria cuiuſdam defuncti, oratione præmiſſa, quæſivit cuius caput fuiſſet; & caput reſpondit, quod fuerat ſacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus; & tamen confeſſus eſt, oratione Macharii ſe, & alios iuvari. Ergo ſuffragia Eccleſiæ etiam in inferno exiſtentibus proſunt.

5. Præterea. Damaſcenus in eodem ſermone (ante med.) narrat, quod Gregorius pro Traiano orationem fundens, audivit vocem ſibi divinitus dicentem: *Vocem tuam audivi, & veniam Traiano do*: cuius rei, ut Damaſcenus dicit in dicto ſermone, *teſtis eſt Oriens omnis, & Occidens*. Sed conſtat Traianum in inferno fuiſſe: quia *multorum Martyrum necem amaram instituit*, ut ibidem Damaſcenus dicit. Ergo ſuffragia Eccleſiæ valent etiam in inferno exiſtentibus.

Sed contra eſt quod dicit Dionyſius VII. cap. eccl. Hierarch. (a med.) *Summus ſacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur a divino ordine*: & conſequenter ibidem dicit, quod *pro peccatoribus non orat remiſſionem, quia non audiretur pro illis*. Ergo ſuffragia exiſtentibus in inferno non valent.

Præterea. Gregorius dicit in XXXIV. Lib. Moral. (cap. xvI. verſ. fi.) *Eadem cauſa eſt cur non oretur tunc*, ſcilicet poſt diem iudicii, *pro hominibus æterno igne damnatis, quæ nunc cauſa eſt quare non oretur pro diabolo, & angelis eius æterno ſupplicio deputatis; quæ etiam nunc cauſa eſt quare ſancti non orent pro hominibus infidelibus, impiiſque defunctis: quia de eis utique quos æterno damnatos ſupplicio iam noverunt, ante illum iudicis iuſti conſpectum orationis ſuæ meritum caſſari refugiunt*. Ergo ſuffragia in inferno poſitis non valent.

Præterea. In littera (IV. diſt. xlv.) habetur ex verbis Auguſtini (ſerm. xxxII. de verb. Apoſt. a med.) *Qui ſine fide operante per dilectionem, eiuſque ſacramentis de corpore exeunt, fruſtra illis a ſuis huiuſmodi officia impenduntur*. Sed omnes damnati ſunt huiuſmodi. Ergo eis ſuffragia non proſunt.

Reſpondeo dicendum, quod circa damnatos fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, in hoc diſtinguendum eſſe dupliciter. Uno modo quantum ad tempus, dicentes quod poſt diem iudicii nullus in inferno exiſtens aliquo ſuffragio iuvabitur; ſed ante diem iudicii aliqui iuvantur ſuffragiis Eccleſiæ. Alio modo diſtinguebant quantum ad perſonas in inferno detentas, inter quas aliquos dicebant eſſe valde malos, qui ſcilicet ſine fide, & ſacramentis deceſſerunt; & talibus, quia de Eccleſia non fuerunt nec merito, nec numero, ſuffragia Eccleſiæ prodeſſe non poſſunt: alii vero ſunt non valde mali, qui ſcilicet de Eccleſia fuerunt numero, & fidem habentes, & ſacramentis imbuti, & aliqua opera de genere bonorum facientes; & talibus ſuffragia Eccleſiæ prodeſſe debent.

Sed occurrebat eis quædam dubitatio eos perturbans, quia ſcilicet videbatur ex hoc ſequi, cum pœna inferni ſit finita ſecundum intenſionem, quamvis duratione infinita exiſtat, quod multiplicatis ſuffragiis, pœna illa totaliter auferretur: quod eſt error Origenis (Lib. I. Periarch. cap. 6. cir. med.) Et ideo hoc inconveniens evadere multipliciter voluerunt. Præpoſitivus enim dixit, quod tantum poſſunt ſuffragia pro damnatis multiplicari quod a tota pœna reddantur immunes, non quidem ſimpliciter, ut Origenes poſuit, ſed ad tempus, ſcilicet uſque ad diem iudicii: tunc enim animæ iterato corporibus coniunctæ, in pœnas inferni ſine ſpe veniæ retrudentur.

Sed iſta opinio videtur divinæ providentiæ repugnare, quæ nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem non poteſt ordinari niſi per pœnam. Unde non poteſt eſſe ut pœna tollatur, niſi prius culpa expietur. Et ideo cum culpa continue maneat in damnatis, eorum pœna nullatenus interrumpitur.

Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes, quod hoc modo proceditur in diminutione pœnarum per ſuffragia, ſicut proceditur in diviſione linearum; quæ cum ſint finitæ, tamen in infinitum dividi poſſunt, & numquam per diviſionem conſumuntur, dum fit ſubtractio non ſecundum eamdem quantitatem, ſed ſecundum eamdem proportionem; velut ſi primo auferatur pars quarta totius, & ſecundo pars quarta illius quartæ, & iterum quarta illius quartæ, & ſic deinceps in infinitum. Et ſimiliter dicunt, quod per primum ſuffra-

gium diminuitur aliquota pars pœnæ ; & per ſecundum pars aliqua remanentis diminuitur ſecundum eamdem proportionem.

Sed iſte modus multipliciter defectivus eſt. Primo quia infinita diviſio, quæ congruit continuæ quantitati, non videtur poſſe ad quantitatem ſpiritualem transferri. Secundo quia non eſt aliqua ratio quare ſecundum ſuffragium minus de pœna diminuat quam primum, ſi ſit æqualis valoris. Tertio quia pœna diminui non poteſt, niſi diminuatur & culpa, ſicut nec auferri, niſi ea ablata. Quarto quia in diviſione lineæ tandem pervenitur ad hoc quod non eſt ſenſibile; corpus enim ſenſibile non eſt in infinitum diviſibile: & ſic ſequeretur quod poſt multa ſuffragia pœna remanens propter ſui parvitatem non ſentiretur; & ita non eſſet pœna.

Et ideo alii alium invenerunt modum. Altiſiodorenſis enim (Lib. IV. Sent. tract. XIV. quæſt. I.) dixit, quod ſuffragia proſunt damnatis, non quidem per diminutionem pœnæ, vel per interruptionem, ſed per confortationem patientis; ſicut ſi homo portaret grave onus, & faciem ſuam perfunderet aqua: ſic enim confortaretur ad melius portandum; cum tamen onus ſuum in nullo levius fieret.

Sed hoc iterum eſſe non poteſt: quia aliquis plus, vel minus æterno igne gravatur, ut Gregorius dicit (Lib. IX. Moral. cap. XXXIX. a princ.) ſecundum meritum culpæ: & inde eſt quod eodem igne quidam plus, quidam minus cruciantur. Unde cum culpa damnati immutata remaneat, non poteſt eſſe quod levius pœnam ferat. Eſt nihilominus & prædicta opinio præſumptuoſa, utpote Sanctorum dictis contraria, & vana, nulla auctoritate fulta: & eſt irrationabilis: tum quia damnati in inferno ſunt extra vinculum caritatis, ſecundum quam opera vivorum continuantur defunctis: tum quia totaliter ad vitæ terminum pervenerunt, recipientes ultimam pro meritis retributionem, ſicut & ſancti qui ſunt in patria: quod enim adhuc reſtat de pœna, vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non præbet: cum gloria eſſentialiter, & radicaliter conſiſtat in anima, & ſimiliter miſeria damnatorum. Et ideo non poteſt eorum pœna diminui, ſicut nec gloria ſanctorum augeri quantum ad præmium eſſentiale.

Sed tamen modus qui a quibuſdam ponitur, quod ſuffragia proſunt damnatis, poſſet aliquo modo ſuſtineri; ut ſi dicatur, quod non proſunt neque quantum ad diminutionem pœnæ, vel interruptionem, neque quantum ad diminutionem ſenſus pœnæ; ſed quia ex huiuſmodi ſuffragiis eis aliqua materia doloris ſubtrahitur, quæ eis eſſe poſſet, ſi ita ſe abiectos conſpicerent, quod pro eis nulla cura haberetur; quæ materia doloris eis ſubtrahitur, dum ſuffragia pro eis fiunt. Sed iſtud etiam non poteſt eſſe ſecundum legem communem: quia, ut Auguſtinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. XIII.) (quod præcipue de damnatis eſt verum) *ibi ſunt ſpiritus defunctorum, ubi non vident quæcumque aguntur, aut eveniunt in iſta vita hominibus*: & ita non cognoſcunt quando pro eis ſuffragia fiunt; niſi ſupra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum: quod eſt verbum omnino incertum.

Unde tutius eſt ſimpliciter dicere, quod ſuffragia non proſunt damnatis, nec pro eis Eccleſia orare intendit, ſicut ex inductis auctoritatibus apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis ſignum accipi poſſet quod in reverentiam idolorum ea deferrent; ſed ea acceperunt ut victores, quia eis iure belli debebantur. Et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt: unde non fuerunt in inferno damnati; & ſic ſuffragia eis prodeſſe poterant.

Vel dicendum, ſecundum quoſdam, quod in ipſa pugna videntes ſibi periculum imminere, de peccato pœnituerunt, ſecundum illud Pſal. LXXVII. 34. *Cum occideret eos, quærebant eum*: & hoc probabiliter poteſt æſtimari: & ideo pro eis fuit oblatio facta.

Ad ſecundum dicendum, quod in verbis illis damnatio large accipitur pro quacumque punitione; ut ſic includat etiam pœnam purgatorii, quæ per ſuffragia quandoque totaliter expiatur, quandoque autem non, ſed diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc magis acceptatur ſuffragium pro mortuo quam pro vivo, quia magis indiget, cum non poſſit ſibi auxiliari, ſicut vivus poteſt; ſed quantum ad hoc vivus eſt melioris conditionis, quia poteſt transferri de ſtatu culpæ mortalis in ſtatum gratiæ; quod de mortuis dici non poteſt. Et ideo non eſt eadem cauſa orandi pro mortuis, & pro vivis.

Ad quartum dicendum, quod illud adiuto-

Digitized by Google

ſutorium non erat in hoc quod pœna eorum diminueretur, ſed in hoc ſolo (ut ibidem dicitur) quod eo orante concedebatur eis ut mutuo ſe viderent: & in hoc aliquod gaudium non verum, ſed phantaſticum habebant, dum implebatur hoc quod deſiderabant: ſicut & dæmones gaudere dicuntur, dum homines ad peccatum pertrahunt; quamvis per hoc eorum pœna nullatenus minuatur; ſicut nec minuitur Angelorum gaudium per hoc quod malis noſtris compati dicuntur.

Ad quintum dicendum, quod de facto Traiani hoc modo poteſt probabiliter æſtimari, quod precibus B. Gregorii ad vitam fuerit revocatus, & ita gratiam conſequutus ſit, per quam remiſſionem peccatorum habuit, & per conſequens immunitatem a pœna: ſicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculoſe a mortuis ſuſcitati, quorum plures conſtat idololatras, & damnatos fuiſſe. De omnibus talibus enim ſimiliter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, ſed ſecundum præſentem propriorum meritorum iuſtitiam; ſecundum autem ſuperiores cauſas, quibus prævidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis diſponendum.

Vel dicendum ſecundum quoſdam, quod anima Traiani non fuit ſimpliciter a reatu pœnæ æternæ abſoluta; ſed eius pœna fuit ſuſpenſa ad tempus, ſcilicet uſque ad diem iudicii. Nec tamen oportet quod hoc fiat communiter per ſuffragia: quia alia ſunt quæ lege communi accidunt, & alia quæ ſingulariter ex privilegio aliquibus conceduntur: ſicut *alii ſunt humanarum limites rerum, alia divinarum ſigna virtutum*, ut Auguſtinus dicit in Libro de cura pro mortuis agenda (cap. XVI. parum a princ.)

ARTICULUS VI. 305

Utrum ſuffragia proſint exiſtentibus in purgatorio.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod nec etiam exiſtentibus in purgatorio. Quia purgatorium pars quædam inferni eſt. Sed *in inferno nulla eſt redemptio:* & Pſal. VI. 6. dicitur: *In inferno autem quis confitebitur tibi?* Ergo ſuffragia his qui ſunt in purgatorio, non proſunt.

2. Præterea. Pœna purgatorii eſt pœna finita. Si ergo per ſuffragia aliquid de pœna dimittitur, tantum poterunt multiplicari ſuffragia quod tota tolletur; & ita peccatum remanebit totaliter impunitum: quod videtur divinæ iuſtitiæ repugnare.

3. Præterea. Ad hoc animæ ſunt in purgatorio ut ibi purgatæ, puræ ad regnum perveniant. Sed nihil poteſt purgari, niſi aliquid circa ipſum fiat. Ergo ſuffragia facta per vivos pœnam purgatorii non diminuunt.

4. Præterea. Si ſuffragia exiſtentibus in purgatorio valerent, maxime ea viderentur valere quæ ſunt ad imperium eorum facta. Sed hæc non ſemper valent; ſicut ſi aliquis decedens diſponat tot ſuffragia pro ſe fieri, quæ ſi facta eſſent, ſufficerent ad totam pœnam abolendam. Poſito ergo quod huiuſmodi ſuffragia differantur, quouſque ille pœnam evaſerit, illa ſuffragia nihil ei proderunt: non enim poteſt dici, quod proſint, antequam fiant; poſtquam autem ſunt facta, eis non indiget, quia iam pœnas evaſit. Ergo ſuffragia exiſtentibus in purgatorio non valent.

Sed contra eſt quod dicitur in littera (IV. diſt. xlv.) ex verbis Auguſtini (in Enchir. cap. cx. a princ.) *Suffragia proſunt his qui ſunt mediocriter boni, vel mali.* Sed tales ſunt qui in purgatorio detinentur. Ergo &c.

Præterea. Dionyſius dicit in VII. cap. eccleſ. Hierarch. (cir. med.) quod *divinus ſacerdos pro mortuis orans, pro illis orat qui ſancte vixerunt, & tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas.* Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod pœna purgatorii eſt in ſupplementum ſatisfactionis quæ non fuerat plene in corpore conſummata. Et ideo quia, ſicut ex dictis patet (art. 1. & 2. hu quæſt. & quæſt. XIII. art. 2) opera unius poſſunt valere alteri ad ſatisfactionem, ſive vivus, ſive mortuus fuerit; non eſt dubium quin ſuffragia per vivos facta exiſtentibus in purgatorio proſint.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla eſt redemptio, quantum ad illos qui ſunt finaliter tali pœnæ addicti.

Vel dicendum ſecundum Damaſcenum in ſermone de dormientibus (inter princ. & med.) quod huiuſmodi auctoritates ſunt exponendæ ſecundum cauſas inferiores, ideſt ſecundum exigentiam meritorum eorum qui pœnis deputantur; ſed

ſed ſecundum divinam miſericordiam, quæ vincit humana merita, ad preces iuſtorum aliquando aliter diſponitur quam ſententia prædictarum auctoritatum contineat. *Deus* autem *mutat ſententiam, ſed non conſilium*, ut dicit Gregorius (Lib. XX. Moral. cap. XXIII. in med.) Unde etiam Damaſcenus (loc. cit.) ponit ad hoc exempla de Ninivitis, Achab, & Ezechia, in quibus apparet quod ſententia contra eos lata divinitus fuit per divinam miſericordiam commutata.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt inconveniens, ſi multiplicatis ſuffragiis, pœna exiſtentium in purgatorio annihiletur; non tamen ſequitur quod peccata remaneant impunita: quia pœna unius pro altero ſuſcepta alteri computatur.

Ad tertium dicendum, quod purgatio animæ per pœnas purgatorii non eſt aliud quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriæ. Et quia per pœnam quam unus ſuſtinet pro alio, poteſt reatus alterius expiari, ut dictum eſt (quæſt. XIII. art. 2.) non eſt inconveniens, ſi per unius ſatisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum, quod ſuffragia ex duobus valent, ſcilicet ex opere *operante*, & ex opere *operato*: & dico *opus operatum* non ſolum Eccleſiæ ſacramentum, ſed effectum accidentem ex operatione; ſicut ex collatione eleemoſynarum conſequitur pauperum relevatio, & eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans poteſt accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo, quod quam cito moriens diſponit aliqua ſuffragia ſibi fieri, præmium ſuffragiorum plene conſequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam ſuffragii, quæ erat ex opere operante principalis agentis; ſed quantum ad efficaciam ſuffragiorum, quæ eſt ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non conſequitur fructum, antequam ſuffragia fiant: & ſi prius contingat ipſum a pœna purgari, quantum ad hoc fraudabitur fructu ſuffragiorum, quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim eſt inconveniens quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; (pœna autem purgatorii temporalis eſt;) quamvis quantum ad æternam retributionem nullus defraudari poſſit niſi per propriam culpam.

ARTICULUS VII. 306

Utrum ſuffragia valeant pueris in limbo exiſtentibus.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia valeant pueris in limbo exiſtentibus. Quia ibi non detinentur niſi pro peccato alieno. Ergo maxime decens eſt ut ipſi iuventur ſuffragiis alienis.

2. Præterea. In littera (IV. diſt. XLV.) habetur ex verbis Auguſtini (in Enchir. cap. CX. ad fi.) quod *Eccleſiæ ſuffragia pro non valde malis propitiationes ſunt*. Sed pueri non computantur inter valde malos; cum ſit mitiſſima eorum pœna. Ergo ſuffragia Eccleſiæ eos iuvant.

Sed contra eſt quod habetur in littera (loc. cit.) ab Auguſtino (ſerm. XXXII. de verb. Apoſt. a med.) quod *ſuffragia non proſunt illis qui ſine fide operante per dilectionem hinc exierunt*. Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo ſuffragia eis non proſunt.

Reſpondeo dicendum, quod pueri non baptizati non detinentur in limbo, niſi quia deficiunt a ſtatu gratiæ. Unde cum per opera vivorum, mortuorum ſtatus mutari non poſſit, maxime quantum ad meritum eſſentialis præmii, vel pœnæ; ſuffragia vivorum pueris exiſtentibus in limbo prodeſſe non poſſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum originale ſit huiuſmodi quod pro eo poſſit aliquis ab alio iuvari; tamen animæ puerorum in limbo exiſtentes ſunt in tali ſtatu quod iuvari non poſſint: quia poſt hanc vitam non eſt tempus gratiam acquirendi.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati ſunt: quod patet ex hoc quod præmittitur: *Cum ergo ſacrificia ſive altaris, ſive quarumcumque eleemoſynarum pro baptizatis omnibus offeruntur &c.*

A R-

ARTICULUS VIII. 307

Utrum ſuffragia proſint ſanctis exiſtentibus in patria.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod aliquo modo proſint ſanctis exiſtentibus in patria, per hoc quod habetur in collecta Miſſæ: *Sicut ſanctis tuis proſunt ad gloriam*, ſcilicet ſacramenta, *ita nobis proficiant ad medelam*. Sed inter alia ſuffragia præcipuum eſt ſacramentum altaris. Ergo ſuffragia proſunt ſanctis qui ſunt in patria.

2. Præterea. Sacramenta efficiunt quod figurant. Sed tertia pars hoſtiæ, ſcilicet in calicem miſſa, ſignificat eos qui beatam vitam in patria ducunt. Ergo ſuffragia Eccleſiæ proſunt ſanctis exiſtentibus in patria.

3. Præterea. Sancti non ſolum gaudent in patria de propriis bonis, ſed etiam de bonis alienis: unde Lucæ xv. 10. dicitur: *Gaudium eſt Angelis Dei ſuper uno peccatore pœnitentiam agente*. Ergo ex bonis operibus viventium, ſanctorum qui ſunt in patria, gaudium creſcit; & ita etiam eis noſtra ſuffragia proſunt.

4. Præterea. Damaſcenus dicit in ſermone de dormientibus (parum a princ.) inducens verba Chryſoſtomi: *Si enim Gentiles*, inquit, *cum his qui obierunt ſua comburunt, quanto magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipſius propria; non ut favilla fiant & hæc, velut illa; ſed ut maiorem hinc circumponas gloriam: & ſi quidem peccator fuerit, qui mortuus eſt, ut peccamina ſolvas; ſi autem iuſtus, ut appoſitio fiat mercedis, & retributionis*. Et ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod in littera (IV. diſt. xlv.) habetur ex verbis Auguſtini (ſerm. XVII. de verb. Apoſt. cap. I. a med.) *Iniuria eſt in Eccleſia pro Martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari*.

Præterea. Eius eſt iuvari cuius eſt indigere. Sed ſancti in patria ſunt abſque omni indigentia. Ergo per ſuffragia Eccleſiæ non iuvantur.

Reſpondeo dicendum, quod ſuffragium de ſui ratione importat quamdam auxiliationem, quæ non competit ei qui defectum non patitur. Nulli enim iuvari competit niſi ei qui indigens eſt. Unde cum ſancti qui ſunt in patria, ſint ab omni indigentia immunes, inebriati ab ubertate domus Dei (Pſal. xxxv.) eis iuvari per ſuffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum, quod huiuſmodi locutiones non ſunt ſic intelligendæ, quaſi ſancti in gloria proficiant quantum ad ſe, quod eorum feſta recolimus; ſed quia nobis proficit, qui eorum gloriam ſolemnius celebramus: ſicut ex hoc quod Deum cognoſcimus, vel laudamus, & ſic quodammodo eius gloria in nobis creſcit, nihil Deo, ſed nobis accreſcit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſacramenta efficiant quoad figurant; non tamen illum effectum ſuum ponunt circa omne id quod figurant: alias cum figurent Chriſtum, in ipſo Chriſto aliquid efficerent (quod eſt abſurdum:) ſed efficiunt circa ſuſcipientem ſacramentum ex virtute eius quod per ſacramentum ſignificatur: & ſic non ſequitur quod ſacrificia pro fidelibus defunctis oblata, ſanctis proſint; ſed quod ex meritis ſanctorum, quæ recoluntur, vel ſignificantur in ſacramento, proſint aliis pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ſancti qui ſunt in patria, de bonis noſtris omnibus gaudeant; non tamen ſequitur quod multiplicatis noſtris gaudiis, eorum gaudium augmentetur formaliter, ſed materialiter tantum: quia omnis paſſio formaliter augetur ſecundum rationem obiecti ſui. Ratio autem gaudendi in ſanctis, de quibuſcumque gaudent, eſt ipſe Deus, de quo non poſſunt magis & minus gaudere: quia ſic eſſentiale eorum præmium variaretur, quod conſiſtit in hoc quod de Deo gaudeant. Unde ex hoc quod bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus eſt, non ſequitur quod intenſius gaudeant, ſed quod de pluribus gaudeant. Et ideo non ſequitur quod operibus noſtris iuventur.

Ad quartum dicendum, quod non eſt intelligendum quod fiat appoſitio mercedis, vel retributionis illi beato per ſuffragia ab aliquo facta, ſed facienti.

Vel dicendum, quod ex ſuffragiis poteſt appoſitio mercedis fieri beato defuncto, inquantum de ſuffragiis ſibi faciendis adhuc vivens diſpoſuit: quod ei meritorium fuit.

ARTICULUS IX. 308

Utrum orationes Eccleſiæ, ſacrificium altaris, & eleemoſynæ proſint defunctis.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod non ſolum orationibus Eccleſiæ, & ſacrificio altaris, & eleemoſynis animæ defunctorum iuventur, vel quod eis iuventur præcipue. Pœna enim debet per pœnam recompenſari. Sed ieiunium magis eſt pœnale quam eleemoſyna, vel oratio. Ergo ieiunium magis prodeſt in ſuffragiis quam aliquod prædictorum.

2. Præterea. Gregorius iſtis tribus connumerat ieiunium, ut habetur in Decr. XIII. quæſt. II. (cap. XXII.) *Animæ defunctorum quatuor modis ſolvuntur, aut oblationibus ſacerdotum, aut eleemoſynis carorum, aut precibus ſanctorum, aut ieiunio cognatorum*. Ergo inſufficienter connumerantur hic ab Auguſtino (Lib. de cura pro mort. gerenda cap. XVIII.) tria prædicta.

3. Præterea. Baptiſmus eſt potiſſimum ſacramentorum, maxime quantum ad effectum. Ergo baptiſmus, vel alia ſacramenta deberent vel ſimiliter, vel magis pro defunctis fieri, ſicut ſacramentum altaris.

4. Præterea. Hoc videtur ex hoc quod habetur I. Corinth. XV. 29: *Si omnino mortui non reſurgunt, ut quid baptizantur pro illis?* Ergo etiam baptiſmus valet ad ſuffragia defunctorum.

5. Præterea. In diverſis Miſſis eſt idem ſacrificium altaris. Si ergo ſacrificium computatur inter ſuffragia, & non Miſſa, videtur quod tantumdem valeat quæcumque Miſſa pro defuncto dicatur, ſive de beata Virgine, ſive de Spiritu ſancto, vel quæcumque alia: quod videtur eſſe contra Eccleſiæ ordinationem, quæ ſpecialem Miſſam pro defunctis inſtituit.

6. Præterea. Damaſcenus in ſermone de dormientibus (a med.) docet, ceras, & oleum, & huiuſmodi pro defunctis offerri. Ergo non ſolum oblatio ſacrificii altaris, ſed etiam aliæ oblationes debent inter ſuffragia computari mortuorum.

Reſpondeo dicendum, quod ſuffragia vivorum proſunt defunctis, ſecundum quod uniuntur viventibus in caritate, & ſecundum quod intentio viventium fertur in mortuos. Et ideo illa opera præcipue nata ſunt mortuis ſuffragari quæ maxime ad communicationem caritatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad caritatem autem ſacramentum Euchariſtiæ præcipue pertinet; cum ſit ſacramentum eccleſiaſticæ unionis, continens illum in quo tota Eccleſia unitur, & conſolidatur, ſcilicet Chriſtum. Unde Euchariſtia eſt quaſi quædam caritatis origo, vel vinculum. Sed inter caritatis effectus eſt præcipuum eleemoſynarum opus. Et ideo iſta duo ex parte caritatis præcipue mortuis ſuffragantur, ſcilicet ſacrificium Eccleſiæ, & eleemoſynæ. Sed ex parte intentionis directæ in mortuos præcipue valet oratio, quia oratio ſecundum ſuam rationem non ſolum dicit reſpectum ad orantem, ſicut & cetera opera, ſed directius ad illud pro quo oratur. Et ideo iſta tria ponuntur quaſi præcipua mortuorum ſubſidia; quamvis quæcumque alia bona quæ ex caritate fiunt pro defunctis, eis valere credenda ſint.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui ſatisfacit pro altero, magis eſt conſiderandum, ad hoc quod effectus ſatisfactionis ad alterum perveniat, illud quo ſatisfactio unius tranſit in alterum, quam etiam ſatisfactionis pœna; quamvis ipſa pœna magis expiet reatum ſatisfacientis, inquantum eſt quædam medicina. Et ideo tria prædicta magis valent defunctis quam ieiunium.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam ieiunium prodeſſe poteſt defunctis ratione caritatis, & intentionis in defunctos directæ; ſed tamen ieiunium in ſui ratione non continet aliquid quod ad caritatem, vel directionem intentionis pertineat; ſed ei ſunt hæc quaſi extrinſeca. Et ideo Auguſtinus non poſuit, ſed Gregorius poſuit ieiunium inter ſuffragia mortuorum.

Ad tertium dicendum, quod baptiſmus eſt quædam ſpiritualis regeneratio. Unde ſicut per generationem non acquiritur eſſe niſi generato; ita baptiſmus non habet efficaciam niſi in eo qui baptizatur, quantum eſt ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis, vel baptizati poſſit aliis prodeſſe, ſicut & cetera opera meritoria. Sed Euchariſtia eſt ſignum eccleſiaſticæ unionis: & ideo ex ipſo opere operato eius efficacia in alterum tranſire poteſt; quod non contingit de aliis ſacramentis.

Ad quartum dicendum, quod Gloſſa (ord.) iſtam auctoritatem dupliciter exponit. Uno modo ſic: *Si mortui non reſurgunt, nec Chriſtus reſurrexit, ut quid.*

etiam

Digitized by Google

etiam baptizantur pro illis? ideſt *pro peccatis, cum ipſa non dimittantur, ſi Chriſtus non reſurrexit: quia in baptiſmo non ſolum Chriſti paſſio, ſed etiam reſurrectio operatur, quæ eſt noſtræ ſpiritualis reſurrectionis quodammodo cauſa*. Alio modo ſic: *Fuerant quidam imperiti, qui baptizabantur pro his qui de hac vita ſine baptiſmo deceſſerant, putantes illis prodeſſe: & ſecundum hoc Apoſtolus non loquitur niſi ſecundum errorem aliquorum in verbis illis*.

Ad quintum dicendum, quod in officio Miſſæ non ſolum eſt ſacrificium, ſed etiam ſunt ibi orationes. Et ideo Miſſæ ſuffragium continet duo horum quæ hic Auguſtinus enumerat (loc. cit. in arg. 2.) ſcilicet orationem, & ſacrificium. Ex parte ergo ſacrificii oblati Miſſa æqualiter prodeſt defuncto, de quocumque dicatur: & hoc eſt præcipuum quod fit in Miſſa. Sed ex parte orationum magis prodeſt illa in qua ſunt orationes ad hoc determinatæ. Sed tamen iſte defectus recompenſari poteſt per maiorem devotionem vel eius qui dicit Miſſam, vel eius qui iubet dici, vel iterum per interceſſionem Sancti, cuius ſuffragium in Miſſa imploratur.

Ad ſextum dicendum, quod huiuſmodi oblatio candelarum, vel olei poteſt prodeſſe defuncto, inquantum ſunt eleemoſynæ quædam: dantur enim ad cultum Eccleſiæ, vel etiam in uſum fidelium.

ARTICULUS X. 303

Utrum indulgentiæ Eccleſiæ proſint mortuis.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod indulgentiæ quas Eccleſia facit, etiam mortuis proſint. Primo per conſuetudinem Eccleſiæ, quæ facit prædicari crucem; ut aliquis indulgentiam habeat pro ſe, & duabus, vel tribus, & quandoque etiam decem animabus tam vivorum, quam mortuorum: quod eſſet deceptio, niſi mortuis prodeſſent. Ergo indulgentiæ mortuis proſunt.

2. Præterea. Meritum totius Eccleſiæ eſt efficacius quam meritum unius perſonæ. Sed meritum perſonale ſuffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemoſynarum. Ergo multo fortius meritum Eccleſiæ, cui indulgentiæ innituntur.

3. Præterea. Indulgentiæ Eccleſiæ proſunt illis qui ſunt de foro Eccleſiæ. Sed illi qui ſunt in purgatorio, ſunt de foro Eccleſiæ; alias eis Eccleſiæ ſuffragia non prodeſſent. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis proſint.

Sed contra. Ad hoc quod indulgentiæ alicui valeant, requiritur cauſa conveniens, pro qua indulgentiæ dantur. Sed talis cauſa non poteſt eſſe ex parte defuncti: quia non poteſt facere aliquid quod ſit in utilitatem Eccleſiæ, pro qua cauſa præcipue indulgentiæ dantur. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis non proſint.

Præterea. Indulgentiæ determinantur ſecundum arbitrium eas facientis. Si ergo indulgentiæ defunctis prodeſſe poſſent, eſſet in poteſtate facientis indulgentiam ut defunctum omnino liberaret a pœna: quod videtur abſurdum.

Reſpondeo dicendum, quod indulgentia alicui prodeſſe poteſt dupliciter: uno modo principaliter; alio modo ſecundario. Pricipaliter quidem prodeſt ei qui indulgentiam accipit, ſcilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur; ut qui viſitat limina alicuius Sancti. Unde cum mortui non poſſint facere aliquid horum pro quibus indulgentiæ dantur, eis directe indulgentiæ valere non poſſunt. Secundario autem, & indirecte proſunt ei pro quo aliquis facit illud quod eſt indulgentiæ cauſa: quod quandoque contingere poteſt, quandoque autem non poteſt, ſecundum diverſam indulgentiæ formam. Si enim ſit talis indulgentiæ forma: *Quicumque facit hoc, vel illud, habebit tantum de indulgentia*: ille qui hoc facit, non poteſt fructum indulgentiæ in alium transferre: quia eius non eſt applicare ad aliquem intentionem Eccleſiæ, per quam communicantur communia ſuffragia, ex quibus indulgentiæ valent, ut iam ſupra dictum eſt (quæſt. XXVII. art. 3. ad 2.) Si autem indulgentia ſub hac forma fiat: *Quicumque fecerit hoc, vel illud, ipſe, & pater eius, vel quicumque alius ei adiunctus in purgatorio detentus, tantum de indulgentia habebit*: talis indulgentia non ſolum vivo, ſed etiam mortuo proderit. Non enim eſt aliqua ratio quare Eccleſia transferre poſſit communia merita, quibus indulgentiæ innituntur, in vivos, & non in mortuos. Nec tamen ſequitur quod prælatus Eccleſiæ poſſit pro ſuo arbitrio animas a purgatorio liberare: quia ad hoc ut indulgentiæ valeant, requiritur cauſa conveniens indulgentias faciendi, ut ſupra.

ſupra dictum eſt (quæſt. xxvi. art. 3.) (a)

ARTICULUS XI. 310

Utrum cultus exequiarum defunctis proſint.

AD undecimum ſic proceditur. Videtur quod cultus exequiarum defunctis proſint. Damaſcenus enim in ſerm. de dormientibus (a med.) inducit verba Athanaſii ſic dicentis: *Licet in aere is qui in pietate conſummatus eſt, depoſitus fuerit, ne renuas oleum, & ceras, Deum invocans, in ſepulcro eius accendere: accepta enim iſta ſunt Deo, & multam ab eo recipientia retributionem.* Sed huiuſmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodeſt defunctis.

2. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit in Lib. I. de civit. Dei (cap. xiii. a princ.) *antiquorum iuſtorum funera officioſa pietate curata ſunt, & exequiæ celebratæ, & ſepulcra proviſa; ipſique dum viverent, de ſepeliendis, vel etiam transferendis ſuis corporibus filiis mandaverunt.* Sed hoc non feciſſent, niſi ſepulcra, & huiuſmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo huiuſmodi aliquid proſunt defunctis.

3. Præterea. Nullus facit eleemoſynam circa aliquem, niſi ei proficiat. Sed ſepelire mortuos computatur inter opera eleemoſynarum: unde & Auguſtinus dicit in I. Lib. de civit. Dei (loc. cit) *Tobias ſepeliendo mortuos apud Deum promeruiſſe teſte Angelo commendatur.* Ergo huiuſmodi ſepulturæ cultus mortuis prodeſt.

4. Præterea. Inconveniens eſt dicere, quod fruſtretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione ſe in locis aliquibus religioſis ſepeliri diſponunt. Ergo ſepulturæ cultus prodeſt defunctis.

5. Præterea. Deus pronior eſt ad miſerendum quam ad condemnandum. Sed aliquibus nocet in locis ſacris ſepultura, ſi indigni ſunt: unde dicit Gregorius (Lib. IV. Dialog. cap. I.) *Quos peccata gravia deprimunt, ad maiorem damnationis cumulum potius quam ad ſolutionem eorum corpora in Eccleſiis ponuntur.* Ergo multo amplius dicendum eſt quod ſepulturæ cultus proſit bonis.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Libro de cura pro mortuis agenda (cap. ult. cir. med.) *Corpori humano quicquid impenditur, non eſt præſidium ſalutis, ſed humanitatis officium.*

Præterea. Auguſtinus dicit in eodem Libro (cap. ii. ad fin. & Lib. I. de civ. Dei cap. xii. a med.) *Curatio funeris, conditio ſepulturæ, pompa exequiarum, magis ſunt vivorum ſolatia quam ſubſidia defunctorum.*

Præterea. Dominus dicit Matth. x. 28. (& Luc. xii. 4.) *Nolite timere eos qui corpus occidunt, & poſt hoc non habent amplius quid faciant.* Sed poſt mortem ſanctorum corpora poſſunt a ſepultura prohiberi, ſicut in eccleſiaſtica hiſtoria (Euſeb. Lib. V. cap. i. ad fi.) legitur eſſe factum de quibuſdam Martyribus Lugduni Galliæ. Ergo non nocet defunctis, ſi eorum corpora inhumata remaneant. Ergo nec cultus ſepulturæ prodeſt.

Reſpondeo dicendum, quod ſepultura adinventa eſt & propter vivos, & propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, & corpora fœtoribus inficiantur; & hoc quantum ad corpus: ſed ſpiritualiter etiam prodeſt vivis, inquantum per hoc adſtruitur reſurrectionis fides. Sed mortuis prodeſt ad hoc quod inſpicientes ſepulcra memoriam retinent defunctorum, & pro defunctis orant: unde & *monumentum* a memoria nomen accepit: dicitur enim *monumentum*, quaſi *monens mentem*, ut dicit Auguſtinus in Lib. de civit. Dei, & in Libro de cura pro mortuis agenda (cap. iv. in med.) Paganorum tamen error fuit quod ad hoc ſepultura mortuo proſit ut eius anima quietem accipiat: non enim credebant, animam prius quietem poſſe accipere quam corpus ſepulturæ daretur: quod omnino ridiculum eſt, & abſurdum. Sed quod ulterius ſepultura in loco ſacrato mortuo prodeſt, non quidem eſt ex ipſo opere operato, ſed magis ex ipſo opere operante; dum ſcilicet vel ipſe defunctus, vel alius corpus eius tumulari in loco ſacro diſponens, patrocinio alicuius Sancti eum committit, cuius precibus per hoc credendus eſt adiuvari, & etiam patrocinio eorum qui loco ſancto deſerviunt, qui pro tumulatis apud ſe frequentius, & ſpecialius orant. Sed illa quæ ad ornatum ſepulturæ adhibentur, proſunt quidem vivis, inquantum

(a) Multa addit Nicolaus, in textu, [illegible] ex uſu Eccleſiæ ſic applicantis, indulgentias [illegible] per modum ſuffragii, [illegible]

tum ſunt vivorum ſolatia ; ſed poſſunt etiam defunctis prodeſſe, non quidem per ſe, ſed per accidens, inquantum ſcilicet per huiuſmodi homines excitantur ad compatiendum, & per conſequens ad orandum ; vel inquantum ex ſumptibus ſepulturæ vel pauperes fructum capiunt, vel Eccleſia decoratur : ſic enim ſepultura inter ceteras eleemoſynas computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum, & cera ad ſepulcrum defunctorum perlata per accidens defuncto proſunt, vel inquantum Eccleſiæ offeruntur, ſive pauperibus dantur, vel inquantum huiuſmodi in Dei reverentiam fiunt. Unde & verbis præmiſſis ſubiungitur: *Oleum enim, & cera holocauſtum ſunt*.

Ad ſecundum dicendum, quod ideo ſancti patres de ſuis corporibus tumulandis curaverunt, ut oſtenderent *corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere ; non quod mortuis corporibus aliquis ſenſus inſit, ſed propter fidem reſurrectionis adſtruendam*, ut patet per Auguſtinum in I. de civit. Dei (cap. XIII. cir. med.) Unde etiam voluerunt in terra promiſſionis ſepeliri, ubi credebant Chriſtum naſciturum, & moriturum, cuius reſurrectio noſtræ reſurrectionis eſt cauſa.

Ad tertium dicendum, quod quia caro eſt pars naturæ hominis, naturaliter homo ad carnem ſuam afficitur, ſecundum illud Epheſ. v. 29. *Nemo carnem ſuam umquam odio habuit*. Unde ſecundum iſtum naturalem affectum ineſt viventi quædam ſolicitudo, quid etiam poſt eius mortem de corpore ſit futurum ; doleretque, ſi aliquid indignum ſuo corpori evenire præſentiret. Et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectui eius quem diligunt conformantur, circa eius carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Auguſtinus in I. de civ. Dei (loc. cit.) *ſi paterna veſtis, & annulus, ac ſi quid huiuſmodi tanto carius eſt poſteris, quanto erga parentes maior extitit affectus ; nullo modo ipſa ſpernenda ſunt corpora, quæ utique multo familiarius, atque coniunctius quam quælibet indumenta geſtamus*. Unde & inquantum affectui hominis ſatisfacit ſepeliens eius corpus, cum ipſe in hoc ſibi ſatisfacere non poſſit, eleemoſynam ei facere dicitur.

Ad quartum dicendum, quod fidelium devotio, ut Auguſtinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. IV.) ſuis caris in locis ſacris providens ſepulturam, in hoc non fruſtratur, quod defunctum ſuum ſuffragio Sanctorum committit, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod ſepultura in loco ſacro impio defuncto non nocet, niſi quatenus hanc ſepulturam ſibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

ARTICULUS XII. 311

Utrum ſuffragia quæ fiunt pro uno defuncto, magis illi proficiant pro quo fiunt, quam aliis.

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia quæ fiunt pro uno defuncto, non magis proficiant ei pro quo fiunt, quam aliis. Lumen enim ſpirituale magis eſt communicabile quam corporale lumen. Sed lumen corporale, ſcilicet candelæ, quamvis accendatur pro uno tantum, æqualiter tamen omnibus prodeſt qui ſimul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cum ſuffragia ſint quædam ſpiritualia lumina, quamvis pro uno ſpecialiter fiant, non magis valent ei quam aliis exiſtentibus in purgatorio.

2. Præterea. Sicut in littera dicitur (IV. diſt. XLV.) ſecundum hoc ſuffragia mortuis proſunt, quia *dum viverent hic, ſibi ut poſtea poſſent prodeſſe meruerunt*. Sed aliqui magis meruerunt ut ſuffragia ſibi prodeſſent, quam illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis proſunt : alias eorum meritum fruſtraretur.

3. Præterea. Pro pauperibus non fiunt tot ſuffragia ſicut pro divitibus. Si ergo ſuffragia facta pro aliquibus eis ſolum, vel magis quam aliis valerent, pauperes eſſent peioris conditionis : quod eſt contra ſententiam Domini Lucæ VI. 20. *Beati pauperes, quia veſtrum eſt regnum Dei*.

Sed contra. Iuſtitia humana exemplatur a iuſtitia divina. Sed iuſtitia humana, ſi aliquis debitum pro aliquo ſolvit, eum ſolum abſolvit. Ergo cum ille qui ſuffragia facit, quodammodo ſolvat debitum eius pro quo facit, ei ſoli proderunt.

Præterea. Sicut homo faciens ſuffragia quodammodo ſatisfacit pro mortuo, ita etiam interdum aliquis pro vivo ſatisfacere poteſt. Sed quando aliquis ſatisfacit pro vivo, ſatisfactio illa non computatur niſi illi pro quo facta eſt. Ergo & ſuf-

Digitized by Google

& ſuffragia faciens ei ſoli prodeſt pro quo facit.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex opinio.

Quidam enim (ut Præpoſitivus) dixerunt, quod ſuffragia pro uno aliquo facta non magis proſunt ei pro quo fiunt, ſed eis qui ſunt magis digni: & ponebant exemplum de candela quæ accenditur pro aliquo divite, quæ non minus prodeſt eis qui cum ipſo ſunt, quam ipſi diviti, & forte magis, ſi habent oculos clariores: & etiam de lectione, quæ non magis prodeſt ei pro quo legitur, quam aliis qui ſimul cum eo audiunt, ſed forte aliis magis, qui ſunt ſenſu capaciores.

Et ſi eis obiiceretur, quod ſecundum hoc ordinatio Eccleſiæ eſſet vana, quæ pro aliquibus ſpecialiter orationes inſtituit, dicebant, quod hoc Eccleſia fecit ad excitandam devotionem fidelium, qui proniores ſunt ad facienda ſpecialia ſuffragia, quam communia: & ferventius etiam pro ſuis propinquis orant quam pro extraneis.

Alii e contra dixerunt, quod ſuffragia magis valent eis pro quibus fiunt. Utraque autem opinio ſecundum aliquid veritatem habet. Valor enim ſuffragiorum penſari poteſt ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute caritatis, quæ facit omnia bona communia: & ſecundum hoc magis valent ei qui magis caritate eſt plenus, quamvis pro eo ſpecialiter non fiant: & ſic valor ſuffragiorum attenditur magis ſecundum quamdam interiorem conſolationem, ſecundum quod unus in caritate exiſtens de bonis alterius delectatur poſt mortem quantum ad diminutionem pœnæ: poſt mortem enim non eſt locus acquirendi gratiam, vel augendi; ad quod nobis in vita valent opera aliorum ex virtute caritatis. Alio modo valent ſuffragia ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur: & ſic ſatisfactio unius alteri computatur: & hoc modo non eſt dubium quin magis valeant ei pro quo fiunt; immo ſic ei ſoli valent. Satisfactio enim proprie ad remiſſionem pœnæ ordinatur. Unde quantum ad remiſſionem pœnæ præcipue valet ſuffragium ei pro quo fit. Et ſecundum hoc ſecunda opinio plus habet de veritate quam prima.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuffragia proſunt per modum luminis, inquantum a mortuis acceptantur, & ex hoc quamdam conſolationem accipiunt; & tanto maior eſt, quanto maiori caritate ſunt præditi. Sed inquantum ſuffragia ſunt quædam ſatisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non ſunt ſimilia lumini, ſed magis ſolutioni alicuius debiti. Non autem eſt neceſſe ut ſi debitum pro uno ſolvitur, ex hoc & debitum aliorum ſolvatur.

Ad ſecundum dicendum, quod iſtud meritum eſt conditionale: hoc enim modo ſibi meruerunt quod ſibi prodeſſent, ſi pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quam facere ſe habiles ad recipiendum. Unde patet quod non directe meruerunt illud iuvamen ſuffragiorum; ſed per merita præcedentia ſe habilitaverunt ut fructum ſuffragiorum ſuſciperent. Et ideo non ſequitur quod meritum eorum fruſtretur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, divites quantum ad aliquid eſſe melioris conditionis quam pauperes, ſicut quantum ad expiationem pœnæ; ſed hoc quaſi nihil eſt comparatum poſſeſſioni regni cælorum, in qua pauperes melioris conditionis eſſe oſtenduntur per auctoritatem inductam.

ARTICULUS XIII. 312

Utrum ſuffragia facta pro multis tantumdem valeant ſingulis, ac ſi ſpecialiter pro unoquoque fierent.

AD decimumtertium ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia facta pro multis tantumdem valeant ſingulis ac ſi pro unoquoque ſpecialiter fierent. Videmus enim quod ex lectione quæ (a) uni legitur, nihil deperit, ſi ſimul & aliis legatur. Ergo & eadem ratione nihil deperit ei pro quo fit ſuffragium, ſi aliquis ei connumeretur: & ita ſi pro pluribus fiat, tantum valet ſingulis ac ſi pro unoquoque ſingulariter fieret.

2. Præterea. Secundum communem uſum Eccleſiæ videmus quod cum Miſſa pro aliquo defuncto dicitur, ſimul etiam illic orationes adiunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, ſi ex hoc defunctus pro quo Miſſa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod prius.

3. Præterea. Suffragia præcipue orationum innituntur divinæ virtuti. Sed apud Deum ſicut non differt (b) iuvari per multos, vel

(a) Al. pro uno. (b) Al. iuvare.

vel paucos, ita non differt iuvare multos, vel paucos. Ergo quantum iuvaretur unus ex una oratione, ſi pro eo tantum fieret, tantum iuvabuntur ſinguli multorum, ſi eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra. Melius eſt plures iuvare quam unum. Si ergo ſuffragium pro multis factum valet ſingulis tantum ac ſi pro uno tantum fieret, videtur quod Eccleſia non debuit inſtituere ut pro aliquo fieret ſingulariter Miſſa, vel oratio, ſed quod ſemper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis: quod patet eſſe falſum.

Præterea. Suffragium habet finitam efficaciam. Ergo diſtributum in multos minus prodeſt ſingulis, quam prodeſſet, ſi fieret pro uno tantum.

Reſpondeo dicendum, quod ſi valor ſuffragiorum conſideretur, ſecundum quod valent ex virtute caritatis unientis membra Eccleſiæ, ſuffragia pro multis facta tantum ſingulis proſunt ac ſi pro uno tantum fierent: quia caritas non minuitur, ſi dividatur effectus eius in multos, immo magis augetur: & ſimiliter etiam gaudium quanto pluribus eſt commune, fit maius, ut dicit Auguſtinus VIII. Confeſſ. (cap. IV.) Et ſic de uno bono facto non minus lætantur multi in purgatorio quam unus. Si autem conſideretur valor ſuffragiorum, inquantum ſunt ſatisfactiones quædam per intentionem facientis translatæ in mortuos, tunc magis valet ſuffragium alicui quod pro eo ſingulariter fit, quam quod fit pro eo communiter, & pro multis aliis: ſic enim effectus ſuffragiorum dividitur ex divina iuſtitia inter eos pro quibus ſuffragia fiunt. Unde patet quod hæc quæſtio dependet ex prima: & ex hoc etiam patet quare inſtitutum ſit ut ſuffragia ſpecialia in Eccleſia fiant.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuffragia, ut ſunt ſatisfactiones quædam, non proſunt per modum actionis, ſicut doctrina prodeſt: quæ, ſicut & omnis alia actio, effectum habet ſecundum diſpoſitionem recipientis: ſed valent per modum ſolutionis debiti, ut dictum eſt (ar. præc. ad 1.) Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod quia ſuffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis proſunt, ut ex dictis patet (ar. 1. hu. quæſt.) ideo cum pro uno Miſſa dicitur, non eſt inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliæ orationes ut ſatisfactio unius ſuffragii determinetur ad alios principaliter, ſed ut illis etiam oratio pro eis ſpecialiter fuſa proſit.

Ad tertium dicendum, quod oratio conſideratur & ex parte orantis, & ex parte eius qui oratur: & ex utroque eius effectus dependet. Et ideo quamvis divinæ virtuti non ſit magis difficile abſolvere multos quam unum; tamen huiuſmodi orantis oratio non ita eſt ſatisfactoria pro multis ſicut pro uno.

ARTICULUS XIV. 313

Utrum tantum valeant ſuffragia communia illis pro quibus ſpecialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent ſpecialia, & communia ſimul.

AD decimumquartum ſic proceditur. Videtur quod tantum valeant communia ſuffragia illis pro quibus ſpecialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent ſpecialia, & communia ſimul. Unicuique enim ſecundum propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt ſuffragia, meruit ut tantum iuvaretur poſt mortem, quantum ille pro quo fiunt ſpecialia. Ergo tantum iuvabitur per communia, quantum ille per ſpecialia, & communia.

2. Præterea. Inter Eccleſiæ ſuffragia præcipuum eſt Euchariſtia. Sed Euchariſtia, cum contineat totum Chriſtum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio Euchariſtiæ, quæ communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui ſunt in purgatorio: & ita tantum iuvant communia ſuffragia ſola, quantum iuvant ſpecialia, & communia ſimul.

Sed contra eſt quod duo bona uno ſunt magis eligenda. Ergo ſuffragia ſpecialia, & communia magis proſunt ei pro quo fiunt, quam communia tantum.

Reſpondeo dicendum, quod huius quæſtionis ſolutio dependet ex ſolutione duodecimæ quæſtionis. Si enim ſuffragia pro uno ſpecialiter facta indifferenter omnibus valeant, tunc omnia ſuffragia ſunt communia: & ideo tantum iuvabitur ille pro quo non fiunt ſpecialia, quantum ille pro quo fiunt, ſi ſit æqualiter dignus. Si autem ſuffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus proſint, ſed eis maxime pro quibus fiunt, tunc non eſt dubium quod communia ſuffragia, & ſpecialia ſimul plus valent alicui, quam

com-

communia tantum. Et ideo etiam Magiſter duas opiniones in littera tangit (IV. diſt. xlv.) Unam, dum dicit, quod æqualiter proſunt diviti communia, & ſpecialia, & pauperi communia tantum: quamvis enim ex pluribus iuvetur unus quam alter, non tamen plus iuvatur. Aliam autem tangit, cum dicit, quod ille pro quo fiunt ſpecialia, conſequitur velociorem abſolutionem, ſed non pleniorem, quia uterque ab omni pœna liberabitur finaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (art. 12. hu. quæſt. ad 2.) iuvamen ſuffragiorum non cadit directe ſub merito, & ſimpliciter, ſed quaſi ſub conditione. Et ideo ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis virtus Chriſti, qui continetur ſub ſacramento Euchariſtiæ, ſit infinita; tamen determinatus eſt effectus ad quem illud ſacramentum ordinatur. Unde non oportet quod per unum altaris ſacrificium tota pœna eorum qui ſunt in purgatorio, expietur; ſicut etiam nec per unum ſacrificium quod aliquis offert, liberatur a tota ſatisfactione debita pro peccatis: unde & quandoque plures Miſſæ in ſatisfactionem unius peccati iniunguntur. Credibile tamen eſt quod per divinam miſericordiam, ſi aliquid de ſpecialibus ſuffragiis ſuperſit his pro quibus fiunt (ut ſi eis non indigeant) aliis diſpenſetur pro quibus non fiunt, ſi eis indigeant; ut patet per Damaſcenum in ſermone de dormientibus (inter med. & fin.) ſic dicentem: *Vere Deus tamquam iuſtus commetietur impotenti poſſibilitatem; tamquam ſapiens defectuum, commutationem negotiabitur*: quæ quidem negotiatio attenditur, ſi id quod deeſt uni, alteri ſuppleat.

QUAESTIO LXXII.

De oratione reſpectu Sanctorum qui ſunt in patria,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de oratione reſpectu Sanctorum qui ſunt in patria: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum Sancti orationes noſtras cognoſcant.

Secundo, utrum eos interpellare debeamus ad orandum pro nobis.

Tertio, utrum orationes eorum pro nobis fuſæ ſemper exaudiantur.

ARTICULUS I. 314

Utrum Sancti orationes noſtras cognoſcant.

S. Thom. IV. diſt. xlv. *quæſt.* III. *art.* I. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Sancti orationes noſtras non cognoſcant. Iſai. LXIII. 16. *Tu pater noſter es, & Abraham neſcivit nos, & Iſrael ignoravit nos*: Gloſſa (interl.) dicit, quod, „ mortui Sancti neſciunt quid agant vi„ vi, etiam eorum filii: " & ſumitur ab Auguſtino in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. XIII.) ubi hanc auctoritatem inducit: & ſunt hæc verba Auguſtini ibidem: *Si tanti Patriarchæ quid erga populum ex his procreatum ageretur, ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus, atque actibus cognoſcendis, adiuvandiſque miſcentur?* Ergo Sancti orationes noſtras cognoſcere non poſſunt.

2. Præterea. IV. Reg. XXII. 20. dicitur ad Ioſiam Regem: *Idcirco*, ſcilicet quod fleviſti coram me, *colligam te ad patres tuos.... ut non videant oculi tui mala omnia quæ ſum inducturus ſuper locum iſtum*. Sed in hoc nullo modo per mortem Ioſiæ ſubventum fuiſſet, ſi poſt mortem quid genti ſuæ eveniret, cognoſceret. Ergo Sancti mortui actus noſtros non cognoſcunt; & ita non intelligunt noſtras orationes.

3. Præterea. Quanto aliquis eſt in caritate perfectior, tanto magis proximo in periculis ſubvenit. Sed Sancti in carne viventes proximis, & maxime ſibi coniunctis in periculis conſulunt, & manifeſte auxiliantur. Cum ergo poſt mortem ſint multo maioris caritatis, ſi facta noſtra cognoſcerent, multo amplius ſuis caris, & coniunctis conſulerent, & auxiliarentur in neceſſitatibus: quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus noſtros, & orationes noſtras cognoſcant.

4. Præterea. Sicut Sancti poſt mortem vident Verbum, ita & Angeli, de quibus dicitur Matth. XVIII. 10. *Angeli eorum ſemper vident faciem Patris mei*. Sed Angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoſcunt; cum a neſcientia minores a ſuperioribus purgentur, ut patet per Dionyſium in VII. cap.

Digitized by Google

cæleſt. Hierarch. (a med. & cap. VI. eccleſ. Hierarch. ſub fin.) Ergo nec Sancti, quamvis Verbum videant, in eo noſtras orationes cognoſcunt; & alia quæ circa nos aguntur.

5. Præterea. Solus Deus inſpector eſt cordium. Sed oratio præcipue in corde conſiſtit. Ergo ſolius Dei eſt orationes cognoſcere. Non ergo Sancti noſtras orationes cognoſcunt.

Sed contra. Super illud Iob XIV. *Sive nobiles fuerint filii eius, ſive ignobiles, non intelliget*, dicit Gregorius XII. Lib. Moral. (cap. XIV. a princ.) „ Hoc de „ animabus ſanctis ſentiendum non eſt, „ quia quæ intus omnipotentis Dei cla- „ ritatem vident, nullo modo creden- „ dum eſt quod ſit foris aliquid quod i- „ gnorent. “ Ergo ipſi orationes noſtras cognoſcunt.

Præterea. Gregorius in II. Dialog. (cap. XXXV. a med.) dicit: *Animæ videnti Creatorem anguſta eſt omnis creatura: quantumlibet enim parum de luce Creatoris aſpexerit, breve fit ei omne quod creatum eſt*. Sed hoc maxime impedire videtur quod animæ Sanctorum orationes, & alia quæ circa nos aguntur, cognoſcant, quia a nobis diſtant. Cum ergo diſtantia non impediat illa, ut ex prædicta auctoritate patet: videtur quod animæ Sanctorum cognoſcant orationes noſtras, & ea quæ hic aguntur.

Præterea. Si ea quæ circa nos aguntur, non cognoſcerent, nec pro nobis orarent, quia defectus noſtros ignorarent. Sed hic eſt error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in epiſtola contra eum (inter princ. & med.) Ergo Sancti ea quæ circa nos aguntur, cognoſcunt.

Reſpondeo dicendum, quod divina eſſentia eſt ſufficiens medium cognoſcendi omnia: quod patet ex hoc quod Deus videndo ſuam eſſentiam omnia intuetur. Non tamen ſequitur quod quicumque eſſentiam Dei vident, omnia cognoſcant, ſed ſolum qui eſſentiam Dei comprehendunt; ſicut nec in principio aliquo cognito conſequens eſt omnia cognoſci quæ ex principio conſequuntur, niſi tota virtus principii comprehendatur. Unde cum animæ Sanctorum divinam eſſentiam non comprehendant, non eſt conſequens ut omnia cognoſcant quæ per eſſentiam divinam cognoſci poſſunt. Unde etiam de quibuſdam inferiores Angeli a ſuperioribus edocentur, quamvis omnes eſſentiam divinam videant. Sed unuſquiſque beatus tantum de aliis rebus neceſſarium eſt ut in eſſentia divina videat quantum perfectio ſuæ beatitudinis requirit. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur ut homo habeat quicquid velit, nec aliquid inordinate velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult ut ea quæ ad ipſum pertinent, cognoſcat. Unde cum nulla rectitudo Sanctis deſit, volunt cognoſcere ea quæ ad ipſos pertinent: & ideo oportet quod illa in Verbo cognoſcant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus præſtent ad ſalutem: ſic enim Dei cooperatores efficiuntur, *quo nihil eſt divinius*, ut ait Dionyſius III. cap. cæleſt. Hierar. (in med.) Unde patet quod Sancti habent cognitionem eorum quæ ad hoc requiruntur. Et ſic manifeſtum eſt quod in Verbo cognoſcunt vota, & devotiones, & orationes hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Auguſtini intelligendum eſt de cognitione naturali animarum ſeparatarum: quæ quidem cognitio in ſanctis viris non eſt obtenebrata, ſicut eſt in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione quæ eſt in Verbo, quam conſtat Abraham eo tempore quæ hæc dicta ſunt per Iſaiam, non habuiſſe; cum ante Chriſti paſſionem nullus ad viſionem Dei pervenerit.

Ad ſecundum dicendum, quod Sancti, licet poſt hanc vitam cognoſcant ea quæ hic geruntur, non tamen credendum eſt quod afficiantur doloribus, cognitis adverſitatibus eorum quos in hoc ſæculo dilexerunt: ita enim repleti ſunt gaudio beatitudinis quod dolor in eis locum non invenit. Unde ſi cognoſcant eorum infortunia poſt mortem, nihilominus dolori eorum conſulitur, ſi ante eiuſmodi infortunia de hoc ſæculo ſubtrahantur.

Sed forte animæ non glorificatæ dolorem aliquem ſentirent, ſi incommoda carorum ſuorum perciperent. Et quia anima Ioſiæ non ſtatim glorificata fuit a corpore egreſſa, quantum ad hoc ex hac ratione Auguſtinus (Lib. de cura pro mort. gerenda, cap. XIII. XIV. & XV.) concludere nititur, quod animæ mortuorum cognitionem non habeant de factis viventium.

Ad tertium dicendum, quod animæ Sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divinæ voluntati etiam in volito. Et ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant; non tamen eis aliter auxilium ferunt quem ſecundum

dum divinam iuſtitiam vident eſſe diſpoſitum. Et tamen credendum eſt, quod multum proximos iuvent, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis videntes Verbum non ſit neceſſarium in Verbo omnia videre; vident tamen ea quæ ad perfectionem ſuæ beatitudinis pertinent, ut dictum eſt (in corp. ar.)

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium ſolum Deus per ſeipſum novit; ſed tamen alii cognoſcunt, quatenus ei revelatur vel per viſionem Verbi, vel quocumque alio modo.

ARTICULUS II. 315

Utrum debeamus Sanctos interpellare ad orandum pro nobis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non debeamus Sanctos interpellare ad orandum pro nobis. Nullus enim amicos alicuius interpellat ad orandum pro ſe, niſi quatenus credit apud eos ſe facilius gratiam obtinere poſſe. Sed Deus eſt in infinitum magis miſericors quolibet Sancto; & ſic voluntas eius facilius inclinatur ad nos exaudiendum quam voluntas alicuius Sancti. Ergo videtur ſuperfluum conſtituere Sanctos mediatores inter nos & Deum, ut ipſi pro nobis intercedant.

2. Præterea. Si eos ad orandum pro nobis interpellare debeamus, hoc non eſt, niſi quia ſcimus eorum orationem Deo eſſe acceptam. Sed quanto aliquis eſt ſanctior inter Sanctos, tanto eius oratio eſt magis Deo accepta. Ergo ſemper deberemus ſuperiores Sanctos pro nobis interceſſores conſtituere ad Deum, & numquam minores.

3. Præterea. Chriſtus, etiam ſecundum quod homo, dicitur *Sanctus ſanctorum*; & ei, ſecundum quod eſt homo, orare competit. Sed numquam Chriſtum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios Sanctos interpellare debemus.

4. Præterea. Quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipſius ei repræſentat apud quem pro eo intercedit. Sed ſuperfluum eſt ei repræſentare aliquid cui omnia ſunt præſentia. Ergo ſuperfluum eſt quod Sanctos interceſſores conſtituamus pro nobis apud Deum.

5. Præterea. Illud eſt ſuperfluum quod fit propter aliquid quod ſine eo eodem modo fieret, vel non fieret. Sed ſimiliter Sancti orarent pro nobis, vel non orarent, ſive nos oremus eos, ſive non oremus: quia ſi ſimus digni ut pro nobis orent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; ſi autem ſimus indigni, etiamſi petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino ſuperfluum.

Sed contra eſt quod dicitur Iob v. 1. *Voca, ſi eſt qui tibi reſpondeat, & ad aliquem Sanctorum convertere. Vocare autem noſtrum eſt*, ut Gregorius dicit ibidem (ſcil. Lib. V. Moral. cap. xxx. in princ.) *humili Deum prece depoſcere*. Ergo cum volumus Deum orare, debemus ad Sanctos converti, ut pro nobis Deum orent.

Præterea. Sancti qui ſunt in patria, magis ſunt accepti Deo quam in ſtatu viæ. Sed Sanctos qui ſunt in via, conſtituere debemus interceſſores pro nobis ad Deum, exemplo Apoſtoli, qui dicebat Rom. xv. 30. *Obſecro vos, fratres, per Dominum noſtrum Ieſum Chriſtum, & per caritatem Spiritus ſancti, ut adiuvetis me in orationibus veſtris pro me ad Deum*. Ergo nos multo fortius petere debemus a Sanctis qui ſunt in patria, ut nos iuvent orationibus ſuis ad Deum.

Præterea. Ad hoc eſt communis conſuetudo Eccleſiæ, quæ in litaniis Sanctorum orationem petit.

Reſpondeo dicendum, quod *iſte ordo eſt divinitus inſtitutus in rebus*, ſecundum Dionyſium (cap. v. eccleſ. Hierarch. inter princ. & med.) *ut per media ultima reducantur in Deum*. Unde cum Sancti qui ſunt in patria, ſint Deo propinquiſſimi, hoc divinæ legis ordo requirit ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per Sanctos medios reducamur: quod quidem contingit dum per eos divina bonitas in nos ſuum effectum infundit. Et quia reditus noſter ad Deum reſpondere debet proceſſui bonitatum ipſius in nos; ſicut mediantibus Sanctorum ſuffragiis Dei beneficia in nos deveniunt; ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia eius ſumamus, mediantibus Sanctis. Et inde eſt quod eos interceſſores pro nobis ad Deum conſtituimus, & quaſi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut non eſt propter defectum divinæ potentiæ quod mediantibus ſecundis cauſis agentibus operatur; ſed eſt ad complemen-

mentum ordinis univerſi, ut eius bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab eo non ſolum ſuſcipiunt bonitates proprias, ſed inſuper quod aliis cauſa bonitatis exiſtant: ita etiam non eſt propter defectum miſericordiæ ipſius quod oporteat eius clementiam per orationes Sanctorum pulſare; ſed eſt ad hoc ut ordo prædictus ſervetur in rebus.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Sancti ſuperiores ſint magis Deo accepti quam inferiores; utile tamen eſt etiam minores Sanctos interdum orare. Et hoc propter quinque rationes. Primo ex hoc quod quandoque aliquis habet maiorem devotionem ad minorem Sanctum quam ad Sanctum maiorem: ex devotione autem maxime dependet orationis effectus. Secundo propter faſtidium tollendum: quia aſſiduitas unius rei faſtidium parit: per hoc autem quod diverſos Sanctos oramus; quaſi in ſingulis novus fervor devotionis excitatur. Tertio quia quibuſdam Sanctis datum eſt in aliquibus ſpecialibus cauſis præcipue patrocinari; ſicut Sancto Antonio ad ignem infernalem. Quarto ut omnibus honor debitus exhibeatur a nobis. Quinto quia plurium orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetraretur.

Ad tertium dicendum, quod oratio eſt actus quidam. Actus autem ſunt particularium ſuppoſitorum. Et ideo ſi diceremus, *Chriſte ora pro nobis*, niſi aliquid adderemus, videretur hoc ad perſonam Chriſti referri; & ita videretur eſſe conſonum vel errori Neſtorii, qui diſtinxit in Chriſto perſonam filii hominis a perſona Filii Dei; vel errori Arii, qui poſuit perſonam Filii minorem Patre. Unde ad hos errores evitandos Eccleſia non dicit, *Chriſte ora pro nobis*; ſed *Chriſte audi nos*, vel *Miſerere nobis*.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut infra dicetur (art. ſeq.) non dicuntur Sancti preces noſtras Deo repræſentare, quaſi ei incognita manifeſtent; ſed quia eas exaudiri a Deo petunt, vel divinam conſulunt veritatem de eis, quid ſcilicet ſecundum eius providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipſo aliquis efficitur dignus ut Sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipſum in ſua neceſſitate cum pura devotione recurrit. Et ita non eſt ſuperfluum quod Sanctos oremus.

ARTICULUS III. 316

Utrum orationes Sanctorum ad Deum pro nobis fuſæ ſemper exaudiantur.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod orationes Sanctorum pro nobis ad Deum fuſæ non ſemper exaudiantur. Si enim ſemper exaudirentur, maxime exaudirentur Sancti de his quæ ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur: unde dicitur Apoc. VI. 11. quod Martyribus petentibus vindictam de his qui habitant in terra, dictum eſt *ut requieſcerent tempus adhuc modicum, donec impleretur numerus fratrum ſuorum*. Ergo multo minus exaudiuntur de his quæ ad alios pertinent.

2. Præterea. Hierem. XV. 1. dicitur: *Si ſteterit Moyſes, & Samuel coram me, non eſt anima mea ad populum iſtum*. Ergo Sancti non ſemper exaudiuntur cum pro nobis orant ad Deum.

3. Præterea. Sancti in patria æquales Angelis Dei dicuntur, ut patet Matth. XXII. Sed Angeli non ſemper exaudiuntur in ſuis orationibus quas fundunt ad Deum: quod patet ex hoc quod habetur Dan. X. 12. ubi dicitur: *Ego veni propter ſermones tuos; Princeps autem regni Perſarum reſtitit mihi uno & viginti diebus*. Non autem venerat in adiutorium Danieli Angelus qui loquebatur, niſi a Deo liberationem petendo: & tamen eſt impedita orationis eius impletio. Ergo nec etiam alii Sancti pro nobis orantes apud Deum ſemper exaudiuntur.

4. Præterea. Quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed Sancti qui ſunt in patria, non ſunt in ſtatu merendi. Ergo non poſſunt ſuis orationibus aliquid impetrare nobis apud Deum.

5. Præterea. Sancti per omnia conformant voluntatem ſuam voluntati divinæ. Ergo non volunt niſi quod ſciunt Deum velle. Sed nullus orat niſi quod vult. Ergo non orant niſi pro eo quod ſciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret etiam eis non orantibus. Ergo eorum orationes non ſunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Præterea. Orationes totius cæleſtis Curiæ ſi aliquid impetrare poſſunt, eſſent efficaciores quam omnia præſentis Eccleſiæ ſuffragia. Sed multiplicatis præſentis Eccleſiæ ſuffragiis factis pro aliquo in purgatorio exiſtente, totaliter abſol-

veretur a pœna. Cum ergo Sancti qui ſunt in patria, eadem ratione orent pro illis qui ſunt in purgatorio, ſicut & pro nobis, ſi nobis aliquid impetrant, tunc illos qui ſunt in purgatorio, totaliter orationes eorum a pœna abſolverent: quod falſum eſt, quia ſic ſuffragia Eccleſiæ pro defunctis facta ſuperflua eſſent.

Sed contra eſt quod habetur II. Machab. ult. 14. *Hic eſt qui multum orat pro populo, & univerſa ſancta civitate, Hieremias Propheta Dei:* & quod eius oratio ſit exaudita, patet per hoc quod ſequitur, quod *extendit Hieremias dexteram, & dedit Iudæ gladium, dicens: Accipe ſanctum gladium munus a Deo &c.*

Præterea. Hieronymus ait in epiſt. contra Vigilantium (inter princ. & med.) *Dicis in libello tuo, quod dum vivimus, mutuo pro nobis orare poſſumus; poſtquam autem mortui fuerimus, nullius ſit pro alio extendenda oratio.* Et hoc poſtea improbat dicens ſic: *Si Apoſtoli, & Martyres adhuc in corpore conſtituti poſſunt orare pro ceteris, quando pro ſe adhuc debent eſſe ſoliciti, quanto magis poſt coronas, victorias, & triumphos?*

Præterea. Ad hoc eſt conſuetudo Eccleſiæ, quæ frequenter petit ut Sanctorum orationibus adiuvetur.

Reſpondeo dicendum, quod Sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis: uno modo oratione expreſſa, dum votis ſuis aures divinæ clementiæ pro nobis pulſant; alio modo oratione interpretativa, ſcilicet per eorum merita, quæ in conſpectu Dei exiſtentia non ſolum eis cedunt ad gloriam; ſed ſunt nobis etiam ſuffragia, & orationes quædam; ſicut etiam ſanguis Chriſti pro nobis effuſus dicitur veniam petere. Utroque autem modo Sanctorum orationes ſunt, quantum eſt in eis, efficaces ad impetrandum quod petunt. Sed ex parte noſtra poteſt eſſe defectus, quod non conſequamur fructum orationum ipſorum, ſecundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita eorum nobis proficiunt. Sed ſecundum quod orant pro nobis, votis ſuis aliquid nobis poſtulando, ſemper exaudiuntur: quia non volunt niſi quod Deus vult, nec petunt niſi quod volunt fieri. Quod autem Deus vult, ſemper impletur. Niſi loquamur de voluntate antecedente, ſecundum quam *vult omnes homines ſalvos fieri*, quæ non ſemper impletur. Unde nec eſt mirum, ſi etiam quod Sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impleatur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa oratio Martyrum non eſt aliud quam eorum deſiderium de obtinenda ſtola corporis, & ſocietate ſanctorum qui ſalvandi ſunt, & conſenſus quo conſentiunt divinæ iuſtitiæ punienti malos. Unde Apocal. VI. ſuper illud, *Uſquequo Domine &c.* dicit Gloſſa (ordin.) „ Deſiderant gaudium maius, & conſortium „ ſanctorum, & iuſtitiæ Dei conſen- „ tiunt. “

Ad ſecundum dicendum, quod Dominus loquitur ibi de Moyſe, & Samuele ſecundum ſtatum quo fuerunt in hac vita: ipſi enim leguntur pro populo orantes iræ Dei reſtitiſſe: & tamen ſi in illo tempore fuiſſent, non potuiſſent orationibus Deum placare ad populum, propter populi illius malitiam. Et hic eſt illius litteræ intellectus.

Ad tertium dicendum, quod iſta pugna bonorum Angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent; ſed quia contraria merita ex diverſis partibus ad divinum examen referebant, divinam ſententiam expectantes. Et hoc eſt quod Gregorius XVII. Moral. (cap. VIII. ſub fi.) exponens prædicta verba Danielis dicit: *Sublimes ſpiritus gentibus principantes nequaquam pro iniuſte agentibus decertant, ſed eorum facta iuſte iudicantes examinant; cumque uniuſcuiuſque gentis vel culpa, vel iuſtitia ad ſupernæ Curiæ conſilium ducitur, eiuſdem gentis præpoſitus vel obtinuiſſe in certamine, vel non obtinuiſſe perhibetur. Quorum tamen omnium una victoria eſt ſui ſuper ſe opificis voluntas ſumma, quam dum ſemper aſpiciunt, quod obtinere non valent, numquam volunt*: unde nec petunt. Ex quo etiam patet quod orationes eorum ſemper exaudiuntur.

Ad quartum dicendum, quod licet Sancti non ſint in ſtatu merendi ſibi, poſtquam ſunt in patria; ſunt tamen in ſtatu merendi aliis, vel potius ex merito præcedenti alios iuvandi: hoc enim apud Deum viventes meruerunt ut orationes eorum exaudirentur poſt mortem.

Vel dicendum, quod oratio ex alio meretur, & ex alio impetrat. Meritum enim conſiſtit in quadam adæquatione actus ad finem, propter quem eſt, qui ei quaſi merces redditur; ſed orationis impetratio nititur liberalitati eius qui roga-

gatur: propter quod quandoque ex liberalitate eius qui rogatur, impetrat oratio quod non meruit vel ille qui rogat, vel ille pro quo rogatur. Et ita quamvis Sancti non ſint in ſtatu merendi, tamen non ſequitur quod non ſint in ſtatu impetrandi.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut ex auctoritate Gregorii inducta (in reſp. ad 3.) patet, Sancti, vel Angeli non volunt niſi quod in divina voluntate conſpiciunt: & ita etiam nihil aliud petunt. Nec tamen oratio eorum eſt infructuoſa: quia, ſicut dicit Auguſtinus in libro de prædeſtinatione Sanctorum (ſeu de dono perſever. cap. XXII. ante med. & Gregor. Lib. I. Dialog. cap. VIII. a med.) orationes Sanctorum prædeſtinatis proſunt, quia forte præordinatum eſt ut intercedentium orationibus ſalventur: & ita etiam Deus vult ut orationibus Sanctorum impleatur illud quod Sancti vident eum velle.

Ad ſextum dicendum, quod ſuffragia Eccleſiæ pro defunctis ſunt quaſi quædam ſatisfactiones viventium vice mortuorum: & ſecundum hoc mortuos a pœna abſolvunt, quam non ſolverunt. Sed Sancti qui ſunt in patria, non ſunt in ſtatu ſatisfaciendi. Et ideo non eſt ſimile de eorum orationibus, & Eccleſiæ ſuffragiis.

QUAESTIO LXXIII.

De ſignis quæ iudicium præcedent,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſignis quæ iudicium præcedent.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum adventum Domini ad iudicium aliqua ſigna præcedent.

Secundo, utrum ſecundum rei veritatem Sol, & Luna obſcurari tunc debeant.

Tertio, utrum virtutes cælorum, Domino veniente, movebuntur.

ARTICULUS I. 317

Utrum aliqua ſigna præcedent adventum Domini ad iudicium.

S. Thom. IV. diſt. XLVIII. quæſt. 1. art. 4. quæſt. 1. & ſeq.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod adventum Domini ad iudicium non præcedent aliqua ſigna. Quia I. Theſſal. v. 3. *Cum dixerint, Pax, & ſecuritas, tunc repentinus eis ſuperveniet interitus*. Sed non eſſet pax, & ſecuritas, ſi homines per ſigna præcedentia terrerentur. Ergo ſigna non præcedent illum adventum.

2. Præterea. Signa ad manifeſtationem alicuius ordinantur. Sed adventus eius debet eſſe occultus: unde & I. Theſſ. v. 2. *Dies Domini, ſicut fur in nocte, ita veniet*. Ergo ſigna non debent ipſum præcedere.

3. Præterea. Tempus primi adventus fuit præcognitum a Prophetis; quod non eſt de ſecundo adventu. Sed primum adventum Chriſti non præceſſerunt aliqua huiuſmodi ſigna. Ergo nec ſecundum præcedent.

Sed contra eſt quod dicitur Lucæ XXI. 25. *Erunt ſigna in Sole, Luna, & ſtellis &c.*

Præterea. Hieronymus (id hab. non Hier. ſed Lyran. in Gloſ. ſup. Luc. XXI.) ponit quindecim ſigna præcedentia iudicium, dicens, quod primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis ſuper montes. Secundo die omnia æquora proſternentur in profundum, ita quod vix videri poterunt. Tertio die redigentur in ſtatum antiquum. Quarto die belluæ omnes, & alia quæ moventur in aquis, congregabuntur, & levabunt capita ſuper pelagus, more contentionis invicem mugientes. Quinto die omnes volucres cæli congregabuntur in campis invicem plorantes, non guſtantes aliquid, nec bibentes. Sexto die flumina ignea ſurgent contra firmamentum ab occaſu Solis uſque ad ortum corruentia. Septimo die omnia ſidera errantia, & fixa ex ſe ſpargent igneas comas, ſicut cometæ. Octavo die erit magnus terræ motus, ut omnia animalia proſternantur. Nono die omnes plantæ ſanguineum dabunt rorem. Decimo die omnes lapides parvi, & magni dividentur in quatuor partes, unaquaque aliam colliden-

ſidente. Undecimo die omnes colles, & montes, & ædificia in pulverem redigentur. Duodecimo die omnia animalia venient ad campos de ſilvis, & montibus rugientia, & nihil guſtantia. Decimotertio die omnia ſepulcra ab ortu Solis uſque ad occaſum patebunt cadaveribus ad reſurgendum. Decimoquarto die omnes homines de habitaculis recedent, non intelligentes, neque loquentes, (a) neque diſcernentes. Decimoquinto die omnes morientur, & reſurgent cum mortuis longe ante defunctis.

Reſpondeo dicendum, quod Chriſtus ad iudicandum veniens in formaglorioſa apparebit, propter auctoritatem quæ iudici debetur. Ad dignitatem autem iudiciariæ poteſtatis pertinet habere aliqua indicia quæ ad reverentiam, & ſubiectionem inducant. Et ideo adventum Chriſti ad iudicium venientis multa ſigna præcedent, ut corda hominum in ſubiectionem venturi iudicis adducantur, & ad iudicium præparentur, huiuſmodi ſignis præmoniti.

Quæ autem ſint iſta ſigna, de facili ſciri non poteſt. Signa enim quæ in Evangeliis leguntur, ut Auguſtinus dicit ad Heſychium de fine mundi (epiſt. cxcix. al. lxxx. ante med.) non ſolum pertinent ad adventum Chriſti ad iudicium, ſed etiam ad tempus deſtructionis Hieruſalem, & ad adventum quo Chriſtus continue Eccleſiam ſuam viſitat; ita quod forte ſi diligenter advertatur, nullum eorum inveniatur ad futurum adventum pertinere, ut ipſe dicit: quia illa ſigna quæ in Evangeliis tanguntur, ſicut pugnæ, & terrores, & huiuſmodi, a principio humani generis fuerunt. Niſi forte dicatur, quod tunc temporis magis invaleſcent; ſed ſecundum quam menſuram creſcentia vicinum adventum denuntient, incertum eſt. Signa vero quæ Hieronymus (Lyranus) ponit, non aſſerit, ſed in Annalibus Hebræorum ſe ea ſcripta reperiſſe dicit, quæ etiam valde parum veriſimilitudinis habent.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Auguſtinum in Lib. ad Heſychium (epiſt. cit. a med.) circa finem mundi erit univerſalis perſecutio malorum contra bonos: unde ſimul aliqui timebunt, ſcilicet boni; & aliqui ſecuri erunt, ſcilicet mali. Quod autem dicitur, *Cum dixerint, Pax, & ſecuritas &c.* ad malos referendum eſt, qui ſigna futuri iudicii parvipendent. Ad bonos vero pertinet quod dicitur Lucæ xxi. 26. *Areſcentibus hominibus præ timore &c.*

Vel poteſt dici, quod omnia illa ſigna quæ circa iudicium erunt, infra tempus iudicii computantur, ut ſic dies iudicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex ſignis apparentibus circa diem iudicii homines terreantur; ante tamen quam ſigna illa apparere incipiant, in pace, & ſecuritate impii ſe eſſe credent, poſt mortem Antichriſti, ante Chriſti adventum, non ſtatim videntes mundum conſummari, ut prius exiſtimabant.

Ad ſecundum dicendum, quod dies Domini dicitur ſicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per ſigna illa cognoſci non poterit: quamvis etiam ſub die iudicii comprehendi poſſint omnia illa maniſeſtiſſima ſigna, quæ immediate iudicium præcedent, ut dictum eſt (in cor. & in ſolut. præc.)

Ad tertium dicendum, quod in primo adventu Chriſtus venit occultus, quamvis determinatum tempus eſſet prius cognitum a Prophetis. Et ideo non oportebat huiuſmodi ſigna in primo adventu apparere, ſicut apparebunt in ſecundo adventu, in quo manifeſtus veniet; quamvis determinatum tempus ſit occultum.

ARTICULUS II. 318

Utrum circa iudicium, ſecundum rei veritatem, Sol, & Luna obſcurabuntur.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod circa iudicium, ſecundum rei veritatem, Sol, & Luna obſcurabuntur. Quia, ut dicit Rabanus ſuper Matth. (ſuper illud cap. xxiv. *Sol obſcurabitur*) *nihil prohibet intelligere, tunc temporis veraciter Solem, & Lunam cum ſideribus ceteris ſuo lumine privari, quomodo de Sole conſtat factum eſſe tempore dominicæ paſſionis.*

2. Præterea. Lux corporum cæleſtium ad generationem inferiorum corporum ordinatur: quia per eam influunt in hæc inferiora, & non ſolum per motum, ut dicit Averroes in Libro de ſubſtantia orbis (cap. ii. ad fi.) Sed tunc generatio ceſſabit. Ergo nec lux in cæleſtibus corporibus remanebit.

3. Præterea. Inferiora corpora purgabuntur (ut quibuſdam videtur) a qualitati-

(a) *Ita veter. edit. Nicolaius* ſed diſcurrentes.

tatibus quibus agunt. Corpus autem cæleſte non ſolum agit per motum, ſed per lumen, ut dictum eſt (in arg. præc.) Ergo ſicut motus cæli ceſſabit, ita & lumen corporum cæleſtium.

Sed contra eſt quod ſecundum Aſtrologos Sol, & Luna ſimul eclipſim pati non poſſunt. Sed illa obſcuratio Solis, & Lunæ ſimul eſſe dicitur, Domino ad iudicium veniente. Ergo non erit obſcuratio ſecundum rei veritatem per modum eclipſis naturalis.

Præterea. Non congruit idem eſſe cauſam defectus alicuius rei, & augmenti. Sed veniente Domino, lux luminarium augmentabitur: unde Iſa. xxx. 26. *Erit lux Lunæ ſicut lux Solis, & lux Solis erit ſeptempliciter*. Ergo non eſt conveniens quod, veniente Domino, lux illorum corporum ceſſet.

Reſpondeo dicendum, quod ſi loquamur de Sole, & Luna quantum ad ipſum momentum adventus Chriſti, ſic non eſt credibile quod obſcurabuntur ſui luminis privatione: quia totus mundus innovabitur, Chriſto veniente, & ſanctis reſurgentibus, ut dicetur (quæſt. ſeq.) Si autem loquamur de eis ſecundum tempus propinquum ante iudicium, ſic eſſe poterit quod Sol, & Luna, & alia cæli luminaria ſui lumini privatione obſcurabuntur vel diverſis temporibus, vel ſimul, hoc divina virtute faciente ad hominum terrorem.

Ad primum ergo dicendum, quod Rabanus loquitur quantum ad tempus iudicium præcedens.

Ad ſecundum dicendum, quod lux eſt in corporibus cæleſtibus non ſolum ad cauſandam generationem in iſtis inferioribus, ſed etiam ad eorum perfectionem, & decorem. Unde non oportet quod ceſſante generatione, lux corporum cæleſtium ceſſet, ſed magis augeatur.

Ad tertium dicendum, quod non videtur eſſe probabile quod qualitates elementares ab elementis removeantur; quamvis quidam hoc poſuerint. Si tamen removerentur, adhuc non eſſet ſimile de eis, & de luce: eo quod qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non eſt principium actionis per viam contrarietatis, ſed per viam principii regulantis contraria, & ad concordiam reducentis.

Nec eſt ſimile de motu corporum cæleſtium. Motus enim eſt actus imperfecti: unde & tolli debet, quando tollitur imperfectio: quod de luce non poteſt dici.

ARTICULUS III. 319

Utrum Virtutes cælorum, Domino veniente, commovebuntur.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod Virtutes cælorum, Domino veniente, non commovebuntur. Virtutes enim cælorum dici non poſſunt niſi Angeli beati. Sed immutabilitas eſt de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Præterea. Admirationis cauſa eſt ignorantia, ut patet in I. Metaph. (cap. II. cir. med.) Sed ſicut ab Angelis longe abeſt timor, ita & ignorantia: quia, ut dicit Gregorius (Lib. IV. Dialog. cap. XXXIII. in fin. & Lib. XII. Moral. cap. XIV.) *quid eſt quod non vident qui videntem omnia vident?* Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur (IV. diſt. XLVIII.)

3. Præterea. Omnes Angeli divino iudicio aſtabunt: unde Apoc. VII. 11. dicitur: *Omnes Angeli ſtabant in circuitu throni*. Sed virtutes nominant unum ſpecialem ordinem in Angelis. Ergo non potius de eis dici debuit, quod moveantur quam de aliis Angelis.

Sed contra eſt quod dicitur Iob XXVI. 11. *Columnæ cæli contremiſcunt, & pavent ad nutum eius*. Sed columnæ cæli non poſſunt intelligi niſi Virtutes cælorum. Ergo Virtutes cælorum commovebuntur.

Præterea. Matth. XXIV. 29. dicitur: *Stellæ cadent de cælo, & virtutes cælorum commovebuntur*.

Reſpondeo dicendum, quod Virtutes in Angelis dicuntur dupliciter, ut patet per Dionyſium XI. cap. cæleſt. Hierarch. Quandoque enim nomen Virtutum uni ordini appropriatur; qui ſecundum ipſum eſt medius mediæ hierarchiæ, ſecundum vero Gregorium (hom. XXXIV. in Evang. ante med.) eſt ſupremus infimæ hierarchiæ. Alio modo accipitur communiter pro omnibus cæleſtibus ſpiritibus. Et utroque modo poteſt accipi in propoſito. In littera enim (loc. ſup. cit.) exponitur, prout accipitur ſecundo modo, ſcilicet pro omnibus Angelis: & tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis, quæ in mundo erit, ſicut in littera dicitur. Poteſt etiam exponi, prout Virtutis nomen eſt proprium nomen or-

ordinis: & tunc ordo ille dicitur moveri præ aliis ratione effectus: quia illi ordini ſecundum Gregorium (loc. cit.) attribuitur miracula facere, quæ maxime circa illud tempus fient: vel quia ordo ille, cum ſit de media hierarchia, ſecundum Dionyſium (cap. VIII. & XI. cæleſt. Hierarch.) non habet potentiam limitatam: unde oportet quod eius miniſterium ſit circa cauſas univerſales. Unde proprium officium Virtutum eſſe videtur corpora cæleſtia movere, quæ ſunt cauſa eorum quæ in natura inferiori aguntur: & hoc etiam ipſum nomen ſonat, quia *Virtutes cælorum* dicuntur. Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu ſuo ceſſabunt, ulterius corpora cæleſtia non moventes: ſicut nec Angeli qui ſunt ad cuſtodiam hominum deputati, ulterius cuſtodiæ officio vacabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum ſtatum pertineat; ſed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari poſſunt ſine eorum mutatione, vel ad novam rerum conſiderationem, quam prius ſecundum ſpecies concreatas videre non poterant. Hanc autem viciſſitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit. Unde dicit Auguſtinus (Lib. III. de Trinit. cap. IV. & V.) quod *Deus movet creaturam ſpiritualem per tempora*.

Ad ſecundum dicendum, quod admiratio ſolet eſſe de his quæ noſtram cognitionem excedunt, vel facultatem: & ſecundum hoc Virtutes cælorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, inquantum ab eius imitatione, & comprehenſione deficiunt: per quem modum dicit B. Agnes, quod *eius pulchritudinem Sol, & Luna mirantur*. Et ſic non ponitur in Angelo ignorantia, ſed tollitur Dei comprehenſio.

Ad tertium patet reſponſio ex dictis (in corp. art.)

QUAESTIO LXXIV.

De igne ultimæ conflagrationis,

in novem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de igne ultimæ conflagrationis mundi.

Circa quod quæruntur novem.

Primo, utrum aliqua mundi purgatio ſit futura.

Secundo, utrum per ignem ſit futura.

Tertio, utrum ille ignis ſit eiuſdem ſpeciei cum igne elementari.

Quarto, utrum ignis ille ſit etiam cælos ſuperiores purgaturus.

Quinto, utrum ille ignis ſit alia elementa conſumpturus.

Sexto, utrum omnia elementa ſit purgaturus.

Septimo, utrum ille ignis præcedat iudicium, vel ſequatur.

Octavo, utrum per illum ignem conſumendi ſint homines.

Nono, utrum per illum involvendi ſint reprobi.

ARTICULUS I. 320

Utrum mundi purgatio ſit futura.

S. Thom. IV. diſt. XLVII. *quæſt.* II. *art.* I. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod nulla mundi purgatio ſit futura. Non enim purgatione indiget niſi quod eſt immundum. Sed creaturæ Dei non ſunt immundæ: unde dicitur Act. X. 15. *Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris*, ideſt immundum. Ergo creaturæ mundi non purgabuntur.

2. Præterea. Purgatio ſecundum divinam iuſtitiam ordinatur ad auferendum immunditiam culpæ, ſicut patet de purgatione poſt mortem. Sed in elementis huius mundi nulla poteſt eſſe culpæ infectio. Ergo videtur quod purgatione non indigeant.

3. Præterea. Unumquodque dicitur purgari, quando ſeparatur id quod eſt extraneum ab ipſo, inducens in eo ignobilitatem: ſeparatio enim eius quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, ſed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem, & nobilitatem elementorum pertinet quod aliquid extraneæ naturæ eſt eis admixtum, quia forma corporis mixti eſt nobilior quam forma ſimplicis. Ergo videtur quod elementa huius mundi nullo modo convenienter poſſint purgari.

Sed contra. Omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elemenra innovabuntur: unde Apocal. XXI. I. dicitur: *Vidi cælum novum, & terram novam: primum enim cælum, & prima terra abiit*. Ergo elementa purgabuntur.

Præterea. I. Corinth. VII. ſuper illud, *Præterit figura huius mundi*, dicit Gloſ-

Gloſſa (Aug. Lib. XX. de civ. Dei cap. xvi. ante med.) „ Pulchritudo huius „ mundi mundanorum ignium conflagratione peribit . “ Et ſic idem quod prius .

Reſpondeo dicendum, quod quia mundus propter hominem aliquo modo factus, eſt, oportet quod quando homo ſecundum corpus glorificabitur , etiam alia mundi corpora ad meliorem ſtatum mutentur, ut ſit & locus convenientior, & aſpectus delectabilior . Ad hoc autem quod homo gloriam corporis conſequatur, oportet prius removeri ea quæ gloriæ opponuntur ; quæ ſunt duo, ſcilicet corruptio , & infectio culpæ · quia , ut dicitur I. Corinth. xv. 50. *corruptio incorruptelam non poſſidebit :* & a civitate gloriæ omnes immundi foris erunt : Apoc ult. Et ſimiliter etiam oportet elementa purgari a contrariis diſpoſitionibus, antequam in novitatem gloriæ adducantur , proportionaliter ei quod de homine dictum eſt. Quamvis autem res corporalis ſubiectum infectionis culpæ proprie eſſe non poſſit ; tamen ex culpa quædam incongruitas in rebus corporalibus relinquitur . ad hoc quod ſpiritualibus dedicentur : & inde videmus quod loca in quibus aliqua crimina ſunt commiſſa , non reputantur idonea ad aliqua ſacra exercenda in eis , niſi purgatione quadam præmiſſa. Et ſecundum hoc ex peccatis hominum quamdam inidoneitatem ad gloriæ ſuſceptionem pars mundi recipit, quæ in uſum noſtrum cedit : unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum , propter elementorum contactum, multæ ſunt corruptiones , & generationes , & alterationes elementorum , quæ puritati eorum derogant . Et ideo ab his oportet elementa purgari , ad hoc quod decenter ſuſcipiant novitatem gloriæ .

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur omnis creatura Dei eſſe munda , hoc eſt intelligendum , quia non habet in ſubſtantia ſua alicuius malitiæ commixtionem ; ſicut ponebant Manichæi , dicentes malum , & bonum eſſe duas ſubſtantias alicubi diviſas, & alicubi commixtas : non autem removetur quin aliqua creatura habeat permixtionem naturæ extraneæ , quæ etiam in ſe bona eſt , ſed perfectioni huiuſmodi creaturæ repugnat: ſimiliter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturæ accidat ; quamvis non ſit permixtum ei quaſi pars ſubſtantiæ ipſius .

Ad ſecundum dicendum , quod quamvis elementa corporea ſubiectum culpæ eſſe non poſſint ; tamen ex culpa commiſſa in eis aliquam ineptitudinem conſequuntur ad perfectionem gloriæ ſuſcipiendam.

Ad tertium dicendum , quod forma mixti , & forma elementi poſſunt dupliciter conſiderari : aut quantum ad perfectionem ſpeciei ; & ſic corpus mixtum eſt nobilius : aut quantum ad perpetuitatem durationis ; & ſic corpus ſimplex nobilius eſt : quia non habet in ſeipſo unde corrumpatur , niſi eius corruptio fiat ab aliquo exteriori . Corpus autem mixtum in ſeipſo habet cauſam corruptionis ſuæ , ſcilicet (*a*) compoſitionem contrariorum : & ideo corpus ſimplex , etſi ſit corruptibile ſecundum partem , eſt tamen incorruptibile ſecundum totum ; quod de mixto dici non poteſt . Et quia incorruptio eſt de perfectione gloriæ , ideo perfectio corporis ſimplicis magis convenit perfectioni gloriæ quam perfectio corporis mixti ; niſi etiam corpus mixtum in ſe habeat aliquod incorruptionis principium ; ſicut corpus humanum, cuius forma eſt incorruptibilis . Nihilominus quamvis aliquo modo corpus mixtum ſit nobilius quam ſimplex ; nobilius tamen eſſe habet corpus ſimplex ſecundum ſe exiſtens quam exiſtens in mixto: quia in mixto ſunt corpora ſimplicia quodammodo in potentia , in ſeipſis autem exiſtentia ſunt in ultima ſui perfectione .

ARTICULUS II. 321

Utrum mundi purgatio ſit futura per ignem .

AD ſecundum ſic proceditur . Videtur quod hæc purgatio ſit futura per ignem . Ignis enim , cum ſit pars mundi, purgatione indiget , ſicut & aliæ partes . Sed non debet eſſe idem purgans , & purgatum . Ergo videtur quod ignis non purgabit .

2. Præterea . Sicut ignis habet virtutem purgativam , ita & aqua . Cum ergo omnia non ſint purgabilia per ignem, ſed quædam neceſſe ſit aqua purgari, ſicut etiam vetus lex diſtinguit ; videtur quod

(a) *Al.* operationem contrariorum.

quod ignis non purget , ad minus univerſaliter .

3. Præterea . Purgatio ad hoc videtur pertinere ut partes mundi ad invicem ſegregatæ puriores reddantur . Sed ſegregatio partium mundi ab invicem in mundi initio ſola virtute divina facta eſt , quia ex hac opus diſtinctionis determinatur : unde & Anaxagoras ſegregationem poſuit per actum intellectus moventis omnia (ut refert Ariſt. VIII. Phyſic. tex. 77.) Ergo videtur quod in fine mundi purgatio fiet immediate a Deo , & non per ignem .

Sed contra eſt quod in Pſal xlix. 3. dicitur : *Ignis in conſpectu eius exardebit , & in circuitu eius tempeſtas valida* : & poſtea ſequitur de iudicio : *Advocabit cælum deſurſum , & terram diſcernere populum ſuum* . Ergo videtur quod ultima purgatio mundi ſit futura per ignem .

Præterea . II. Petri ult. 12. dicitur : *Cæli ardentes ſolventur , & elementa ignis ardore tabeſcent* . Ergo illa purgatio per ignem fiet .

Reſpondeo dicendum , quod illa mundi purgatio , ut dictum eſt (art. præc.) removebit a mundo infectionem ex culpa relictam , & impuritatem commixtionis ; & erit diſpoſitio ad gloriæ perfectionem . Et ideo quantum ad hæc tria convenientiſſime fiet per ignem purgatio . Primo quia ignis , cum ſit nobiliſſimum elementorum , habet naturales proprietates ſimiliores proprietatibus gloriæ , ut maxime patet de luce . Secundo quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam ſuæ virtutis activæ , ſic ut alia elementa . Tertio quia ſphæra ignis eſt remota a noſtra habitatione ; nec ita communis eſt nobis uſus ignis , ſicut terræ , aquæ , & aeris : unde non ita inficitur : & præter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum , & dividendum ſubtilizando .

Ad primum ergo dicendum , quod ignis non venit in uſum noſtrum , prout eſt in materia propria (ſic enim remotus eſt a nobis) ſed ſolum prout eſt in materia aliena : & quantum ad hoc poterit purgari mundus per ignem in ſua puritate exiſtentem . Quantum vero ad hoc quod habet de extraneo adiunctum , poterit purgari : & ſic diverſo reſpectu idem erit purgans , & purgatum : quod non eſt inconveniens .

Ad ſecundum dicendum , quod prima purgatio mundi , quæ facta eſt per diluvium , non reſpiciebat niſi infectionem peccati . Præcipue autem tunc regnabat peccatum concupiſcentiæ : & ideo convenienter per contrarium purgatio facta fuit , ſcilicet per aquam . Sed ſecunda purgatio reſpicit & infectionem culpæ , & commixtionis impuritatem : & quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem quam per aquam . Aqua enim non habet vim diſgregandi , ſed magis congregandi : unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non poſſet , ſicut per ignem . Similiter etiam circa finem mundi regnabit vitium tepiditatis , quaſi mundo iam ſeneſcente : quia , ut dicitur Matth. xxiv. 12. *tunc refrigeſcet caritas multorum* . Unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet . Nec eſt aliquid quod igne purgari non poſſit aliquo modo . Sed quædam ſunt quæ ſine ſui corruptione per ignem non poſſunt purgari , ſicut panni , & vaſa lignea , & huiuſmodi ; & talia lex præcipit purgari per aquam : quæ tamen finaliter omnia corrumpentur per ignem .

Ad tertium dicendum , quod per opus diſtinctionis ſunt rebus diverſæ formæ collatæ , quibus ad invicem diſtinguuntur : & ideo hoc fieri non potuit niſi per eum qui eſt auctor naturæ . Sed per finalem purgationem reducentur res ad puritatem , in qua conditæ fuerunt : & ideo in hoc poterit natura creata exhibere miniſterium Creatori : & propter hoc miniſterium creaturæ committitur , quia hoc ad eius nobilitatem cedit .

ARTICULUS III. 322.

Utrum ignis ille quo mundus purgabitur , ſit eiuſdem ſpeciei cum igne elementari .

AD tertium ſic proceditur . Videtur quod ille ignis non ſit eiuſdem ſpeciei cum igne elementari . Nihil enim ſeipſum conſumit . Sed ille ignis quatuor elementa conſumet , ut dicit Gloſſa (ord. Bedæ ſup. illud , *Elementa vero*) II. Petri ult. Ergo ignis ille non erit eiuſdem ſpeciei cum igne elementari .

2. Præterea . Sicut virtus manifeſtatur per operationem , ita natura per virtutem . Sed ille ignis habebit aliam virtutem ab igne qui eſt elementum , quia ſcilicet purgabit univerſum , quod ignis iſte facere non poteſt . Ergo non erit eiuſdem ſpeciei cum iſto .

3. Præterea . Ea quæ ſunt eiuſdem ſpeciei in corporibus naturalibus , habent

Digitized by Google

bent eumdem motum. Sed ille ignis habebit alium motum quam ignis qui eſt elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare poſſit. Ergo non eſt eiuſdem ſpeciei.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XX. de civit. Dei (cap. XVI. ante med.) & habetur in Gloſſa (ord. & interl. implic. ſup. illud, *Præterit enim*) I. ad Corinth. VII. quod *figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione peribit*. Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc eſt in hoc mundo.

Præterea. Sicut purgatio futura erit per ignem, ita præcedens fuit per aquam: & utraque ad invicem comparatur II. Petri III. Sed in prima purgatione fuit aqua eiuſdem ſpeciei cum aqua elementari. Ergo ſimiliter erit in ſecunda purgatione ignis eiuſdem ſpeciei cum igne elementari.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc inveniuntur tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod ignis elementum, qui eſt in ſphæra ſua, deſcendet ad purgationem mundi; modum autem deſcenſionis ponunt per multiplicationem: ignis enim, undique appoſito combuſtibili, augmentatur: & hoc præcipue tunc fiet quando virtus ignis exaltabitur ſuper omnia alia elementa. Sed contra hoc eſſe videtur quod ignis ille non tantum deſcendet, ſed etiam a Sanctis aſcendere perhibetur, ut patet II. Petri I. ubi dicitur, quod tantum aſcendet iudicii ignis, quantum aqua diluvii. Ex quo videtur quod ille ignis ſit circa locum medium (a) generationis.

Et propter hoc alii dicunt, quod ignis ille generabitur circa locum medium ex congregatione radiorum cæleſtium corporum, ſicut videmus quod congregantur in ſpeculo comburente: tunc autem loco ſpeculorum erunt nubes concavæ, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed hoc etiam non videtur conveniens: quia cum effectus corporum cæleſtium ſequantur determinatos ſitus, & aſpectus eorum, ſi ex virtute corporum cæleſtium ignis ille generatur, tempus illius purgationis poſſet eſſe notum conſiderantibus motus aſtrorum: quod auctoritati Scripturæ repugnat.

Et ideo alii dicunt, ſequentes Auguſtinum, quod *ſicut mundanarum aquarum inundatione factum eſt diluvium; ita mundanorum ignium conflagratione figura huius mundi peribit*, ut dicitur XX. de civit. Dei (loc. ſup. cit.) Iſta autem conflagratio nihil aliud eſt quam congregatio omnium cauſarum inferiorum, & ſuperiorum, quæ ex natura ſua habent virtutem igniendi: quæ quidem congregatio non naturali curſu rerum, ſed virtute divina fiet: & ex omnibus iſtis cauſis ſic congregatis generabitur ignis, qui faciem huius mundi exuret.

Si autem opiniones hæ recte conſiderentur, invenientur diverſificari quantum ad cauſam generationis illius ignis, & non quantum ad ſpeciem eius. Ignis enim generatus a Sole, vel ab inferiori calefaciente, eſt eiuſdem ſpeciei cum igne qui eſt in ſua ſphæra, niſi inquantum admiſcetur ei de materia aliena: quod quidem tunc oportebit: quia ignis non poteſt aliquid purgare, niſi ſecundum hoc quod alterum efficitur materia eius aliquo modo.

Unde ſimpliciter concedendum eſt, quod ignis ille erit eiuſdem ſpeciei cum iſto.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille quamvis ſit eiuſdem ſpeciei cum igne qui apud nos eſt, non tamen eſt idem numero. Videmus autem quod duorum ignium eiuſdem ſpeciei unus alterum deſtruit, maior ſcilicet minorem, conſumendo materiam eius: & ſimiliter etiam ille ignis ignem qui apud nos eſt, conſumere poterit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut operatio quæ procedit a virtute rei, eſt virtutis indicium; ita & virtus eius eſt indicium eſſentiæ, vel naturæ quæ procedit a principiis eſſentialibus rei: operatio autem quæ non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipſius, ſicut patet in inſtrumentis: actio enim inſtrumenti magis manifeſtat virtutem moventis quam inſtrumenti virtutem: quia virtutem agentis manifeſtat ut primum operationis principium; virtutem autem inſtrumenti non manifeſtat, niſi quatenus eſt ſuſceptivum influentiæ principalis agentis, ſecundum quod movetur ab eo. Similiter etiam virtus quæ non procedit ex principiis eſſentialibus rei, non manifeſtat naturam eius, niſi quantum ad ſuſceptibilitatem; ſicut virtus qua aqua calefacta poteſt calefacere, non manifeſtat naturam eius niſi quantum ad calefactibilitatem: & ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem, ſit eiuſdem ſpeciei cum aqua non habente virtutem iſtam. Similiter

etiam

(a) Al. generatus.

Digitized by Google

etiam non eſt inconveniens quod ignis ille qui habebit vim purgandi faciem mundi, ſit eiuſdem ſpeciei cum igne qui eſt apud nos ; cum vis calefactiva non oriatur in ipſo ex principiis eſſentialibus , ſed ex divina virtute , vel operatione; ſive dicatur , quod illa virtus ſit aliqua qualitas abſoluta , ſicut calor in aqua calefacta ; ſive ſit intenſio quædam, ſicut de inſtrumentali virtute in 1.diſt.(IV. Sent. quæſt. 1.art.4.) dictum eſt. Et hoc probabilius eſt : quia ignis ille non aget niſi ut inſtrumentum divinæ virtutis .

Ad tertium dicendum , quod ignis ex propria natura non fertur niſi ſurſum ; ſed inquantum ſequitur materiam, quam requirit extra propriam ſphæram exiſtens, ſic ſequitur materiæ combuſtibilis ſitum: & per modum iſtum non eſt inconveniens , quod vel in circuitu , vel deorſum moveatur ; & præcipue ſecundum quod agit ut inſtrumentum divinæ virtutis .

ARTICULUS IV. 323

Utrum ignis ille purgabit etiam cælos ſuperiores .

AD quartum ſic proceditur . Videtur quod ignis ille purgabit etiam cælos ſuperiores . Quia in Pſ. CI. 20. dicitur : *Opera manuum tuarum ſunt cæli : ipſi peribunt , tu autem permanes* . Sed etiam ſuperiores cæli ſunt opera manuum Dei . Ergo & ipſi in finali illa mundi conflagratione peribunt .

2. Præterea . II. Petri III. 12. dicitur : *Cæli ardentes ſolventur , & elementa ignis ardore tabeſcent* . Cæli autem qui ab elementis diſtinguuntur, ſunt cæli ſuperiores, quibus infixa ſunt ſidera . Ergo videtur quod etiam illi per illum ignem purgabuntur .

3. Præterea . Ignis ille ad hoc erit ut removeat a corporibus indiſpoſitionem ad perfectionem gloriæ . Sed in cælo ſuperiori invenitur indiſpoſitio & ex parte culpæ, quia diabolus ibi peccavit , & ex parte naturalis defectus , quia Rom. VIII. ſuper illud , *Scimus quod omnis creatura ingemiſcit, & parturit uſque adhuc* , dicit Gloſſa (ord. Ambroſ.) „ Omnia elementa cum labore explent officia ſua ; ſicut Sol , & Luna non ſine labore ſtatuta ſibi implent ſpatia . “ Ergo etiam cæli ſuperiores purgabuntur per ignem illum .

Sed contra eſt quod corpora cæleſtia peregrinæ impreſſionis receptiva non ſunt .

Præterea . Super illud II. Theſſ. 1. *In flamma ignis dantis vindictam* , dicit Gloſſa (ordin. Haym.) „ Ignis erit in mundo , qui præcedet eum , tantum ſpatium aeris occupans , quantum occupavit aqua in diluvio . “ Sed aqua diluvii non aſcendit uſque ad ſuperiores cælos , ſed ſolum quindecim cubitis ſuper altitudinem montium , ut habetur Geneſ. VII. Ergo cæli ſuperiores illo igne non purgabuntur .

Reſpondeo dicendum , quod purgatio mundi ad hoc erit ut removeatur a corporibus diſpoſitio contraria perfectioni gloriæ : quæ quidem perfectio eſt ultima rerum conſummatio : & hæc quidem diſpoſitio in omnibus corporibus invenitur , ſed diverſimode in diverſis . In quibuſdam enim invenitur indiſpoſitio ſecundum aliquid inhærens ſubſtantiæ eorum , ſicut in iſtis corporibus inferioribus , quæ per mutuam mixtionem decidunt a propria puritate : in quibuſdam vero corporibus invenitur indiſpoſitio non per aliquid ſubſtantiæ eorum inhærens , ſicut in corporibus cæleſtibus , in quibus nihil invenitur repugnans ultimæ perfectioni univerſi , niſi motus , qui eſt via ad perfectionem ; nec motus quilibet , ſed localis tantum , qui non variat aliquid quod ſit intrinſecum rei , ut ſubſtantiam , aut quantitatem , aut qualitatem , ſed ſolum locum , qui eſt extra rem . Et ideo a ſubſtantia cæli ſuperioris non oportet quod aliquid removeatur ; ſed oportet quod motus eius quietetur . Quietatio autem motus localis non fit per actionem alicuius contrarii agentis , ſed per hoc quod motor deſiſtit a movendo . Et ideo cæleſtia corpora nec per ignem , nec per alterius creaturæ actionem purgabuntur ; ſed ipſa eorum quietatio ſola voluntate divina accidens , eis loco purgationis erit .

Ad primum ergo dicendum , quod , ſicut Auguſtinus dicit XX. de civit. Dei (cap. XXIV.) verba illa Pſalmi ſunt intelligenda de cælis aereis , qui purgabuntur per ignem ultimæ conflagrationis .

Vel dicendum , quod ſi etiam de ſuperioribus cælis intelligantur , tunc dicuntur perire quantum ad motum , quo nunc continue moventur .

Ad ſecundum dicendum , quod Petrus ſe exponit , de quibus cælis intelligat : præmiſerat enim ante verba inducta , quod *cæli prius , & terra per aquam perierant* ,

ierant ,

Digitized by Google

ierant, qui nunc eodem verbo repoſiti ſunt, igni reſervati in diem iudicii. Ergo illi cæli per ignem purgabuntur qui prius per aquam diluvii ſunt purgati, ſcilicet cæli aerei.

Ad tertium dicendum, quod ille labor, & illa ſervitus creaturæ, quæ corporibus cæleſtibus ſecundum Ambroſium attribuitur, nihil eſt aliud quam viciſſitudo motus, ratione cuius tempori ſubiiciuntur, & defectus ultimæ conſummationis, quæ finaliter in eis erit. Ex culpa etiam dæmonum cælum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando ſtatim e cælo expulſi ſunt.

ARTICULUS V. 324

Utrum ignis ille alia elementa conſumet.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ignis ille alia elementa conſumet. Quia, ut dicit Gloſſa Bedæ (ord. ſup. illud, *Elementa vero*) I. Petri ult. *elementa quatuor, quibus mundus conſiſtit, ignis ille maximus abſumet; nec cuncta intantum abſumet ut non ſint, ſed duo ex toto conſumet, duo vero in meliorem reſtituet faciem*. Ergo videtur quod ad minus duo elementa per ignem illum deſtruenda ſint totaliter.

2. Præterea. Apoc. xxi. 1. dicitur: *Primum cælum, & prima terra abiit, & mare iam non eſt*. Sed per cælum aer intelligitur, ut Auguſtinus dicit (Lib. XX. de civ. Dei cap. xviii.) mare autem eſt aquarum congregatio. Ergo videtur quod illa tria elementa totaliter deſtruentur.

3. Præterea. Ignis non purgat, niſi ſecundum hoc quod alia efficiuntur materia eius. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod eius materia efficiantur. Ergo oportet quod in naturam ignis tranſeant; & ſic a natura ſua corrumpentur.

4. Præterea. Forma ignis eſt nobiliſſima formarum, ad quam perduci poſſit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in nobiliſſimum ſtatum perducentur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra eſt quod I. Cor. vii. ſuper illud, *Præterit figura huius mundi*, Gloſſa (interl. Ambroſ.) dicit: „ Huius mundi pulchritudo, non ſubſtantia „ præterit. " Sed ipſa ſubſtantia elementorum pertinet ad perfectionem mundi. Ergo elementa non conſumentur ſecundum ſuam ſubſtantiam.

Præterea. Illa finalis purgatio quæ fiet per ignem, reſpondebit primæ purgationi, quæ facta eſt per aquam. Sed illa non corrupit elementorum ſubſtantiam. Ergo nec illa quæ fiet per ignem, corrumpet.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem eſt multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; ſed duo eorum retinebunt propriam formam ſubſtantialem, ſcilicet aer, & terra; in duobus vero, ſcilicet igne, & aqua, non remanebit forma ſubſtantialis eorum, ſed mutabuntur ad formam cæli: & ſic tria elementa, aer ſcilicet, ignis, & aqua, *cælum* dicentur; quamvis aer retineat formam ſubſtantialem eamdem quam nunc habet, quia nunc etiam *cælum* dicitur. Unde etiam Apoc. xxi. 1. non fit mentio niſi de cælo, & terra: *Vidi*, inquit, *cælum novum, & terram novam*. Sed hæc opinio eſt omnino abſurda. Repugnat enim & Philoſophiæ, ſecundum quam poni non poteſt, quod corpora inferiora ſint in potentia ad formam cæli; cum nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem: & etiam Theologiæ, quia ſecundum hanc poſitionem non ſalvabitur perfectio univerſi cum integritate ſuarum partium, duobus elementis ſublatis. Unde per hoc quod dicitur *cælum*, intelligitur quintum corpus; omnia vero elementa intelliguntur per *terram*; ſicut in Pſal. cxlviii. 7. *Laudate Dominum de terra*: & ſequitur: *ignis, grando, nix, glacies &c.*

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt ſecundum ſubſtantiam; ſed qualitates activæ, & paſſivæ ab eis removebuntur: ſicut etiam ponunt, quod in corpore mixto elementa ſalvantur ſecundum ſuas formas ſubſtantiales, ſine hoc quod proprias qualitates habeant, cum ſint ad medium reductæ: medium autem neutrum extremorum eſt. Et huic etiam videtur conſonare quod Auguſtinus dicit XX. de civ. Dei (cap. xvi. in med.) *Illa itaque conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quæ corporibus noſtris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt; atque ipſa ſubſtantia eas qualitates habebit, quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant*. Sed iſtud non videtur probabile: quia cum qualitates propriæ elementorum ſint effectus formarum ſub-

ſtan-

Digitized by Google

ſtantialium, non videtur quod formis ſubſtantialibus manentibus, qualitates prædictæ poſſint mutari, niſi per actionem violentam ad tempus; ſicut in aqua calefacta videmus quod ex vi ſuæ ſpeciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amiſit, dummodo ſpecies aquæ remaneat. Et præterea ipſæ qualitates elementares ſunt de perfectione ſecunda elementorum, ſicut propriæ paſſiones eorum: nec eſt probabile quod in illa finali conſummatione aliquid perfectionis naturalis ab elementis tollatur.

Et ideo videtur dicendum, quod manebunt elementa quantum ad ſubſtantiam, & qualitates eorum proprias; ſed purgabuntur ab infectione, quam ex peccatis hominum contraxerunt, & ab impuritate, quæ per actionem, & paſſionem mutuam in eis accidit: quia iam ceſſante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio, & paſſio eſſe non poterit: & hoc Auguſtinus (loc. cit.) appellat *qualitates corruptibilium elementorum*, ſcilicet innaturales diſpoſitiones eorum, ſecundum quas corruptioni appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille dicitur quatuor elementa abſumere, inquantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem ſequitur, quod *duo ex toto conſumet*, non eſt intelligendum, quod duo elementa ſecundum ſubſtantiam deſtruantur, ſed quia duo magis removebuntur a proprietate quam nunc habent. Quæ quidem duo a quibuſdam eſſe dicuntur ignis, & aqua, quæ maxime excedunt in qualitatibus activis, ſcilicet calore, & frigore, quæ ſunt maxime corruptionis principia in aliis corporibus: & quia tunc non erit actio ignis, & aquæ, quæ ſunt maxime activa, maxime immutari videbuntur a virtute quam nunc habent. Alii vero dicunt, hæc duo eſſe aerem, & aquam, propter varios motus iſtorum duorum elementorum, quos conſequuntur ex motu corporum cæleſtium: & quia iſti motus non erunt (ſicut fluxus, & refluxus maris, & commotiones ventorum, & huiuſmodi) ideo illa elementa maxime mutabuntur a proprietate quam nunc habent.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus XX. de civit. Dei (cap. xvi. in fi.) *cum dicitur, Et mare iam non eſt, per mare poteſt intelligi præſens ſæculum, de quo ante dixerat: Mare dedit mortuos qui in eo erant.*

Si tamen ad mare ad litteram referamus, tunc eſt dicendum, quod in mari duo intelliguntur, ſcilicet ſubſtantia aquarum, & earum diſpoſitio quantum ad ſalſedinem, & commotiones fluctuum: & quantum ad hoc ſecundum, mare non remanebit; remanebit autem quantum ad primum.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille non aget niſi ut inſtrumentum providentiæ, & virtutis divinæ: unde non aget in alia elementa uſque ad eorum conſumptionem, ſed ſolum uſque ad purgationem.

Nec oportet quod illud quod efficitur materia ignis, totaliter a ſpecie propria corrumpatur; ſicut patet in ferro ignito, quod a loco ignitionis remotum ex virtute ſpeciei remanentis ad proprium ſtatum, & priſtinum redit: & ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

Ad quartum dicendum, quod in partibus elementorum non debet conſiderari ſolum quid congruat alicui parti ſecundum ſe acceptæ, ſed etiam quid congruat ſecundum ordinem ad totum. Dico ergo, quod quamvis aqua eſſet nobilior, ſi haberet formam ignis, ſimiliter terra, & aer; univerſum tamen eſſet imperfectius, ſi tota elementorum materia formam ignis aſſumeret.

ARTICULUS VI. 325

Utrum omnia elementa per illum ignem purgabuntur.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur. Quia ignis ille, ut iam dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) non aſcendet niſi quantum aſcendit aqua diluvii. Sed aqua diluvii non pervenit uſque ad ſphæram ignis. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. Præterea. Apoc. xxi. ſuper illud, *Vidi cælum novum &c.* dicit Gloſſa (ordin.) „Immutatio aeris, & terræ dubitabile non eſt quin per ignem fiet; „ſed de aqua dubitatur: nam purgationem in ſeipſa habere creditur.“ Ergo ad minus non eſt certum quod omnia elementa purgabuntur.

3. Præterea. Locus qui eſt perpetuæ infectionis, numquam purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cum ergo infernus intra elementa collocetur, videtur quod elementa non totaliter purgabuntur.

4. Præ-

4. Præterea. Paradiſus terreſtris in terra continetur. Sed ille non purgabitur per ignem: quia etiam nec aquæ diluvii illuc aſcenderunt, ut Beda dicit, (comment. in Exod. cap. v. ad fi. & hab. in Gloſſa ord. ſup. illud Gen. II. *Plantaverat autem Deus*) & habetur in II. Sententiarum (diſt. VII.) Ergo videtur quod non omnia elementa totaliter purgabuntur.

Sed contra eſt Gloſſa ſupra inducta (art. præc. arg. I.) quæ habetur II. Petri ult. quod *quatuor elementa ignis ille abſumet*.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod ille ignis aſcendet uſque ad ſummitatem ſpatii continentis quatuor elementa; ut ſic elementa totaliter purgentur & ab infectione peccati, quo etiam ſuperiores partes elementorum ſunt infectæ (ut patet per fumum idololatriæ ſuperiora inficientis) & etiam a corruptione, quia elementa ſecundum omnes partes ſui corruptibilia ſunt. Sed hæc opinio repugnat auctoritati Scripturæ: quia II. Petri III. dicitur, quod illi cæli repoſiti ſunt igni, qui fuerunt per aquam purgati: & Auguſtinus dicit XX. de civit. Dei (cap. XVIII. a med.) quod *ille mundus qui diluvio periit, igni reſervatur*. Conſtat autem quod aqua diluvii non aſcendit uſque ad ſummitatem ſpatii elementorum, ſed ſolum uſque ad quindecim cubitos ſuper altitudines montium. Et præterea notum eſt quod vapores elevati a terra, vel fumi quicumque non poſſunt pertranſire totam ſphæram ignis, ut perveniant ad ſummitatem eius. Et ita infectio peccati non pervenit uſque ad ſpatium prædictum. A corruptibilitate etiam elementa non poſſunt purgari per ſubtractionem alicuius quod per ignem poſſit conſumi; ſed per ignem poterunt conſumi impuritates elementorum, quæ ex eorum permixtione proveniunt. Huiuſmodi autem impuritates præcipuæ ſunt circa terram uſque ad medium aeris interſtitium. Unde uſque ad illud ſpatium ignis ultimæ conflagrationis elementa purgabit. Tantum enim aquæ diluvii aſcenderunt: quod probabiliter æſtimari poteſt ex montium altitudine, quos determinata menſura tranſcenderant.

Primum ergo concedimus.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio dubitationis in Gloſſa exprimitur, quia ſcilicet aqua vim purgationis in ſe habere creditur; non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro ſtatui competit, ut ex dictis patet (art. præc. & art. 2. hu. quæſt. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio præcipue ad hoc erit ut quicquid eſt imperfectionis, a Sanctorum habitatione removeatur. Et ideo in illa purgatione totum quod eſt fœdum, ad locum damnatorum congregabitur. Unde infernus non purgabitur; ſed ad ipſum deducentur totius mundi fæces, ſecundum illud Pſal. lxxiv. 9. *Fæx eius non eſt exinanita: bibent omnes peccatores terræ*.

Ad quartum dicendum, quod quamvis peccatum primi hominis in terreſtri paradiſo ſit commiſſum; non tamen locus ille eſt locus peccantium, ſicut nec cælum empyreum: ex utroque enim loco homo, & diabolus ſtatim poſt peccatum ſunt eiecti: unde locus ille purgatione non indiget.

ARTICULUS VII. 326

Utrum ignis ultimæ conflagrationis iudicium debeat ſequi.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod ignis ultimæ conflagrationis iudicium debeat ſequi. Auguſtinus enim XX. de civ. Dei (cap. ult. ad fi.) hunc ordinem ponit eorum quæ in iudicio ſunt futura, dicens: *In illo iudicio has res didicimus eſſe venturas, Eliam Theſbitem, fidem Iudæorum, Antichriſtum perſecuturum, Chriſtum iudicaturum, mortuorum reſurrectionem, bonorum malorumque diviſionem, mundi conflagrationem, eiuſdemque renovationem*. Ergo conflagrationem iudicium ſequetur.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in eodem Lib. (cap. XVI. ante med.) *Iudicatis impiis, & in æternum ignem miſſis, figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione peribit*. Ergo idem quod prius.

3. Præterea. Dominus ad iudicandum veniens aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur I. Theſ. IV. 14. ubi ex perſona eorum Apoſtolus dicit: *Deinde nos qui vivimus, qui reſidui ſumus in adventum Domini &c.* Sed hoc non eſſet, ſi conflagratio mundi præcederet, quia per ignem diſſolverentur. Ergo ignis ille iudicium ſequetur.

4. Præterea. Dominus dicitur iudicaturus orbem per ignem: & ideo conflagratio finalis videtur eſſe executio ſententiæ, vel divini iudicii. Sed executio ſequi-

ſequitur iudicium . Ergo ille ignis iudicium ſequetur .

Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. xcvi. 3. *Ignis ante ipſum præcedet* .

Præterea . Reſurrectio præcedet iudicium ; alias non videret omnis oculus Chriſtum iudicantem. Sed mundi conflagratio reſurrectionem præcedet : ſancti enim qui reſurgent , corpora ſpiritualia , & impaſſibilia habebunt ; & ita non poterunt purgari per ignem ; cum tamen in littera (IV. diſt. xlvii.) dicatur ex verbis Auguſtini (Lib. XX. de civ. Dei cap. xviii. & xix.) quod per illum ignem purgabitur , ſi quid in aliquibus ſit purgandum. Ergo ille ignis iudicium præcedet .

Reſpondeo dicendum , quod illa conflagratio ſecundum rei veritatem quantum ad ſui initium iudicium præcedet : quod ex hoc manifeſte colligi poteſt , quod mortuorum reſurrectio iudicium præcedet : quod patet I. Theſſ. iv. ubi dicitur , quod illi qui dormierunt , rapientur in nubibus in aera obviam Chriſto ad iudicium venienti . Simul autem erit reſurrectio communis , & corporum ſanctorum glorificatio . Sancti enim reſurgentes corpora glorioſa reſument , ut patet per illud quod dicitur I. Corinth. xv. 43. *Seminatur in ignobilitate , ſurget in gloria*. Simul autem cum corpora Sanctorum glorificabuntur , etiam tota creatura ſuo modo renovabitur , ut patet per illud quod dicitur ad Rom. viii. 21. quod *ipſa creatura liberabitur a ſervitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei*. Cum ergo conflagratio mundi ſit diſpoſitio ad renovationem prædictam , ut ex dictis patet (art. 1. & 4. hu. quæſt.) manifeſte poteſt colligi , quod iſta conflagratio quoad purgationem mundi iudicium præcedet ; ſed quoad aliquem actum , qui ſcilicet eſt involvere malos , iudicium ſequetur .

Ad primum ergo dicendum , quod Auguſtinus non loquitur determinando , ſed opinando : quod patet ex hoc quod ſequitur : *Quæ omnia quidem ventura eſſe credendum eſt ; ſed quibus modis , & quo ordine veniant , magis tunc docebit rerum experientia , quam nunc ad perfectum hominis intelligentia valet conſequi . Exiſtimo tamen eo quo a me commemorata ſunt , ordine eſſe ventura* . Ergo patet quod hæc dixit opinando .

Et ſimiliter dicendum eſt ad ſecundum .

Ad tertium dicendum , quod omnes homines morientur , & reſurgent ; ſed tamen illi dicuntur vivi reperiri qui uſque ad tempus conflagrationis vivent in corpore .

Ad quartum dicendum , quod ille ignis non exequitur ſententiam iudicis , niſi quoad involutionem malorum : & quantum ad hoc ſequetur iudicium .

ARTICULUS VIII. 327

Utrum ille ignis habiturus ſit talem effectum in hominibus , qualis deſignatur .

AD octavum ſic proceditur . Videtur quod ille ignis non habebit talem effectum in hominibus , qualis in littera deſignatur (IV. diſt. xlvii.) Illud enim conſumi dicitur quod in nihilum reducitur . Sed corpora impiorum non reſolventur in nihilum , ſed in æternum conſervabuntur , ut æternam pœnam ſuſtineant . Ergo ignis ille non erit malis conſumptio , ut in littera dicitur .

2. Si dicatur , quod conſumet malorum corpora , inquantum ea reſolvet in cinerem ; contra . Sicut corpora malorum , ita & bonorum in cinerem reſolventur : hoc enim eſt Chriſti ſolius privilegium , ut caro eius non videat corruptionem . Ergo etiam bonis tunc repertis erit conſumptio .

3. Præterea . Infectio peccati magis abundat in elementis , ſecundum quod veniunt ad compoſitionem humani corporis , in quo eſt corruptio fomitis , etiam quantum ad bonos , quam in elementis extra corpus humanum exiſtentibus . Sed elementa extra corpus humanum exiſtentia purgabuntur propter peccati infectionem . Ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis exiſtentia , ſive bonorum , ſive malorum : & ita oportet utrorumque corpora reſolvi .

4. Præterea . Quamdiu ſtatus viæ durat , elementa ſimiliter agunt in bonos , & in malos . Sed adhuc durabit ſtatus huius viæ in illa conflagratione : quia poſt ſtatum huius viæ non erit mors naturalis , quæ tamen per illam conflagrationem cauſabitur . Ergo ille ignis æqualiter aget in bonos , & in malos : & ita non videtur quod ſit aliqua diſcretio inter eos quantum ad effectum illius ignis ſuſcipiendum , ſicut in littera ponitur . (loc. cit.)

5. Præterea . Illa conflagratio quaſi in momento perficietur . Sed multi inve-

nien-

Digitized by Google

pientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non ſufficiet ad eorum purgationem.

Reſpondeo dicendum, quod ignis ille finalis conflagrationis quantum ad hoc quod iudicium præcedet, aget ut inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, & iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipſius, ſimiliter aget in malos, & bonos, qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem reſolvendo; inquantum vero aget ut inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, diverſimode aget in diverſos quantum ad ſenſum pœnæ. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur; boni vero, in quibus nihil purgandum invenietur, omnino nullum dolorem ex igne ſentient, ſicut nec pueri ſenſerunt in camino ignis, Dan. III. Quamvis eorum corpora non ſervabuntur integra, ſicut puerorum ſervata fuerunt: & hoc divina virtute fieri poterit ut ſine doloris cruciatu reſolutionem corporum patiantur. Boni vero in quibus aliquid purgandum reperietur, ſentient cruciatum doloris ex illo igne, plus vel minus, pro meritorum diverſitate. Sed quantum ad actum quem poſt iudicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget: quia boni omnes habebunt corpora impaſſibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod conſumptio ibi accipitur non pro annihilatione, ſed pro reſolutione in cineres.

Ad ſecundum dicendum, quod bonorum corpora, quamvis in cinerem reſolventur per ignem, non tamen ex hoc dolorem ſentient, ſicut nec pueri in fornace Babylonica exiſtentes: & quantum ad hoc eſt diſſimile de bonis, & malis.

Ad tertium dicendum, quod elementa in corporibus humanis exiſtentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum; ſed hoc per divinam virtutem fiet ſine cruciatu doloris.

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non aget tantum ſecundum naturalem elementi virtutem, ſed etiam ut divinæ iuſtitiæ inſtrumentum.

Ad quintum dicendum, quod tres ſunt cauſæ quare ſubito illi qui vivi reperientur, purgari poterunt. Una eſt, quia in eis pauca purganda invenienrur; cum terroribus, & perſecutionibus præcedentibus fuerint purgati. Secunda cauſa eſt, quia & vivi, & voluntarii pœnam ſuſtinebunt: pœna autem in hac vita voluntarie ſuſcepta multo plus purgat quam pœna poſt mortem inflicta; ſicut patet in Martyribus: quia *ſi purgandum quid in eis invenitur, paſſionis falce tollitur*, ut Auguſtinus dicit (Lib. de unico baptiſ. cont. Petil. cap. XIII. a med.) cum tamen pœna martyrii ſit brevis in comparatione ad pœnam quæ in purgatorio ſuſtinetur. Tertia eſt, quia calor ille recuperabit in intenſione, quantum amittit in temporis brevitate.

ARTICULUS IX. 328

Utrum ille ignis involvet reprobos.

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quod ille ignis non involvet reprobos. Quia ſuper illud Malach. III. *Purgabit filios Levi*, dicit Gloſſa: quod „eſt „ ignis conſumens malos, & ignis con„ flans bonos:" & ſuper illud I. Cor. III. *Uniuſcuiuſque opus ignis probabit*, dicit Gloſſa (ord.) „Duos ignes legimus „ futuros: unum, quo purgabit electos, „ & præcedet iudicium; alterum, qui „ reprobos cruciabit." Sed hic eſt ignis inferni, qui malos involvet; primus autem eſt ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Præterea. Ille ignis Deo obſequetur in purgatione mundi. Ergo remunerari debet, aliis elementis remuneratis; & præcipue cum ignis ſit nobiliſſimum elementorum. Non ergo videtur quod in infernum debeat deiici ad pœnam damnatorum.

3. Præterea. Ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ille ab initio mundi præparatus eſt damnatis: unde Matth. XXV. 41. dicitur: (a) *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo &c.* & Iſa. XXX. 33. *Præparata eſt ab heri Tophet, a Rege præparata &c.* Gloſſa (interl. Hieron.) „*ab heri*, id„ eſt ab initio; *Tophet*, ideſt vallis ge„ hennæ." Sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio præparatus, ſed ex concurſu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis non eſt ignis inferni, qui reprobos involvet.

In contrarium eſt quod in Pſal. XCVI. 3. de illo igne dicitur: *Inflammabit in circuitu inimicos eius.*

Præterea. Daniel. VII. 10. dicitur: *Fluvius igneus, rapiduſque egrediebatur a facie eius:* Gloſſa (interl. Hieron.) „ Ut peccatores traheret in gehennam."

lo-

(a) *Vulgata* Diſcedite a me maledicti.

Digitized by Google

loquitur autem auctoritas de illo igne de quo nunc eſt mentio, ut patet per quamdam Gloſſam (interl.ſup.illud, *Thronus eius*) quæ ibi dicit: „ Ut malos puniat, & bonos purget. " Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

Reſpondeo dicendum, quod tota purgatio mundi, & innovatio ad purgationem, & innovationem hominis ordinabitur. Et ideo oportet ut mundi purgatio, & innovatio purgationi, & innovationi humani generis reſpondeat. Humani autem generis purgatio quædam erit quod mali ſegregabuntur a bonis. Unde dicitur Luc. III. 17. *Cuius ventilabrum in manu eius; & purgabit aream ſuam, & congregabit triticum*, ideſt electos, *in horreum ſuum*; *paleas autem*, ideſt reprobos, *comburet igne inextinguibili*. Unde & ita erit de purgatione mundi, quod quicquid erit turpe, & fœdum, in infernum cum reprobis mittetur; quicquid vero pulchrum, & nobile, reſervabitur in ſuperioribus ad gloriam electorum: & ita etiam erit de illo igne conflagrationis, ſicut dicit Baſilius ſuper illud Pſal. XXVIII. *Vox Domini intercidentis flammam ignis* (hom. I. in hunc Pſal. inter med. & fi.) quia quoad calidum uſtivum, & quantum ad id quod in igne groſſum reperietur, deſcendet ad inferos in pœnam damnatorum; quod vero eſt ibi ſubtile, & lucidum, remanebit ſuperius ad gloriam electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis qui purgabit electos ante iudicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi; quamvis quidam contrarium dicant. Convenit enim ut cum homo ſit pars mundi, eodem igne purgetur homo, & mundus. Dicuntur autem duo ignes, qui purgabit bonos, & qui cruciabit malos, & quantum ad officium, & aliquo modo quantum ad ſubſtantiam: quia non tota ſubſtantia ignis purgantis in infernum detrudetur, ut dictum eſt (in corp.)

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc ille ignis remunerabitur quod illud quod eſt groſſum in eo, ſeparabitur ab ipſo, & retrudetur in infernum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut gloria electorum poſt iudicium erit maior quam ante; ita & pœna reproborum. Et ideo ſicut claritas ſuperiori creaturæ addetur ad augmentandam gloriam electorum; ita etiam quicquid eſt turpe in creaturis, retrudetur in infernum ad augmentandam miſeriam damnatorum: & ita igni damnatorum a b initio præparato in inferno non eſt inconveniens ſi alter ignis addatur.

QUAESTIO LXXV.

De reſurrectione,

in tres articulos diviſa.

POſt hæc conſiderandum eſt de circumſtantibus, & concomitantibus reſurrectionem. Quorum prima conſideratio eſt de ipſa reſurrectione. Secunda de eius cauſa. Tertia de eius tempore, & modo. Quarta de ipſius termino *a quo*. Quinta de conditionibus reſurgentium.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum reſurrectio corporum ſit futura.

Secundo, utrum ſit omnium generaliter

Tertio, utrum ſit naturalis, vel miraculoſa.

ARTICULUS I. 329

Utrum corporum reſurrectio ſit futura.

*S.Th.IV.diſt.*XLIII. *quæſt.un.art.*1.*quæſt.*1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod corporum reſurrectio non ſit futura. Iob XIV. 12. *Homo, cum dormierit, non reſurget, donec atteratur cælum.* Sed cælum numquam atteretur: quia *terra*, de qua minus videtur, *in æternum ſtat*, ut patet Eccle. I. 4. Ergo homo mortuus numquam reſurget.

2. Præterea. Dominus Matth. XXII. 32. probat reſurrectionem per auctoritatem illam: *Ego ſum Deus Abraham, & Deus Iſaac, & Deus Iacob: quia non eſt Deus mortuorum, ſed viventium*. Sed conſtat quod quando verba illa dicebantur, Abraham, Iſaac, & Iacob non vivebant corpore, ſed ſolum anima. Ergo reſurrectio non erit corporum, ſed ſolum animarum.

3. Præterea. Apoſtolus I. Corinth. XV. videtur probare reſurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita ſuſtinent ſancti; qui ſi in hac vita tantum confidentes eſſent, miſerabiliores eſſent omnibus hominibus. Sed ſufficiens remuneratio omnium laborum hominis poteſt eſſe in anima tantum: non enim oportet quod inſtrumentum ſimul cum operan-

Digitized by Google

rante remuneretur. Corpus autem inſtrumentum animæ eſt: unde etiam in purgatorio, ubi animæ punientur pro his quæ geſſerunt in corpore, anima ſine corpore punitur. Ergo non oportet ponere reſurrectionem corporum; ſed ſufficit ponere reſurrectionem animarum, quæ eſt dum transferuntur de morte culpæ, & miſeriæ in vitam gratiæ, & gloriæ.

4. Præterea. Ultimum rei eſt perfectiſſimum in re, quia per illud attingit finem ſuum. Sed perfectiſſimus ſtatus animæ eſt ut ſit a corpore ſeparata, quia in hoc ſtatu conformior eſt Deo, & Angelis, & magis pura, quaſi ſeparata ab omni extranea natura. Ergo ſeparatio a corpore eſt ultimus ſtatus eius: & ita ex hoc ſtatu non redit ad corpus, ſicut nec ex viro fit puer.

5. Præterea. Mors corporalis in pœnam homini eſt inducta pro prima prævaricatione, ut patet Gen. II. ſicut & mors ſpiritualis, quæ eſt ſeparatio animæ a Deo, eſt inflicta homini pro peccato mortali. Sed de morte ſpirituali numquam redit homo ad vitam poſt ſententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regreſſus: & ſic reſurrectio non erit.

Sed contra eſt quod dicitur Iob XIX. 25. *Scio quod Redemptor meus vivit, & in noviſſimo die de terra ſurrecturus ſum, & rurſum circumdabor pelle mea &c.* Ergo reſurrectio corporum erit.

Præterea. Donum Chriſti eſt maius quam peccatum Adæ, ut patet Rom. V. Sed mors per peccatum introducta eſt: quia ſi peccatum non fuiſſet, mors nulla eſſet. Ergo per donum Chriſti a morte homo reparabitur ad vitam.

Præterea. Membra debent eſſe capiti conformia. Sed caput noſtrum vivit, & in æternum vivet in corpore, & anima: quia *Chriſtus reſurgens ex mortuis iam non moritur*, ut patet Rom. VI. 9. Ergo & homines, qui ſunt eius membra, vivent in corpore, & anima: & ſic oportet carnis reſurrectionem eſſe.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum diverſas ſententias de ultimo fine hominis diverſificatæ ſunt ſententiæ ponentium, vel negantium reſurrectionem. Ultimus enim finis hominis, quem naturaliter omnes homines deſiderant, eſt beatitudo: ad quam quidem hominem poſſe pertingere in hac vita, quidam poſuerunt: unde non cogebantur ponere aliam vitam poſt iſtam, in qua homo ultimam ſuam perfectionem conſequeretur; & ſic reſurrectionem negabant. Sed hanc opinionem ſatis probabiliter excludit varietas fortunæ, & infirmitas humani corporis, ſcientiæ, & virtutis imperfectio, & inſtabilitas; quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut Auguſtinus proſequitur in fine de civ. Dei (& Lib. XIX. cap. III.)

Et ideo alii poſuerunt, aliam vitam eſſe poſt hanc, in qua homo tantum ſecundum animam vivebat poſt mortem: & hanc vitam ponebant ſufficere ad naturale deſiderium implendum de beatitudine conſequenda. Unde Porphyrius dicebat, ut Auguſtinus dicit ult. de civit. Dei (cap. XXVI.) *Ut beata ſit anima, omne corpus fugiendum eſt*. Unde tales reſurrectionem non ponebant.

Huius autem opinionis apud diverſos diverſa erant falſa fundamenta. Quidam enim hæretici poſuerunt, omnia corporalia eſſe a malo principio, ſpiritualia vero a bono: & ſecundum hoc oportebat quod anima ſumme perfecta non eſſet, niſi a corpore ſeparata, per quod a ſuo principio diſtrahitur, cuius participatio ipſam beatam facit. Et ideo omnes hæreticorum ſectæ, quæ ponunt a diabolo corporalia eſſe creata, vel formata, negant corporum reſurrectionem. Huius autem fundamenti falſitas in princip. II. Lib. oſtenſa eſt (diſt. I. quæſt. I. art. 3.) Quidam vero poſuerunt, totam hominis naturam in anima conſtare; ita ut anima corpore uteretur, ſicut inſtrumento, aut ſicut nauta navi: unde ſecundum opinionem hanc ſequitur quod ſola anima beatificata, homo naturali deſiderio beatitudinis non fruſtraretur: & ſic non oportet ponere reſurrectionem. Sed hoc fundamentum ſufficienter Philoſophus in II. de Anima (a princ. Lib.) deſtruit, oſtendens animam corpori, ſicut formam materiæ, uniri. Et ſic patet quod ſi in hac vita homo non poteſt eſſe beatus, eſt neceſſe reſurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum numquam atteretur quantum ad ſubſtantiam, ſed quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem, & corruptionem inferiorum; ratione cuius dicit Apoſtolus I. Corinth. VII. 31. *Præterit figura huius mundi*.

Ad ſecundum dicendum, quod anima Abraham non eſt, proprie loquendo, ipſe Abraham, ſed eſt pars eius; & ſic de aliis.

Digitized by Google

aliis. Unde vita animæ Abrahæ non ſufficeret ad hoc quod Abraham ſit vivens, vel quod Deus Abraham ſit Deus viventis; ſed exigitur vita totius coniuncti, ſcilicet animæ, & corporis: quæ quidem vita, quamvis non eſſet actu, quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriuſque partis ad reſurrectionem. Unde Dominus per verba illa ſubtiliſſime, & efficaciter reſurrectionem probat.

Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus ſolum ut operans ad inſtrumentum, quo operatur, ſed etiam ut forma ad materiam. Unde operatio eſt coniuncti, & non tantum animæ, ut patet per Philoſophum in I. de Anima (tex. 64. & 66.) Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipſe homo, compoſitus ex anima & corpore, operis ſui mercedem accipiat. Venialia autem ſicut dicuntur peccata, quaſi diſpoſitiones ad peccandum, non quod ſimpliciter habeant & perfecte rationem peccati; ita pœna quæ eis redditur in purgatorio, non eſt ſimpliciter retributio, ſed magis purgatio quædam, quæ ſeorſum fit in corpore per mortem, & incinerationem, & in anima per purgatorii ignem.

Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus, perfectior eſt ſtatus animæ in corpore quam extra corpus: quia eſt pars totius compoſiti; & omnis pars integralis (a) materialis eſt reſpectu totius. Et quamvis ſit Deo conformior ſecundum quid, non tamen ſimpliciter. Tunc enim, ſimpliciter loquendo, eſt aliquid maxime Deo conforme, quando habet quicquid conditio ſuæ naturæ requirit, quia perfectionem divinam tunc maxime imitatur. Unde cor animalis magis eſt Deo conforme in mobili, quando movetur, quam quando quieſcit: quia perfectio cordis eſt in moveri, & eius quies eſt eius deſtructio.

Ad quintum dicendum, quod mors corporalis eſt introducta per peccatum Adæ, quod eſt morte Chriſti deletum, unde pœna illa non manet in æternum; ſed peccatum mortale, quod mortem æternam per impœnitentiam inducit, ultra non expiatur: & ideo mors illa æterna erit.

ARTICULUS II. 330

Utrum reſurrectio erit omnium generaliter.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod reſurrectio non erit omnium generaliter. In Pſ. enim I. 6. dicitur: *Non reſurgent impii in iudicio*. Sed reſurrectio non erit hominum niſi tempore iudicii univerſalis. Ergo impii nullo modo reſurgent.

2. Præterea. Dan. XII. 2. dicitur: *Multi de his qui dormierunt in terræ pulvere, evigilabunt*. Sed hæc locutio quamdam particulationem importat. Ergo non omnes reſurgent.

3. Præterea. Per reſurrectionem homines conformantur Chriſto reſurgenti: unde I. Corinth. XV. concludit Apoſtolus, quod *ſi Chriſtus reſurrexit, & nos reſurgemus*. Sed illi ſoli debent Chriſto reſurgenti conformari qui imaginem ipſius portaverunt; quod ſolum bonorum eſt. Ergo ipſi ſoli reſurgent.

4. Præterea. Pœna non dimittitur niſi ablata culpa. Sed mors corporalis eſt pœna peccati originalis. Ergo cum non omnibus ſit dimiſſum originale peccatum, non omnes reſurgent.

5 Præterea. Sicut per gratiam Chriſti renaſcimur, ita per eius gratiam reſurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, numquam poterunt renaſci. Ergo nec reſurgere poterunt: & ſic non omnes reſurgent.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. V. 28. *Omnes qui in monumentis ſunt, audient vocem filii Dei; & qui audierint vivent*. Ergo omnes mortui reſurgent.

Præterea. I. Corinth. XV. 51. dicitur *Omnes quidem reſurgemus &c.*

Præterea. Reſurrectio ad hoc neceſſaria eſt ut reſurgentes recipiant pro meritis pœnam, vel præmium. Sed omnibus debetur vel pœna, vel præmium, vel pro merito proprio, ſicut adultis, vel pro merito alieno, ſicut parvulis. Ergo omnes reſurgent.

Reſpondeo dicendum, quod ea quorum ratio ſumitur ex natura ſpeciei, oportet ſimiliter inveniri in omnibus quæ ſunt eiuſdem ſpeciei. Talis autem eſt reſurrectio. Hæc enim eſt eius ratio, ut ex dictis patet (art. præc.) quod anima in perfectione ultima ſpeciei humanæ eſſe non poteſt a corpore ſeparata: unde nul-

(a) *Ita paſſim Al. deeſt* materialis.

nulla anima in perpetuum remanebit a corpore ſeparata. Et ideo neceſſe eſt, ſicut unum, ita & omnes reſurgere.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de ſpirituali reſurrectione, qua impii non reſurgent in iudicio diſcuſſionis conſcientiæ, ut Gloſſa (interl. & ord. Aug.) exponit. Vel loquitur de impiis qui ſunt omnino infideles, qui non reſurgent, ut iudicentur: iam enim iudicati ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus (Lib. XX. de civit. Dei cap. XXIII. in fi.) exponit *multi*, ideſt *omnes*: & hic modus loquendi frequenter invenitur in ſacra Scriptura.

Vel particulatio poteſt intelligi quantum ad pueros damnatos in limbo: qui quamvis reſurgent, non proprie dicuntur evigilare; cum nec ſenſum pœnæ, nec gloriæ habituri ſint: vigilia enim eſt ſolutio ſenſus.

Ad tertium dicendum, quod omnes tam boni, quam mali conformantur Chriſto, vivendo in iſta vita, in his quæ ad naturam ſpeciei pertinent, non autem in his quæ pertinent ad gratiam. Et ideo omnes ei conformabuntur in reparatione vitæ naturalis, non autem in ſimilitudine gloriæ, ſed ſoli boni.

Ad quartum dicendum, quod mortem, quæ eſt pœna originalis peccati, qui in originali deceſſerunt, exſolverunt moriendo: unde non obſtante originali culpa, poſſunt a morte reſurgere: pœna enim originalis peccati magis eſt mori quam morte detineri.

Ad quintum dicendum, quod renaſcimur per gratiam Chriſti nobis datam, ſed reſurgimus per gratiam Chriſti, qua factum eſt ut naturam noſtram ſuſciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur. Unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per ſuſceptionem gratiæ, tamen reſurgent propter conformitatem naturæ ad ipſum, quam conſecuti ſunt ad perfectionem humanæ ſpeciei pertingentes.

ARTICULUS III. 331

Utrum reſurrectio ſit naturalis.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod reſurrectio ſit naturalis. Quia, ſicut dicit Damaſcenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XIV. ante med.) *quod communiter in omnibus conſpicitur, illud naturam characterizat in his, quæ ſub ipſa ſunt, individuis*. Sed reſurrectio communiter in omnibus invenitur. Ergo eſt naturalis.

2. Præterea. Gregorius dicit XIV. Moral. (cap. XXVIII. cir. med.) *Qui reſurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certe hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidie mundus in elementis ſuis, niſi reſurrectiouem noſtram, imitatur?* Et ponit exemplum de luce, quæ *quaſi moriendo oculis ſubtrahitur, & rurſus quaſi reſurgendo revocatur*: & de arbuſtis, quæ *viriditatem amittunt, & rurſus quaſi reſurgentia reparantur*: & de ſeminibus, quæ *putreſcentia moriuntur, & rurſus germinando quodammodo reſurgunt*: quod etiam exemplum Apoſtolus ponit I. Corinth. XV. Sed nihil poteſt ex naturalibus operibus ratione cognoſci niſi naturale. Ergo reſurrectio erit naturalis.

3. Præterea. Illa quæ ſunt præter naturam, non multo tempore manent, quia ſunt quaſi violenta. Sed vita quæ per reſurrectionem reparabitur, in æternum manebit. Ergo reſurrectio erit naturalis.

4. Præterea. Illud ad quod tota naturæ expectatio intendit, maxime videtur eſſe naturale. Sed reſurrectio, & glorificatio ſanctorum eſt huiuſmodi, ut patet Rom. VIII. Ergo reſurrectio erit naturalis.

5. Præterea. Reſurrectio eſt motus quidam ad perpetuam coniunctionem animæ & corporis. Sed motus eſt naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet V. Phyſic. (tex. 59.) Perpetua autem coniunctio animæ & corporis erit naturalis: quia cum anima ſit proprius (a) motor corporis, habet ſibi corpus proportionatum; & ita in perpetuum eſt ſimiliter vivificabile ab ipſa, ſicut ipſa in perpetuum vivit. Ergo reſurrectio erit naturalis.

Sed contra. A privatione in habitum non fit regreſſus ſecundum naturam. Sed mors eſt privatio vitæ. Ergo reſurrectio, per quam eſt reditus de morte ad vitam, non eſt naturalis.

Præterea. Ea quæ ſunt unius ſpeciei, unum habent determinatum modum originis: unde animalia quæ generantur ex putrefactione, & ex ſemine, numquam ſunt eiuſdem ſpeciei, ut dicit Commentator in VIII. Phyſic. (comment. XLVI.)

(a) *Ita communiter. Nicolai actus.*

Sed naturalis modus quo homo oritur, eſt generatio eius ex ſimili in ſpecie: quod non eſt in reſurrectione. Ergo non erit naturalis.

Reſpondeo dicendum, quod motus, ſive actio aliqua ſe habet ad naturam tripliciter. Eſt enim aliquis motus, ſive actio, cuius natura nec eſt principium, nec terminus: & talis motus quandoque eſt a principio ſupra naturam, ut patet de glorificatione corporis; quandoque autem a principio alio quocumque, ſicut patet de motu violento lapidis ſurſum, qui terminatur ad quietem violentam. Eſt etiam aliquis motus cuius principium, & terminus eſt natura, ut patet in motu lapidis deorſum. Eſt & aliquis alius motus cuius terminus eſt natura, ſed non principium; ſed quandoque aliquid ſupra naturam, ſicut patet in illuminatione cæci, quia viſus naturalis eſt, ſed illuminationis principium eſt ſupra naturam; quandoque autem aliquid aliud, ut patet in acceleratione florum, vel fructuum per artificium facta. Quod autem principium ſit natura, & terminus, eſſe non poteſt: quia principia naturalia ſunt ad determinatos effectus definita, ultra quos ſe extendere non poſſunt. Operatio ergo, vel motus primo modo ſe habens ad naturam, nullo modo poteſt eſſe naturalis; ſed vel eſt miraculoſa, ſi ſit a principio ſupra naturam, vel violenta, ſi ſit ab alio quocumque principio. Operatio autem, vel motus ſecundo modo ſe habens ad naturam, eſt ſimpliciter naturalis. Sed operatio quæ tertio modo ſe habet ad naturam, non poteſt dici ſimpliciter naturalis, ſed ſecundum quid, inquantum ſcilicet perducit ad id quod ſecundum naturam eſt; ſed vel dicitur miraculoſa, vel artificialis, aut violenta. Naturale enim proprie dicitur quod ſecundum naturam eſt. Secundum autem naturam eſſe dicitur habens naturam, & quæ conſequuntur naturam, ut patet in II. Phyſic. (tex. 4. & 5.) Unde motus, ſimpliciter loquendo, non poteſt dici naturalis, niſi eius principium ſit natura. Reſurrectionis autem principium natura eſſe non poteſt; quamvis ad vitam naturæ reſurrectio terminetur. Natura enim eſt principium motus in eo in quo eſt: vel activum, ut patet in motu levium, & gravium, & alterationibus naturalibus animalium; vel paſſivum, ut patet in generatione ſimplicium corporum. Paſſivum autem principium naturalis generationis eſt potentia paſſiva naturalis, quæ ſemper habet aliquam potentiam activam ſibi reſpondentem in natura, ut dicitur in IX. Metaphyſic. (tex. 10.) Nec differt quantum ad hoc, ſive reſpondeat paſſivo principio activum principium in natura reſpectu ultimæ perfectionis, ſcilicet formæ; ſive reſpectu diſpoſitionis, quæ eſt neceſſitas ad formam ultimam, ſicut eſt in generatione hominis ſecundum poſitionem fidei, vel etiam de omnibus aliis ſecundum opinionem Platonis, & Avicennæ. Nullum autem principium activum reſurrectionis eſt in natura neque reſpectu coniunctionis animæ ad corpus, nec reſpectu diſpoſitionis, quæ eſt neceſſitas ad talem coniunctionem: quia talis diſpoſitio non poteſt a natura induci niſi determinato modo per viam generationis ex ſemine. Unde etſi ponatur eſſe aliqua potentia paſſiva ex parte corporis, ſeu etiam inclinatio quæcumque ad animæ coniunctionem, non eſt talis quod ſufficiat ad rationem motus naturalis. Unde reſurrectio, ſimpliciter loquendo, eſt miraculoſa, non naturalis, niſi ſecundum quid, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus loquitur de illis quæ inveniuntur in omnibus individuis ex principiis naturæ cauſata. Non enim ſi divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, ſicut tempore diluvii factum eſt, propter hoc albedo eſſet proprietas naturalis hominis, vel eſſe in tali loco.

Ad ſecundum dicendum, quod ex rebus naturalibus non cognoſcitur aliquid non naturale ratione demonſtrante; ſed ratione perſuadente poteſt cognoſci aliquid ſupra naturam: quia eorum quæ ſupra naturam ſunt, ea quæ ſunt in natura, aliquam ſimilitudinem repræſentant; ſicut unio animæ, & corporis repræſentat animæ unionem ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magiſter dicit (II. diſt. 1.) Et ſimili modo exempla quæ Apoſtolus, & Gregorius inducunt, fidei reſurrectionis perſuaſive adminiculantur.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de operatione illa quæ terminatur ad id quod non eſt per naturam, ſed naturæ contrarium. Hoc autem non eſt in reſurrectione: & ideo non eſt ad propoſitum.

Ad quartum dicendum, quod tota operatio naturæ eſt ſub operatione divina, ſicut operatio inferioris artis ſub opera-

peratione ſuperioris. Unde ſicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem, ad quem non pervenitur niſi operatione artis ſuperioris inducentis formam, vel utentis artificio facto; ita ad ultimum finem, ad quem tota expectatio naturae intendit, non poteſt perveniri operatione naturae: & propter hoc conſecutio eius non eſt naturalis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non poſſit eſſe motus naturalis qui terminatur ad quietem violentam; tamen poteſt eſſe motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet (in cor. art.)

QUAESTIO LXXVI.

De cauſa reſurrectionis,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de cauſa noſtrae reſurrectionis.

Circa quod tria quaeruntur.

Primo, utrum reſurrectio Chriſti ſit cauſa noſtrae reſurrectionis.

Secundo, utrum vox tubae.

Tertio, utrum Angeli.

ARTICULUS I. 332

Utrum Chriſti reſurrectio ſit cauſa noſtrae reſurrectionis.

S. Thom. IV. diſt. XLIII. *quaeſt. unica art. 2. quaeſt. 1. & ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſti reſurrectio non ſit cauſa noſtrae reſurrectionis. Poſita enim cauſa, ponitur effectus. Sed poſita reſurrectione Chriſti, non eſt ſecuta ſtatim reſurrectio aliorum mortuorum. Ergo reſurrectio eius non eſt cauſa noſtrae reſurrectionis.

2. Praeterea. Effectus non poteſt eſſe, niſi cauſa praeceſſerit. Sed reſurrectio mortuorum eſſet, etiamſi Chriſtus non reſurrexiſſet: erat enim alius modus poſſibilis Deo ut hominem liberaret. Ergo reſurrectio Chriſti non eſt cauſa noſtrae reſurrectionis.

3. Praeterea. Idem eſt factivum unius in tota una ſpecie. Sed reſurrectio erit omnibus hominibus communis. Cum ergo reſurrectio Chriſti non ſit cauſa ſui ipſius, non eſt cauſa aliorum reſurrectionis.

4. Praeterea. In effectu relinquitur aliquid de ſimilitudine cauſae. Sed reſurrectio, ad minus quorumdam, ſcilicet malorum, non habet aliquid ſimile reſurrectioni Chriſti. Ergo reſurrectionis illorum non erit cauſa reſurrectio Chriſti.

Sed contra. *Illud quod eſt primum in quolibet genere, eſt cauſa eorum quae ſunt poſt*, ut patet in II. Metaph. (tex. 4.) Sed Chriſtus ratione ſuae reſurrectionis corporalis dicitur *primitiae dormientium*, I. Corinth. XV. & *primogenitus mortuorum* Apocal. 1. Ergo eius reſurrectio eſt cauſa reſurrectionis aliorum.

Praeterea. Reſurrectio Chriſti magis convenit cum noſtra reſurrectione corporali quam cum reſurrectione ſpirituali, quae eſt per iuſtificationem. Sed reſurrectio Chriſti eſt cauſa iuſtificationis noſtrae, ut patet Rom. IV. 25. ubi dicitur, quod *reſurrexit propter iuſtificationem noſtram*. Ergo reſurrectio Chriſti eſt cauſa noſtrae reſurrectionis corporalis.

Reſpondeo dicendum, quod Chriſtus ratione humanae naturae dicitur Dei, & hominum mediator. Unde divina dona a Deo in homines mediante Chriſti humanitate proveniunt. Sicut autem a morte ſpirituali liberari non poſſumus niſi per donum gratiae divinitus datum; ita nec a morte corporali niſi per reſurrectionem divina virtute factam. Et ideo ſicut Chriſtus ſecundum humanam naturam primitias gratiae ſuſcepit divinitus; & eius gratia eſt cauſa noſtrae gratiae, quia *de plenitudine eius nos omnes accepimus, gratiam pro gratia*, Ioannis 1. 16. ita in Chriſto inchoata eſt reſurrectio; & eius reſurrectio cauſa eſt noſtrae reſurrectionis. Et ſic Chriſtus, inquantum eſt Deus, eſt prima cauſa noſtrae reſurrectionis quaſi aequivoca; ſed inquantum eſt Deus, & homo reſurgens, eſt cauſa proxima, & quaſi univoca noſtrae reſurrectionis. Cauſa autem univoca agens producit effectum in ſimilitudinem formae ſuae. Unde non ſolum eſt cauſa efficiens, ſed exemplaris reſpectu iſtius effectus. Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipſa forma, per quam attenditur ſimilitudo agentis ad effectum, eſt directe principium actionis, qua producitur ille effectus, ſicut calor in igne calefaciente: quandoque autem illius actionis qua producitur effectus, non eſt principium primo & per ſe ipſa forma, ſecundum quam attenditur ſimilitudo, ſed principia illius formae; ſicut ſi homo albus generet homi-

Digitized by Google

nem album, ipſa albedo generantis non eſt principium activæ generationis; & tamen albedo generantis dicitur cauſa albedinis generati, quia principia albedinis in generante ſunt principia generativa facientia albedinem in generato. Et per hunc modum reſurrectio Chriſti eſt cauſa noſtræ reſurrectionis: quia illud idem quod fecit reſurrectionem Chriſti, quæ eſt cauſa efficiens univoca noſtræ reſurrectionis, ad noſtram reſurrectionem agit, ſcilicet virtus Divinitatis ipſius Chriſti, quæ ſibi, & Patri communis eſt. Unde dicitur Rom. VIII. 11. *Qui ſuſcitavit Ieſum Chriſtum a mortuis, vivificabit & mortalia corpora veſtra*. Sed ipſa reſurrectio Chriſti virtute Divinitatis adiunctæ eſt cauſa quaſi inſtrumentalis reſurrectionis noſtræ. Operationes enim divinæ agebantur mediante carne Chriſti, quaſi quodam organo; ſicut ponit exemplum Damaſcenus in III. Libro (orth. Fid. cap. XV. a med.) de tactu corporali, quo mundavit leproſum Matth. VIII.

Ad primum ergo dicendum, quod cauſa ſufficiens ſtatim producit effectum ſuum ad quem immediate ordinatur, non autem effectum ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque ſit ſufficiens; ſicut calor, quantumcumque ſit intenſus, non ſtatim in primo inſtanti cauſat calorem; ſed ſtatim incipit movere ad calorem, quia calor eſt effectus eius mediante motu. Reſurrectio autem Chriſti dicitur cauſa noſtræ reſurrectionis, non quia ipſa agat (*a*) immediate reſurrectionem noſtram, ſed mediante principio ſuo, ſcilicet divina virtute, quæ noſtram reſurrectionem faciet ad ſimilitudinem reſurrectionis Chriſti. Virtus autem divina operatur mediante voluntate, quæ eſt propinquiſſima effectui. Unde non oportet quod ſtatim reſurrectione Chriſti facta, noſtra reſurrectio ſit ſecuta, ſed tunc ſequatur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus divina non alligatur aliquibus cauſis ſecundis, quin effectus illarum poſſet immediate, vel aliis cauſis mediantibus producere; ſicut poſſet generationem corporum inferiorum cauſare, etiam motu cæli non exiſtente: & tamen ſecundum ordinem quem in rebus ſtatuit, motus cæli eſt cauſa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam ſecundum ordinem quem rebus humanis divina providentia præfixit, reſurrectio Chriſti eſt cauſa noſtræ reſurrectionis. Potuit tamen alium ordinem præfigere: & tunc eſſet alia cauſa noſtræ reſurrectionis, qualem Deus ordinaſſet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando omnia quæ ſunt in una ſpecie, habent eumdem ordinem ad cauſam primam illius effectus, qui eſt inducendus in totam illam ſpeciem. Sic autem non eſt in propoſito: quia humanitas Chriſti propinquior eſt Divinitati, cuius virtus eſt prima cauſa reſurrectionis, quam humanitas aliorum. Unde reſurrectio Chriſti cauſatur a Divinitate immediate; ſed reſurrectio aliorum mediante Chriſto homine reſurgente.

Ad quartum dicendum, quod reſurrectio omnium hominum habebit aliquid de ſimilitudine reſurrectionis Chriſti, ſcilicet quantum ad illud quod pertinet ad vitam naturæ, ſecundum quam omnes Chriſto fuerunt conformes: & ideo omnes reſurgent in vitam immortalem. Sed in ſanctis, qui fuerunt Chriſto conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quæ ſunt gloriæ.

ARTICULUS II. 333

Utrum vox tubæ ſit cauſa noſtræ reſurrectionis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vox tubæ non ſit cauſa noſtræ reſurrectionis. Dicit enim Damaſcenus (Lib. IV orth. Fid. in fin.) *Crede reſurrectionem futuram divina voluntate, virtute, & nutu*. Ergo cum hæc ſint ſufficiens cauſa reſurrectionis noſtræ, non oportet ponere cauſam eius vocem tubæ.

2. Præterea. Fruſtra vox emittitur ad eum qui audire non poteſt. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non eſt conveniens quod vox aliqua formetur ad eos reſuſcitandum.

3. Præterea. Si vox aliqua ſit cauſa reſurrectionis, hoc non erit niſi ſit per virtutem voci divinitus datam: unde ſuper illud Pſal. LXVII. *Dabit voci ſuæ vocem virtutis*, dicit Gloſſa (ord. Caſſiod.) „ reſuſcitandi corpora. “ Sed ex quo potentia data eſt alicui, quamvis miraculoſe detur, tamen actus qui ſequitur, eſt naturalis; ſicut patet in cæco nato miraculoſe illuminato, qui poſtea na-

(a) Al. deeſt immediate.

naturaliter videt. Ergo ſi vox aliqua eſſet cauſa reſurrectionis, reſurrectio eſſet naturalis: quod falſum eſt.

Sed contra eſt quod dicitur I. Theſſal. IV. 15. *Ipſe Dominus .... in tuba Dei deſcendet de cælo; & mortui, qui in Chriſto ſunt, reſurgent*.

Præterea. Ioan. V. 28. dicitur, quod *qui in monumentis ſunt, audient vocem Filii Dei, & qui audierint, vivent*. Hæc autem vox dicitur tuba, ut in littera patet (IV. diſt. XLIII.) Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod cauſam, & effectum oportet aliquo modo coniungi: quia movens, & motum, faciens, & factum ſunt ſimul, ut patet in VIII. Phyſic. (tex. 10. & ſeq.) Chriſtus autem reſurgens eſt cauſa univoca noſtræ reſurrectionis. Unde oportet quod in reſurrectione corporum communi aliquo ſigno corporali dato, Chriſtus reſurrectionem operetur: quod quidem ſignum, ut quidam dicunt, erit ad litteram vox Chriſti reſurrectionem imperantis, ſicut imperavit mari, & ceſſavit tempeſtas, Matth. VIII. Quidam vero dicunt, quod hoc ſignum nihil aliud erit quam ipſa repræſentatio evidens Filii Dei in mundo: de qua dicitur Matth. XXIV. 27. *Sicut fulgur exit ab Oriente, & paret uſque in Occidentem, ita erit & adventus Filii hominis*: & innituntur auctoritati Gregorii dicentis, quod *tubam ſonare, nihil aliud eſt quam huic mundo, ut iudicem, Filium demonſtrare*. Et ſecundum hoc ipſa apparitio Filii Dei vox eius dicitur, quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem, ſicut imperanti. Unde in iuſſu venire dicitur I. Theſſal. IV. Et ſic eius apparitio, inquantum habet vim cuiuſdam imperii, vox eius dicitur: & hæc vox, quæcumque ſit, quandoque dicitur clamor, quaſi præconis ad iudicium citantis: quandoque autem dicitur ſonus tubæ, vel propter evidentiam, ut in littera dicitur (IV. diſt. XLIII.) vel propter convenientiam ad uſum tubæ qui erat in veteri Teſtamento: tuba enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad prælium, & vocabantur ad feſtum. Reſurgentes autem congregabuntur ad concilium iudicii, & ad prælium, quo *orbis terrarum pugnabit contra inſenſatos* (Sap. V. 21.) & ad feſtum æternæ ſolemnitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus in verbis illis circa materialem cauſam reſurrectionis tria tetigit, ſcilicet *voluntatem* divinam, quæ imperat, *virtutem* quæ exequitur, & facilitatem exequendi, in hoc quod *nutum* adiunxit, ad ſimilitudinem eorum quæ in nobis ſunt: illud enim valde facile eſt nobis facere quod ſtatim ad dictum noſtrum fit; ſed multo maior apparet facilitas, ſi ante verbum prolatum, ad primum ſignum voluntatis (quod *nutus* dicitur) ſtatim executio noſtræ voluntatis per miniſtros fiat: & talis nutus eſt quædam cauſa prædictæ executionis, inquantum per ipſum inducuntur alii ad noſtram voluntatem explendam. Nutus autem divinus, quo fiet reſurrectio, nihil aliud eſt quam ſignum ab ipſo datum, cui tota natura obediet ad reſurrectionem mortuorum: & hoc ſignum idem eſt quod *vox tubæ*, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut formæ ſacramentorum habent virtutem ſanctificandi, non ex hoc quod audiuntur, ſed ex hoc quod proferuntur; ita illa vox, quicquid ſit, habebit efficaciam inſtrumentalem ad reſuſcitandum, non ex hoc quod ſentitur, ſed ex hoc quod profertur; ſicut etiam vox ex ipſa impulſione aeris excitat dormientem, ſolvendo organum ſentiendi, non ex hoc quod cognoſcatur: quia iudicium de voce veniente ad aures ſequitur excitationem, & non eſt cauſa eius.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, ſi virtus illi voci data eſſet ens perfectum in natura: quia tunc quod ex ea procederet, virtutem iam naturalem factam principium haberet: non eſt autem talis virtus illa, ſed qualis ſupra dicta eſt eſſe in formis ſacramentorum (IV. diſt. I. quæſt. I. art. 4. & III. P. quæſt. LXII. art. I. & 4.)

ARTICULUS III. 334

Utrum ad reſurrectionem Angeli operabuntur.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod nullo modo ad reſurrectionem Angeli operabuntur. Quia maioris virtutis eſt oſtenſiva reſurrectio mortuorum quam generatio hominum. Sed quando generantur homines, anima non infunditur corpori mediantibus Angelis. Ergo nec reſurrectio, quæ eſt iterata coniunctio animæ, & corporis, fiet miniſterio Angelorum.

2. Præterea. Si ad aliquos Angelos

hoc miniſterium pertineat, maxime videtur pertinere ad Virtutes, quarum eſt miracula facere. Sed eis non adſcribitur, ſed Archangelis, ut patet in littera (IV. diſt. xliii.) Ergo reſurrectio non fiet miniſterio Angelorum.

Sed contra eſt quod dicitur I. Theſſal. iv. 15. quod *Dominus in voce Archangeli deſcendet de cælo, & mortui reſurgent*. Ergo reſurrectio mortuorum miniſterio angelico complebitur.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in III. de Trinit. (cap. iv. ante med.) *ſicut corpora craſſiora & inferiora per ſubtiliora, & potentiora ordine quodam reguntur; ita omnia corpora reguntur a Deo per ſpiritum vitæ rationalem*. Et hoc etiam Gregorius IV. Dialog. (cap. v.) tangit. Unde in omnibus quæ corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus miniſterio Angelorum. In reſurrectione autem eſt aliquid ad tranſmutationem corporum pertinens, ſcilicet collectio cinerum, & eorum præparatio ad reparationem humani corporis. Unde quantum ad hoc in reſurrectione utetur Deus miniſterio Angelorum. Sed anima ſicut immediate a Deo creata eſt, ita immediate a Deo corpori iterato unietur ſine aliqua operatione Angelorum: ſimiliter etiam gloriam corporis ipſe faciet abſque miniſterio Angelorum, ſicut & animam immediate glorificat. Et iſtud Angelorum miniſterium dicitur *vox* ſecundum unam expoſitionem quæ tangitur in littera (IV. diſt. xliii.)

Ad primum ergo patet ſolutio ex dictis (in corp.)

Ad ſecundum dicendum, quod miniſterium iſtud erit principaliter unius Archangeli, ſcilicet Michaelis, qui eſt princeps Eccleſiæ, ſicut fuit ſynagogæ, ſicut dicitur Dan. x. qui tamen aget ex influentia Virtutum, & aliorum ſuperiorum Ordinum: unde quod ipſe faciet, ſuperiores Ordines quodammodo facient. Similiter inferiores Angeli cooperabuntur ei circa reſurrectionem ſingulorum, quorum cuſtodiæ deputati fuerunt: & ſic vox illa poterit dici unius, & plurium Angelorum.

QUAESTIO LXXVII.

De tempore, & modo reſurrectionis,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de tempore, & modo reſurrectionis.

Circa quod quæruntur quatuor.

Primo, utrum tempus reſurrectionis oporteat differri uſque ad finem mundi.

Secundo, utrum tempus illud ſit occultum.

Tertio, utrum reſurrectio fiet noctis tempore.

Quarto, utrum fiet ſubito.

ARTICULUS I. 335

Utrum tempus noſtræ reſurrectionis differri debeat uſque ad finem mundi.

S. Thom. IV. diſt. xliii. *quæſt. unic. art.* 3. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod tempus reſurrectionis non oporteat differri uſque ad finem mundi, ut omnes ſimul reſurgant. Maior eſt enim convenientia capitis ad membra quam membrorum ad invicem, ſicut cauſæ ad effectus, quam effectuum ad invicem. Sed Chriſtus, qui eſt caput noſtrum, non diſtulit reſurrectionem ſuam uſque ad finem mundi, ut ſimul cum omnibus reſurgeret. Ergo non oportet quod priorum ſanctorum reſurrectio uſque ad finem mundi differatur, ut ſimul cum aliis reſurgant.

2. Præterea. Reſurrectio capitis eſt cauſa reſurrectionis membrorum. Sed reſurrectio quorumdam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput non eſt dilata uſque ad finem mundi, ſed ſtatim reſurrectionem Chriſti ſecuta eſt, ſicut pie creditur de B. Virgine, & Ioanne Evangeliſta. Ergo & aliorum reſurrectio tanto propinquior erit reſurrectioni Chriſti, quanto per gratiam, & meritum magis ei fuerint conformes.

3. Præterea Status novi Teſtamenti eſt perfectior, & expreſſius portat imaginem Chriſti quam ſtatus veteris Teſtamenti. Sed quidam patres veteris Teſtamenti, Chriſto reſurgente, reſurrexerunt; ſicut dicitur Matth. xxvii. 52. quod *multa corpora ſanctorum, qui dormierant*,

Digitized by Google

rant, *ſurrexerunt*. Ergo videtur quod nec Sanctorum novi Teſtamenti reſurrectio differri debeat uſque ad finem mundi, ut fiat omnium ſimul.

4. Præterea. Poſt finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed poſt reſurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni uſque ad reſurrectionem aliorum, ut patet Apoc. xx. 4. dicitur enim ibi: *Vidi animas decollatorum propter teſtimonium Ieſu*, *& propter verbum Dei*: & infra: *& vixerunt*, *& regnaverunt cum Chriſto mille annis*; *& ceteri mortuorum non vixerunt*, *donec conſummarentur mille anni*. Ergo reſurrectio omnium non differtur uſque ad finem mundi, ut fit omnium ſimul.

Sed contra eſt quod Iob XIV. 12. dicitur: *Homo*, *cum dormierit*, *non reſurget*; *donec atteratur cælum*, *non evigilabit*, *nec conſurget de ſomno ſuo*: & loquitur de ſomno mortis. Ergo uſque ad finem mundi, quando cælum atteretur, reſurrectio hominum differetur.

Præterea. Hebr. XI. 39. dicitur: *Hi omnes teſtimonio fidei probati non acceperunt repromiſſionem* (ideſt plenam animæ, & corporis beatitudinem) *Deo melius aliquid pro nobis providente*, *ne ſine nobis conſummarentur*, ideſt perficerentur: Gloſſa (interl.) „ ut in communi gaudio omnium maius fieret gaudium ſingulorum. “ Sed non erit ante reſurrectio quam corporum glorificatio: quia *reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ*: Philip. III. 21. & reſurrectionis filii *erunt ſicut Angeli in cælo*, ut patet Matth. XXII. 30. Ergo reſurrectio differetur uſque ad finem mundi, in quo omnes ſimul reſurgent.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV. ante med.) *divina providentia ſtatuit ut corpora craſſiora*, *& inferiora per ſubtiliora*, *& potentiora quodam ordine regantur*. Et ideo tota materia corporum inferiorum ſubiacet variationi ſecundum motum cæleſtium corporum. Unde eſſet contra ordinem quem divina providentia ſtatuit in rebus, ſi materia inferiorum corporum ad ſtatum incorruptionis perduceretur, manente motu ſuperiorum corporum. Et quia ſecundum poſitionem fidei reſurrectio erit in vitam immortalem conformiter Chriſto, qui *reſurgens ex mortuis iam non moritur*, ut dicitur Rom. VI. 9. ideo humanorum corporum reſurrectio uſque ad finem mundi differetur, in quo motus cæli quieſcet. Et propter hoc etiam quidam Philoſophi, qui poſuerunt motum cæli numquam ceſſare, poſuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia, qualia nunc habemus; ſive ponerent reditum animæ ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles; ſive ad aliud, ut Pythagoras, qui poſuit *quamlibet animam quodlibet corpus ingredi*, ut dicitur in I. de Anima (tex. 53.)

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caput magis conveniat cum membris convenientia proportionis, quæ exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem; tamen caput habet cauſalitatem quamdam ſuper membra, qua membra carent: & in hoc membra differunt a capite, & conveniunt ad invicem. Unde reſurrectio Chriſti eſt exemplar quoddam noſtræ reſurrectionis, ex cuius fide ſpes nobis de noſtra reſurrectione conſurgit; non autem reſurrectio alicuius membri Chriſti eſt cauſa reſurrectionis ceterorum membrorum. Et ideo Chriſti reſurrectio debuit præcedere reſurrectionem aliorum, qui omnes ſimul reſurgere debuerunt in conſummatione ſæculorum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis inter membra ſint quædam aliis digniora, & magis capiti conformia; non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut ſint cauſa aliorum. Et ideo ex conformitate maiori ad Chriſtum non debetur eis quod eorum reſurrectio præcedat reſurrectionem aliorum, quaſi exemplar exemplatum, ſicut dictum eſt de reſurrectione Chriſti (in corp.) Sed quod aliquibus ſit hoc conceſſum quod eorum reſurrectio non ſit uſque ad communem reſurrectionem dilata, eſt ex ſpeciali gratiæ privilegio, non ex debito conformitatis ad Chriſtum.

Ad tertium dicendum, quod de illa reſurrectione ſanctorum cum Chriſto videtur dubitare Hieronymus in ſerm. de Aſſumpt. (alius Auctor epiſt. ad Paulam, & Euſtoch. aliquant. a princ.) utrum ſcilicet peracto reſurrectionis teſtimonio, iterum mortui ſint, ut ſic eorum fuerit magis reſuſcitatio quædam (ſicut fuit Lazari, qui iterum mortuus eſt) quam vera reſurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam vere reſurrexerint, ſemper in corpore victuri, in cælum cum Chriſto aſcendentes corporaliter, ut Gloſſa (ord. ſup. illud, *Multa corpora ſanctor.*) dicit Matth. XXVII.

Et

Digitized by Google

Et hoc videtur probabilius: quia ad hoc quod verum teſtimonium de vera reſurrectione Chriſti proferrent, congruum fuit ut vere reſurgerent, ſicut Hieronymus ibidem dicit. Nec eorum reſurrectio propter ipſos accelerata eſt, ſed propter reſurrectionem Chriſti teſtificandam: quod quidem teſtimonium erat ad fundandam fidem novi Teſtamenti. Unde decentius factum eſt per patres veteris Teſtamenti quam per eos qui iam novo Teſtamento fundato deceſſerunt. Tamen ſciendum eſt, quod etſi de reſurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante reſurrectionem Chriſti; tamen, ut per textum patet, intelligendum eſt per anticipationem eſſe dictum: quod frequenter hiſtoriographis accidit. Nulli enim vera reſurrectione ante Chriſtum reſurrexerunt, eo quod ipſe eſt *primitiæ dormientium*, ut dicitur I. Corinth. xv. Quamvis fuerint aliqui reſuſcitati ante Chriſti reſurrectionem, ut de Lazaro patet.

Ad quartum dicendum, quod occaſione illorum verborum, ut Auguſtinus narrat Lib. XX. de civ. Dei (cap. vii.) quidam hæretici poſuerunt primam reſurrectionem futuram eſſe mortuorum, ut cum Chriſto mille annis in terra regnarent: unde vocati ſunt *Chiliaſtæ*, quaſi millenarii. Et ideo Auguſtinus ibidem dicit, verba illa aliter intelligenda eſſe, ſcilicet de reſurrectione ſpirituali, per quam homines a peccatis dono gratiæ reſurgent. Secunda autem reſurrectio corporum eſt. Regnum autem Chriſti dicitur Eccleſia, in qua cum Chriſto non ſolum Martyres, ſed etiam alii electi regnant; ut a parte totum intelligatur: vel regnant cum Chriſto in gloria quantum ad omnes; & fit ſpecialiter mentio de Martyribus, quia ipſi præcipue regnant mortui, qui uſque ad mortem pro veritate certaverunt. Millenarius autem annorum numerus non ſignificat aliquem certum numerum, ſed deſignat totum tempus quod nunc agitur, in quo nunc ſancti cum Chriſto regnant: quia numerus millenarius deſignat univerſitatem magis quam centenarius: eo quod centenarius eſt quadratum denarii; ſed millenarius eſt numerus ſolidus ex duplici ductu denarii in ſeipſum ſurgens; quia decies decem centum ſunt, & centum decies mille ſunt. Et ſimiliter in Pſal. civ. 8. dicitur: *Verbi, quod mandavit in mille generationes*, ideſt in omnes.

(a) Vulgata ut ibi paſcat.

ARTICULUS II. 336

Utrum tempus reſurrectionis noſtræ ſit occultum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod tempus illud non ſit occultum. Quia cuius principium eſt determinate ſcitum, & finis poteſt determinate ſciri: eo quod *omnia menſurantur quadam periodo*, ut dicitur in II. de generat. (text. 59.) Sed principium mundi determinate ſcitur. Ergo & finis ipſius poteſt determinate ſciri. Tunc autem erit tempus reſurrectionis, & iudicii. Ergo tempus illud non eſt occultum.

2. Præterea. Apocal. xii. 6. dicitur, quod *mulier*, per quam Eccleſia ſignificatur, *habet locum paratum a Deo*, (a) *in quo paſcatur diebus mille ducentis ſexaginta*. Dan. etiam xii. ponitur quidam determinatus numerus dierum, per quos anni ſignificari videntur, ſecundum illud Ezech. iv. 6. *Diem pro anno: diem, inquam, pro anno dedi tibi*. Ergo ex ſacra Scriptura poteſt ſciri determinate finis mundi, & reſurrectionis tempus.

3. Præterea. Status novi Teſtamenti præfiguratus fuit in veteri Teſtamento. Sed ſcimus determinate tempus in quo vetus Teſtamentum ſtatum habuit. Ergo & poteſt ſciri tempus determinate in quo novum Teſtamentum ſtatum habebit. Sed novum Teſtamentum habebit ſtatum in fine mundi: unde dicitur Matth. ult. 20. *Ecce ego vobiſcum ſum uſque ad conſummationem ſæculi*. Ergo poteſt ſciri determinate finis mundi, & reſurrectionis tempus.

Sed contra. Illud quod eſt ignoratum ab Angelis, etiam hominibus multo magis erit occultum: quia ea ad quæ homines naturali ratione pertingere poſſunt, multo limpidius, & certius Angeli naturali cognitione cognoſcunt: ſimiliter etiam revelationes hominibus non fiunt niſi mediantibus Angelis, ut patet per Dionyſium cap. iv. cæleſt. Hierarch. (cir. med.) Sed Angeli neſciunt tempus determinate, ut patet Matth. xxiv. 36. *De die illa, & hora nemo ſcit, neque Angeli cælorum*. Ergo tempus illud eſt hominibus occultum.

Præterea. Apoſtoli fuerunt magis conſcii ſecretorum Dei quam alii ſequentes: quia, ut dicitur Rom. viii. *ipſi primitias ſpiritus habuerunt*: Gloſſa (interl.) „tem-

„ tempore prius, & ceteris abundantius.“ Sed eis de hoc ipſo quærentibus dictum eſt a Domino Act. I. 7. *Non eſt veſtrum noſſe tempora , vel momenta , quæ poſuit Pater in poteſtate ſua* . Ergo multo magis eſt aliis occultum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. LXXXIII. Quæſtionum (quæſt. LVIII.) cir. med.) *ætas ultima humani generis, quæ incipit ab adventu Domini uſque ad finem ſæculi, quibus generationibus computetur , incertum eſt : ſicut etiam ſenectus , quæ eſt ultima ætas hominis , non determinatum habet tempus ſecundum menſuram aliarum ; cum quandoque ſola tantum teneat temporis, quantum omnes aliæ ætates* . Huius autem ratio eſt , quia determinatus numerus futuri temporis ſciri non poteſt niſi vel per revelationem, vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit uſque ad reſurrectionem , enumerari non poteſt naturali ratione : quia ſimul erit reſurrectio, & finis motus cæli , ut dictum eſt (art. præc.) Ex motu autem accipitur numerus omnium quæ determinato tempore per naturalem rationem futura prævidentur. Ex motu autem cæli non poteſt cognoſci finis eius : quia cum ſit circularis , ex hoc ipſo habet quod ſecundum naturam ſuam poſſit in perpetuum durare. Unde naturali ratione tempus quod erit uſque ad reſurrectionem, numerari non poteſt. Similiter etiam per revelationem haberi non poteſt , ideo ut omnes ſint ſoliciti , & parati ad Chriſto occurrendum. Et propter hoc etiam Apoſtolis de hoc quærentibus reſpondit Chriſtus Act. I. 7. *Non eſt veſtrum noſſe tempora , vel momenta , quæ Pater poſuit in poteſtate ſua:* in quo, ut Auguſtinus dicit XVIII. de civ. Dei (cap. LIII. ante med.) *omnium de hac re calculantium digitos reſolvit , & quieſcere iubet* . Quod enim Apoſtolis quærentibus noluit indicare , nec aliis revelabit. Unde omnes illi qui tempus prædictum numerare voluerunt , hactenus falſiloqui ſunt inventi. Quidam enim , ut Auguſtinus dicit ibidem , dixerunt , ab aſcenſione Domini uſque ad ultimum eius adventum quadringentos annos poſſe compleri, alii quingentos , alii mille : quorum falſitas patet : & patebit ſimiliter eorum qui adhuc computare non ceſſant.

Ad primum ergo dicendum , quod eorum quorum finis cognoſcitur principio noto , oportet menſuram eſſe nobis cognitam . Et ideo cognito principio alicuius rei cuius duratio menſuratur motu cæli , poſſumus cognoſcere eius finem, eo quod motus cæli eſt nobis notus. Sed menſura durationis motus cæli eſt ſola divina diſpoſitio, quæ eſt nobis occulta. Et ideo quantumcumque ſciamus principium eius, finem ſcire non poſſumus.

Ad ſecundum dicendum , quod per mille ducentos ſexaginta dies, de quibus fit mentio Apoc. XII. ſignificatur omne tempus in quo Eccleſia durat , & non determinatur aliquis numerus annorum: & hoc ideo , quia prædicatio Chriſti , ſuper quam fundatur Eccleſia , duravit tribus annis cum dimidio ; quod tempus fere continet æqualem numerum dierum numero prædicto. Et ſimiliter etiam numerus eorum qui in Daniele ponitur , non eſt referendus ad numerum aliquem annorum qui ſint uſque ad finem mundi , vel uſque ad prædicationem Antichriſti ; ſed debet referri ad tempus quo prædicabit Antichriſtus, & quo perſecutio eius durabit.

Ad tertium dicendum , quod quamvis ſtatus novi Teſtamenti in generali ſit præfiguratus per ſtatum veteris Teſtamenti ; non tamen oportet quod ſingula reſpondeant ſingulis ; præcipue cum in Chriſto omnes figuræ veteris Teſtamenti fuerint completæ . Et ideo Auguſtinus XVIII. de civ. Dei (cap. LII. parum a princ.) reſpondet quibuſdam , qui volebant accipere numerum perſecutionum quas Eccleſia paſſa eſt , & paſſura , ſecundum numerum plagarum Ægypti , dicens : *Ego illa re geſta in Aegypto iſtas perſecutiones prophetice ſignificatas eſſe non arbitror ; quamvis ab eis qui hoc putant, exquiſite , & ingenioſe illa ſingula bis ſingulis comparata videantur, non prophetico ſpiritu , ſed coniectura mentis humanæ , quæ aliquando ad verum pervenit , aliquando fallitur*. Et ſimiliter videtur eſſe de dictis Abbatis Ioachim, qui per tales coniecturas de futuris aliqua vera prædixit, & in aliquibus deceptus fuit.

ARTICULUS III. 337

Utrum reſurrectio futura ſit in noctis tempore.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod reſurrectio non erit in noctis tempore. Quia reſurrectio non erit, *donec atteratur cælum*, ut dicitur Iob XIV. 12. Sed ceſſante motu cæli , quod dicitur eius attritio , non erit tempus, nec

nox,

Digitized by Google

nox, nec dies. Ergo reſurrectio non erit in nocte.

2. Præterea. Finis uniuſcuiuſque rei debet eſſe perfectiſſimus. Sed tunc erit finis perfectiſſimus temporis: unde Apoc. x. 6. dicitur, quod *tempus amplius non erit*. Ergo tunc debet eſſe tempus in ſui optima diſpoſitione; & ita debet eſſe dies.

3. Præterea. Qualitas temporis debet reſpondere his quæ geruntur in tempore: unde Ioan. xiii. fit mentio de nocte, quando Iudas exivit a conſortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifeſtatio omnium quæ nunc latent: quia *cum venerit Dominus, illuminabit abſcondita tenebrarum, & manifeſtabit conſilia cordium*, ut dicitur I. Corinth. iv. 5. Ergo debet eſſe in die.

Sed contra. Reſurrectio Chriſti eſt exemplar noſtræ reſurrectionis. Sed reſurrectio Chriſti fuit in nocte, ut Gregorius dicit in homil. paſchali (xxi. in Evang. ad fi.) Ergo & noſtra reſurrectio erit tempore nocturno.

Præterea. Adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Lucæ xii. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo & Dominus tempore nocturno veniet. Sed veniente ipſo, fiet reſurrectio, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 2.) Ergo fiet reſurrectio in tempore nocturno.

Reſpondeo dicendum, quod determinata hora temporis qua fiet reſurrectio, ſciri pro certo non poteſt, ut in littera dicitur (IV. diſt. xliii.) Tamen ſatis probabiliter a quibuſdam dicitur, quod reſurrectio erit quaſi in crepuſculo, Sole exiſtente in Oriente, & Luna in Occidente: quia in tali diſpoſitione Sol, & Luna creduntur eſſe creata; ut ſic eorum circulatio compleatur penitus per reditum ad idem punctum. Unde de Chriſto dicitur, quod tali hora reſurrexit.

Ad primum ergo dicendum, quod quando reſurrectio erit, non erit tempus, ſed finis temporis: quia in eodem inſtanti in quo ceſſabit motus cæli, erit reſurrectio mortuorum: & tamen erit ſitus ſiderum ſecundum diſpoſitionem qua ſe habent nunc in aliqua determinata hora: & ſecundum hoc dicitur reſurrectio futura tali vel tali hora.

Ad ſecundum dicendum, quod optima diſpoſitio temporis dicitur eſſe in meridie, propter illuminationem Solis. Sed tunc civitas Dei non egebit neque Sole, neque Luna, quia claritas Dei illuminabit eam, ut dicitur Apocal. ult. Et ideo quantum ad hoc non refert, utrum in die, vel in nocte reſurrectio fiat.

Ad tertium dicendum, quod tempori illi congruit manifeſtatio quantum ad ea quæ tunc gerentur, & occultatio quantum ad determinationem ipſius temporis. Et ideo utrumque congrue fieri poteſt, ut ſcilicet ſit reſurrectio in die, vel in nocte.

ARTICULUS IV. 338

Utrum reſurrectio futura ſit ſubito, vel ſucceſſive.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod reſurrectio non fiet ſubito, ſed ſucceſſive. Quia Ezech. xxxvii. 7. prænuntiatur reſurrectio mortuorum, ubi dicitur: *Acceſſerunt oſſa ad oſſa ... & vidi, & ecce ſuper ea nervi, & carnes aſcenderunt, & extenta eſt in eis cutis deſuper, & ſpiritum non habebant*. Ergo reparatio corporum præcedet tempore coniunctionem animarum. Et ſic reſurrectio non erit ſubito.

2. Præterea. Illud ad quod exiguntur plures actiones ſe conſequentes, non poteſt ſubito fieri. Sed ad reſurrectionem exiguntur plures actiones ſe conſequentes, ſcilicet collectio cinerum, reformatio corporis, & infuſio animæ. Ergo reſurrectio non fiet ſubito.

3. Præterea. Omnis ſonus tempore menſuratur. Sed ſonus tubæ erit cauſa reſurrectionis, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 2.) Ergo reſurrectio fiet in tempore, & non ſubito.

4. Præterea. Nullus localis motus poteſt eſſe ſubito, ut dicitur in Lib. de ſenſu, & ſenſato (cap. vii. & Lib. VI. Phyſ. tex. 29.) Sed ad reſurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum. Ergo non fiet ſubito.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. xv. 51. *Omnes quidem reſurgemus in momento, in ictu oculi*. Ergo reſurrectio erit ſubito.

Præterea. Virtus infinita ſubito operatur. Sed Damaſcenus dicit (Lib. IV. orth. Fid. in fi.) *Crede reſurrectionem futuram divina virtute*: de qua conſtat quod ſit infinita. Ergo reſurrectio erit ſubito.

Reſpondeo dicendum, quod in reſurrectione aliquid fiet miniſterio Angelorum, & aliquid virtute divina immediate, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 3.) Illud er-

go

Digitized by Google

go quod fiet miniſterio Angelorum, non erit in inſtanti, ſi inſtans dicatur indiviſibile temporis; erit tamen in inſtanti, ſi inſtans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet ſubito, ſcilicet in termino temporis quo Angelorum opus complebitur: quia virtus ſuperior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum, quod Ezechiel loquebatur populo rudi, ſicut & Moyſes. Unde ſicut Moyſes diſtinxit opera ſex dierum per dies, ut rudis populus capere poſſet, quamvis omnia ſimul ſint facta, ſecundum Auguſtinum (Lib. IV. ſup. Gen. ad lit. cap. xxxiv.) ita Ezechiel diverſa quæ in reſurrectione futura ſunt, expreſſit, quamvis omnia ſimul ſint futura in inſtanti.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis illæ operationes ſint ſe invicem conſequentes natura, tamen ſimul tempore ſunt: quia vel ſunt ſimul in eodem inſtanti, vel una eſt in inſtanti ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum, quod idem videtur eſſe dicendum de ſono illo, & de formis ſacramentorum, ſcilicet quod in ultimo inſtanti ſonus effectum ſuum habebit.

Ad quartum dicendum, quod congregatio cinerum, quæ ſine motu locali eſſe non poteſt, fiet miniſterio Angelorum. Et ideo erit in tempore, ſed imperceptibili, propter facilitatem operandi, quæ competit Angelis.

QUAESTIO LXXVIII.

De termino a quo *reſurrectionis*,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de termino *a quo* reſurrectionis.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum mors ſit terminus *a quo* reſurrectionis in omnibus.

Secundo, utrum cineres, vel pulveres.

Tertio, utrum illi pulveres habeant naturalem inclinationem ad animam.

ARTICULUS I. 339

Utrum mors erit terminus a quo *reſurrectionis in omnibus*.

S.Th. IV. diſt. XLIII. *quæſt. un. art.* 4. *quæſt.* I. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod mors non erit terminus *a quo* reſurrectionis in omnibus. Quia quidam non morientur, ſed immortalitate ſuperveſtientur: dicitur enim in Symbolo, quod *Dominus venturus eſt iudicare vivos, & mortuos*. Hoc autem non poteſt intelligi quantum ad tempus iudicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quod referatur hæc diſtinctio ad tempus præcedens: & ita non omnes ante iudicium morientur.

2. Præterea. Naturale, & commune deſiderium non poteſt eſſe vacuum, & inane, quin in aliquibus expleatur. Sed ſecundum Apoſtolum II. Corinth. v. hoc eſt commune deſiderium, quod *nolumus ſpoliari, ſed ſuperveſtiri*. Ergo aliqui erunt qui numquam expoliabuntur corpore per mortem, ſed ſuperveſtientur gloria reſurrectionis.

3. Præterea. Auguſtinus in Enchirid. (cap. cxv.) dicit, quod quatuor ultimæ petitiones dominicæ orationis ad præſentem vitam pertinent: quarum una eſt: *Dimitte nobis debita noſtra*. Ergo Eccleſia petit in hac vita ſibi omnia debita relaxari. Sed Eccleſiæ oratio non poteſt eſſe caſſa, quin exaudiatur: Ioan. xvi.23. *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*. Ergo Eccleſia in aliquo huius vitæ tempore omnium debitorum remiſſionem conſequetur. Sed unum de debitis, quo pro peccato primi parentis adſtringimur, eſt quod naſcamur in peccato originali. Ergo aliquando hoc Eccleſiæ Deus præſtabit quod homines ſine originali peccato naſcentur. Sed mors eſt pœna originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt in fine mundi qui non morientur: & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Via compendioſior eſt ſemper ſapienti magis eligenda. Sed compendioſior via eſt quod homines qui invenientur vivi, in impaſſibilitatem reſurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur, & poſtea reſurgant a morte in immortalitatem. Ergo Deus, qui eſt ſumme ſapiens, hanc viam eliget in his qui vivi invenientur: & ſic idem quod prius.

Sed

Sed contra. I. Corinth. xv. 36. *Quod ſeminas, non vivificatur, niſi prius moriatur*: & loquitur ſub ſimilitudine ſeminis de reſurrectione corporum. Ergo corpora a morte reſurgent.

Praeterea. I. Cor. xv. 22. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Chriſto omnes vivificabuntur*. Sed in Chriſto omnes vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur: & ſic reſurrectio omnium erit a morte.

Reſpondeo dicendum, quod ſuper hac quaeſtione varie loquuntur Sancti, ut in littera patet (IV. diſt. xliii.) Tamen ſecurior eſt haec, & communior opinio, quod omnes morientur, & a morte reſurgent. Et hoc propter tria. Primo quia magis concordat divinae iuſtitiae, quae humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturae ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, & per conſequens mortis debitores eſſent. Secundo quia magis concordat divinae Scripturae, quae omnium futuram reſurrectionem praedicit. Reſurrectio autem proprie non eſt niſi *eius quod cecidit, & diſſolutum eſt*, ut Damaſcenus dicit (Lib. IV. orth. Fid. cap. ult.) Tertio quia magis concordat ordini naturae, in quo invenimus quod id quod corruptum, & vitiatum eſt, in ſuam novitatem non reducitur niſi corruptione mediante; ſicut acetum non fit vinum, niſi aceto corrupto, & in humorem vitis tranſeunte. Unde cum natura humana in defectum neceſſitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem niſi mediante morte. Convenit etiam ordini naturae propter aliam rationem: quia, ut in VIII. Phyſ. (tex. 1.) dicitur, *motus caeli eſt ut vita quaedam natura omnibus exiſtentibus*, ſicut etiam motus cordis totius corporis vita quaedam eſt: Unde ſicut ceſſante motu cordis, omnia membra mortificantur; ita ceſſante motu caeli, non poteſt aliquid vivum remanere illa vita quae ex influentia illius motus conſervabatur. Talis autem vita eſt quam nunc degimus. Unde oportet quod ex hac vita diſcedant qui poſt motum caeli quieſcentem victuri ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod diſtinctio illa mortuorum, & vivorum non eſt referenda ad ipſum iudicii tempus, neque ad totum tempus praeteritum, quia omnes iudicandi aliquo tempore fuerunt vivi, & aliquo tempore mortui; ſed ad illud tempus determinatum quod immediate iudicium praecedet, quando ſcilicet iudicii ſigna incipient apparere.

Ad ſecundum dicendum, quod perfectum deſiderium ſanctorum non poteſt eſſe vacuum; ſed nihil prohibet deſiderium conditionatum eorum vacuum eſſe: & tale deſiderium eſt quo nolumus *exſpoliari, ſed ſuperveſtiri*, ſcilicet ſi poſſibile ſit: & hoc deſiderium a quibuſdam *velleitas* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod hoc eſt erroneum dicere, quod aliquis ſine peccato originali concipiatur praeter Chriſtum: quia illi qui ſine peccato originali conciperentur, non indigerent redemptione, quae facta eſt per Chriſtum: & ſic Chriſtus non eſſet redemptor omnium hominum. Nec poteſt dici, quod hac redemptione non indiguerunt, quia praeſtitum fuit eis ut ſine peccato conciperentur: quia vel illa gratia facta eſt parentibus, ut in eis vitium naturae ſanaretur, quo manente ſine originali peccato generare non poſſent; vel ipſi naturae, quae ſanata eſt. Oportet autem ponere, quod quilibet perſonaliter redemptione Chriſti indigeat, non ſolum ratione naturae. Liberari autem a malo, vel a debito abſolvi non poteſt niſi qui debitum incurrit, vel in malum deiectus fuit. Et ideo non poſſent omnes fructum dominicae orationis in ſeipſis percipere, niſi omnes debitores naſcerentur, & malo ſubiecti. Unde dimiſſio debitorum, vel liberatio a malo non poteſt intelligi quod aliquis ſine debito, vel immunis a malo naſcatur; ſed quia cum debito natus poſtea per gratiam Chriſti liberatur. Nec etiam ſequitur, ſi poteſt ſine errore poni, quod aliqui non moriantur, quod ſine originali naſcantur, licet mors ſit poena peccati originalis: quia Deus poteſt ex miſericordia relaxare alicui poenam, ad quam obligatur ex culpa praeterita, ſicut adulteram ſine poena dimiſit Ioan. VIII. Et ſimiliter poterit a morte liberare eos qui reatum mortis contraxerunt, cum originali naſcendo: & ſic non ſequitur: ſi non moriuntur, ergo naſcuntur ſine originali peccato.

Ad quartum dicendum, quod non ſemper via compendioſior eſt magis eligenda, ſed ſolum quando eſt magis, vel aequaliter commoda ad finem conſequendum: & ſic non eſt hic, ut ex dictis patet (in corp. art.)

AR-

ARTICULUS II. 340

Utrum reſurrectio omnium erit a cineribus.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non omnium reſurrectio erit a cineribus. Reſurrectio enim Chriſti eſt exemplar noſtræ reſurrectionis. Sed reſurrectio eius non fuit a cineribus: quia caro eius *non vidit corruptionem*, ut dicitur in Pſal. xv. & Act. II Ergo nec reſurrectio omnium erit ex cineribus.

2. Præterea. Corpus hominis non ſemper comburitur. Sed in cineres non poteſt aliquid reſolvi, niſi per combuſtionem. Ergo non omnes a cineribus reſurgent.

3. Præterea. Corpus hominis mortui non ſtatim poſt mortem in cinerem redigitur. Sed quidam ſtatim poſt mortem reſurgent, ut in littera dicitur (IV. diſt. xliii.) ſcilicet illi qui vivi invenientur. Ergo non omnes reſurgent a cineribus.

4. Præterea. Terminus *a quo* reſpondet termino *ad quem*. Sed terminus *ad quem* reſurrectionis non eſt idem in bonis, & malis: I. Corinth. xv. 51. *Omnes quidem reſurgemus, ſed non omnes immutabimur*. Ergo non eſt idem terminus *a quo*: & ſic ſi mali reſurgent a cineribus, boni a cineribus non reſurgent.

Sed contra eſt quod dicit Haymo (ſup. illud Rom. v. *Si enim cum inimici:*) *Omnes in originali peccato natos tenet hæc ſententia: Terra es, & in terram ibis.* Sed omnes qui in communi reſurrectione reſurgent, fuerunt nati in peccato originali vel nativitate ex utero, vel ſaltem nativitate in utero. Ergo omnes a cineribus reſurgent.

Præterea. Multa ſunt in corpore humano quæ non ſunt de veritate humanæ naturæ. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora in cinerem reſolvi.

Reſpondeo dicendum, quod eiſdem rationibus quibus oſtenſum eſt (art. præc.) omnes a morte reſurgere, eſt etiam oſtendendum quod omnes reſurgent a cineribus in communi reſurrectione: niſi aliquibus ex ſpeciali privilegio gratiæ ſit indultum contrarium; ſicut & reſurrectionis acceleratio. Scriptura enim ſacra ſicut reſurrectionem prænuntiat, ita & corporum reformationem, Philip. III. Et ideo oportet quod ſicut omnes moriuntur, ad hoc quod omnes vere reſurgere poſſint, ita omnium corpora diſſolvantur, ad hoc quod omnium corpora reformari poſſint. Sicut enim in pœnam hominis mors a divina iuſtitia eſt inflicta, ita & corporis reſolutio, ut patet Gen. III. 19. (a) *Terra es, & in terram ibis*. Similiter etiam ordo naturæ exigit ut non ſolum animæ, & corporis conjunctio ſolvatur, ſed etiam elementorum commixtio; ſicut etiam acetum non poteſt in vini qualitatem reduci, niſi prius facta reſolutione in materiam præiacentem. Ipſa enim elementorum commixtio ex motu cæli cauſatur, & conſervatur, quo ceſſante, omnia mixta in pura elementa reſolventur.

Ad primum ergo dicendum, quod reſurrectio Chriſti eſt exemplar noſtræ reſurrectionis quoad terminum *ad quem*, non autem quoad terminum *a quo*.

Ad ſecundum dicendum, quod per cineres intelliguntur omnes reliquiæ quæ remanent, humano corpore reſoluto, duplici ratione. Primo quia communis mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere, & cineres reſervare. Unde inolevit modus loquendi, ut ea in quæ corpus humanum reſolvitur, cineres dicantur. Secundo propter cauſam reſolutionis, quæ eſt incendium fomitis, quo corpus humanum radicitus eſt infectum. Unde ad purgationem huiuſmodi infectionis, oportet uſque ad prima componentia corpus humanum reſolvi. Quod autem per incendium reſolvitur, dicitur in cineres reſolvi. Et ideo ea in quæ corpus humanum reſolvitur, cineres dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit ſtatim corpora eorum qui vivi invenientur, uſque ad cineres reſolvere, ſicut & alia mixta reſolvet in materiam præiacentem.

Ad quartum dicendum, quod motus non accipit ſpeciem a termino *a quo*, ſed a termino *ad quem*: & ideo reſurrectio ſanctorum, quæ erit glorioſa, oportet quod differat a reſurrectione impiorum, quæ non erit glorioſa, penes terminum *ad quem*, non autem penes terminum *a quo*. Contingit autem frequenter non eſſe eumdem terminum *ad quem*, exiſtente eodem termino *a quo*; ſicut de nigredine poteſt aliquid moveri in albedinem, & in pallorem.

A R-

(a) *Vulgata*. Pulvis es, & in pulverem reverteris.

Digitized by Google

ARTICULUS III. 341

Utrum pulveres illi ex quibus humanum corpus reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis coniungetur.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis coniungetur. Si enim nullam inclinationem haberent ad animam, eodem modo ſe haberent ad illam animam, ſicut alii pulveres. Ergo non eſſet differentia, utrum ex illis, vel aliis pulveribus reficeretur corpus animæ coniungendum: quod falſum eſt.

2. Præterea. Maior eſt dependentia corporis ad animam quam animæ ad corpus. Sed anima ſeparata a corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus: unde retardatur eius motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Auguſtinus (Lib. XII. ſup. Gen. ad lit. cap. xxxv.) Ergo multo fortius corpus ſeparatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Præterea. Iob xx. 11. dicitur: *Oſſa eius implebuntur vitiis adoleſcentiæ eius, & cum eo in pulvere dormient.* Sed vitia non ſunt niſi in anima. Ergo adhuc in illis pulveribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed contra. Corpus humanum poteſt reſolvi ad ipſa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa ſunt homogenea, & ſimiliter caro leonis, vel alterius animalis. Cum ergo in aliis partibus elementorum, vel animalium non ſit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas converſum eſt corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Prima propoſitio patet per auctoritatem Auguſtini in Enchirid. (cap. lxxxviii.) *Corpus humanum, in quamcumque aliorum corporum ſubſtantiam, vel in ipſa elementa vertatur, in quorumcumque animalium, etiam hominum cibum cedat, carnemque mutetur, illi animæ humanæ puncto temporis redit quæ illud prius, ut homo fieret, viveret, & creſceret, animavit.*

Præterea. Cuilibet inclinationi reſpondet aliquod agens naturale: alias natura deficeret in neceſſariis. Sed a nullo agente naturali poſſunt prædicti pulveres eidem animæ iterato coniungi. Ergo in eis non eſt aliqua naturalis inclinatio ad prædictam coniunctionem.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod corpus humanum numquam reſolvitur uſque ad elementa; & ita ſemper in cineribus manet aliqua vis addita elementis, quæ facit naturalem inclinationem ad eamdem animam. Sed hæc poſitio contrariatur auctoritati Auguſtini inductæ, & ſenſui, & rationi: quia omnia compoſita ex contrariis poſſibile eſt in ea reſolvi, ex quibus componuntur.

Et ideo alii dicunt, quod illæ partes elementorum, in quas humanum corpus reſolvitur, retinent plus de luce, ex hoc quod fuerunt animæ humanæ coniunctæ; & ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas humanas. Sed hoc iterum frivolum eſt: quia partes elementorum ſunt eiuſdem naturæ, & æqualiter habent participationem lucis, & obſcuritatis.

Et ideo aliter dicendum eſt, quod in cineribus illis nulla eſt inclinatio naturalis ad reſurrectionem, ſed ſolum ex ordine divinæ providentiæ, quæ ſtatuit illos cineres iterum animæ coniungi: & ex hoc provenit quod illæ partes elementorum iterato coniungentur, & non aliæ.

Unde patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod anima ſeparata a corpore manet in eadem natura quam habebat, cum corpori eſſet unita; quod de corpore non contingit: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Iob non eſt intelligendum, quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, ſed ſecundum ordinem divinæ iuſtitiæ, quo ſunt deputati cineres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commiſſis cruciabitur in æternum.

QUAESTIO LXXIX.

De conditionibus reſurgentium, & primo de eorum identitate,

in tres articulos diviſa.

COnſequenter agendum eſt de conditionibus reſurgentium. Ubi prima conſideratio erit de his quæ communi-

ter

ter ad bonos, & malos pertinent. Secunda de his quæ tantum ad bonos pertinent. Tertia de his quæ ſpectant tantum ad malos. Ad bonos autem, & malos communiter tria pertinent, ſcilicet ipſorum *identitas*, *integritas*, & *qualitas*. Et primo videndum eſt de reſurgentium identitate. Secundo de corporum integritate. Tertio de ipſorum qualitate.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum idem numero corpus reſurget.

Secundo, utrum idem numero homo.

Tertio, utrum oporteat eoſdem pulveres ad eaſdem partes in quibus ante fuerant, reverti.

ARTICULUS I. 342

Utrum in reſurrectione anima idem corpus numero reſumat.

S. Thom. in IV. diſt. XLIV. *quæſt.* I. *art.* I. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non idem corpus numero anima reſumat in reſurrectione. I. Corinth. XV. 37. *Non corpus quod futurum eſt, ſeminas, ſed nudum granum*. Sed Apoſtolus ibi comparat mortem ſeminationi, & reſurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in reſurrectione reſumitur.

2. Præterea. Cuilibet formæ aptatur materia ſecundum ſuam conditionem, & ſimiliter cuilibet agenti inſtrumentum. Sed corpus comparatur ad animam, ſicut materia ad formam, & ſicut inſtrumentum ad agentem. Cum ergo anima in reſurrectione non ſit eiuſdem conditionis ſicut modo eſt, quia vel transfertur totaliter in cæleſtem vitam, cui inhæſit vivens in mundo, vel deprimitur in brutalem, ſi brutaliter in hoc mundo vixit; videtur quod non reſumet idem corpus, ſed vel cæleſte, vel brutale.

3. Præterea. Corpus humanum uſque ad elementa poſt mortem reſolvitur, ut dictum eſt ſupra (art. præc.) Sed illæ partes elementorum in quas corpus humanum reſolutum eſt, non conveniunt cum humano corpore, quod in eas reſolutum eſt, niſi in materia prima; quo modo quælibet aliæ partes elementorum cum prædicto corpore conveniunt: ſi autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec ſi ex illis partibus reparetur, corpus erit numero idem.

4. Præterea. Impoſſibile eſt eſſe idem numero illud cuius partes eſſentiales ſunt aliæ numero. Sed forma mixti, quæ eſt eſſentialis pars corporis humani, ſicut forma eius, non poterit eadem numero reſumi. Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediæ. Illud quod penitus cedit in non ens, non poteſt idem numero reſumi: quod patet ex hoc quod non poteſt eſſe idem numero, cuius eſſe eſt diverſum; ſed eſſe interruptum, quod eſt actus entis, eſt diverſum, ſicut & quilibet alius actus interruptus. Sed forma mixtionis cedit penitus in non ens per mortem, cum ſit forma corporalis; & ſimiliter qualitates contrariæ, ex quibus fit mixtio. Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed contra eſt quod dicitur Iob XIX. 26. *In carne mea videbo Deum (a) ſalvatorem meum:* ubi loquitur de viſione poſt reſurrectionem: quod patet ex hoc quod præcedit: *In noviſſimo die de terra ſurrecturus ſum*. Ergo idem numero corpus reſurget.

Præterea. Sicut Damaſcenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. ult.) *reſurrectio eſt eius quod cecidit, ſecunda ſurrectio*. Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero corpus reſurget.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem Philoſophi erraverunt, & quidam hæretici moderni errant. Quidam enim Philoſophi poſuerunt, animas a corpore ſeparatas iterato corporibus coniungi. Sed errabant in hoc quantum ad duo. Primo quidem quantum ad modum coniunctionis: quia quidam ponebant, corpori iterum coniungi naturaliter animam ſeparatam per viam generationis. Secundo quantum ad corpus cui coniungebatur: quia ponebant, quod ſecunda coniunctio non erat ad idem corpus numero; quod per mortem depoſitum eſt, ſed ad aliud, quandoque idem ſpecie, quandoque autem diverſum. Ad diverſum quidem, quando anima in corpore exiſtens præter rationis ordinem vitam duxerat: unde tranſibat poſt mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cuius moribus vivendo ſe conformavit; ſicut in corpus canis pro-

(a) In Vulgata deeſt Salvatorem.

Digitized by Google

ter luxuriam, in corpus leonis propter rapinam, & violentiam, & ſic de aliis. Sed in corpus eiuſdem ſpeciei, quando anima bene in corpore vivens, poſt mortem aliqua felicitate perfuncta, poſt aliqua ſæcula incipiebat ad corpus velle redire; & ſic iterum corpori coniungebatur humano. Sed hæc opinio ex duabus radicibus falſis venit. Quarum prima eſt quia dicebant, quod anima non coniungitur corpori eſſentialiter, ſicut forma materiæ, ſed ſolum accidentaliter, ſicut motor mobili, aut ſicut homo veſtimento: & ideo ponere poterant, quod anima præexiſtebat, antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali; & iterum quod diverſis corporibus uniretur. Secunda eſt, quia ponebant, intellectum non differre a ſenſu niſi accidentaliter; ut ſcilicet homo diceretur intellectum habere præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis ſenſitiva amplius viget: unde poterant ponere, quod anima hominis in corpus animalis bruti tranſiret, præcipue facta immutatione animæ humanæ (*a*) ad affectus brutales. Sed illæ duæ prædictæ radices deſtruuntur a Philoſopho in Lib. II. de Anima (tex. 4. & ſeq. & tex. 150 & ſeq.) quibus deſtructis, patet falſitas prædictæ poſitionis. Et ſimili modo deſtruuntur errores quorumdam hæreticorum: quorum quidam in prædictas opiniones Philoſophorum inciderunt; quidam autem poſuerunt, animas iterato coniungi corporibus cæleſtibus, vel etiam corporibus in modum venti ſubtilibus, ut Gregorius (Lib. XIV. Moral. cap. XXIX.) de quodam Epiſcopo Conſtantinopolitano narrat, exponens illud Iob XIX. *In carne mea videbo Deum &c.* Et præter hoc prædicti errores hæreticorum deſtrui poſſunt ex hoc quod veritati reſurrectionis præiudicant, quam ſacra Scriptura profitetur. Non enim reſurrectio dici poteſt, niſi anima ad idem corpus redeat: quia reſurrectio eſt iterata ſurrectio. Eiuſdem autem eſt ſurgere, & cadere. Unde reſurrectio magis reſpicit corpus, quod poſt mortem cadit, animam, quæ poſt mortem vivit. Et ita ſi non eſt idem corpus quod anima reſumit, nec dicetur reſurrectio, ſed magis novi corporis aſſumptio.

Ad primum ergo dicendum, quod ſimilitudo non currit per omnia, ſed quantum ad aliquid. In ſeminatione enim grani granum ſeminatum, & natum non eſt idem numero, nec eodem modo ſe habens, cum primo ſeminatum fuerit abſque folliculis, cum quibus tamen naſcitur. Corpus autem reſurgens erit idem numero, ſed alio modo ſe habens: quia fuit mortale, & ſurget in immortalitate.

Ad ſecundum dicendum, quod differentia quæ eſt inter animam reſurgentis, & animam in hoc mundo viventis, non eſt ſecundum aliquod eſſentiale, ſed ſecundum gloriam, & miſeriam; quæ differentiam accidentalem faciunt. Unde non oportet quod aliud corpus numero reſurgat, ſed alio modo ſe habens, ut reſpondeat proportionabiliter differentia corporum differentiæ animarum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia poſt corruptionem: quia remoto poſteriori, adhuc poteſt remanere prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in I. Phyſic. (comment. LXIII.) & in Libro de ſubſtantia orbis, in materia generabilium, & corruptibilium ante formam ſubſtantialem intelligere dimenſiones non terminatas, ſecundum quas attendatur diviſio materiæ, ut diverſas formas in diverſis partibus recipere poſſit: unde & poſt ſeparationem ſubſtantialis formæ a materia, adhuc dimenſiones illæ manent eædem; & ſic materia ſub illis dimenſionibus exiſtens, quamcumque formam accipiat, habet maiorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars alia materiæ ſub quacumque forma exiſtens: & ſic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur, quæ prius materia eius fuit.

Ad quartum dicendum, quod ſicut qualitas ſimplex non eſt forma ſubſtantialis elementi, ſed accidens proprium eius, & diſpoſitio, per quam materia efficitur propria tali formæ; ita forma mixtionis, quæ eſt qualitas reſultans ex qualitatibus ſimplicibus ad medium venientibus, non eſt forma ſubſtantialis corporis mixti, ſed eſt accidens proprium, & diſpoſitio, per quam materia fit neceſſaria ad formam. Corpus autem humanum præter hanc formam mixtionis non habet aliquam formam ſubſtantialem niſi animam rationalem: quia ſi haberet aliam formam ſubſtantialem priorem, illa daret ei ſubſtantiale eſſe; & ſic per

eam

(a) Al. ad effectus.

Digitized by Google

eam conſtitueretur in genere ſubſtantiæ: unde anima iam adveniret corpori conſtituto in genere ſubſtantiæ: & ſic comparatio animæ ad corpus eſſet ſicut comparatio formarum artificialium ad ſuas materias, quantum ad hoc quod conſtituuntur in genere ſubſtantiæ per ſuam materiam: unde coniunctio animæ ad corpus eſſet accidentalis: quod eſt error antiquorum Philoſophorum a Philoſopho reprobatus in Lib. II. de Anima (tex. 4. & ſeq. & Lib. I. tex. 52.) Sequeretur etiam quod corpus humanum, & ſingulæ partes eius non æquivoce retinerent priora nomina: quod eſt contra Philoſophum in II. de Anima (tex. 9.) Unde cum anima rationalis remaneat, nulla forma ſubſtantialis corporis humani cedit penitus in non ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diverſitatem in numero. Unde idem corpus numero reſurget, cum materia eadem numero reſumatur, ut in præcedenti ſolutione dictum eſt.

ARTICULUS II. 343

Utrum ſit idem numero homo qui reſurget.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non ſit idem numero homo qui reſurget. Sicut enim dicit Philoſophus in II de generat (in fin. Lib.) *quæcumque habent ſubſtantiam corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero.* Sed talis eſt ſubſtantia hominis ſecundum præſentem ſtatum. Ergo non poteſt poſt mutationem mortis reiterari idem numero.

2. Præterea. Ubi eſt alia, & alia humanitas, non eſt idem homo numero: unde Socrates, & Plato ſunt duo homines, & non unus homo, quia alia eſt humanitas utriuſque. Sed alia eſt humanitas reſurgentis, ab ea quam nunc habet. Ergo non eſt idem homo numero. Media probari poteſt dupliciter. Primo quia humanitas, quæ eſt forma totius, non eſt forma, & ſubſtantia, ſicut anima, ſed eſt forma tantum: huiuſmodi autem formæ cedunt penitus in non ens; & ſic non poſſunt iterari. Secundo quia humanitas reſultat ex coniunctione partium. Sed non poteſt eadem numero coniunctio reſumi, quæ prius fuit: quia iteratio identitati opponitur: iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quæ ſe non compatiuntur: in reſurrectione autem coniunctio iteratur. Ergo non eſt eadem coniunctio: & ſic non eſt eadem humanitas, nec idem homo.

3. Præterea. Idem homo non eſt plura animalia. Ergo ſi non eſt idem animal, non eſt idem numero homo. Sed ubi non eſt idem ſenſus, non eſt idem animal: quia animal definitur per ſenſum primum, ſcilicet tactum, ut patet in II. de Anima (tex. 16. & 17.) Senſus autem, cum non maneat in anima ſeparata (ut quidam dicunt) non poteſt idem numero reſumi. Ergo in reſurrectione non erit homo reſurgens idem animal numero, & ſic non idem homo.

4. Præterea. Materia ſtatuæ principalior eſt in ſtatua quam materia hominis in homine: quia artificialia ſunt in genere ſubſtantiæ ex parte materiæ, ſed naturalia ex forma, ut patet per Philoſophum II. Phyſic. (tex. 8. & ſeq.) & Commentator idem dicit in II. de Anima (commenr. VIII.) Sed ſi ſtatua ex eodem ære reficiatur, non erit eadem numero. Ergo multo minus ſi homo ex eiuſdem pulveribus reficiatur, erit idem homo numero.

Sed contra eſt quod dicitur Iob XIX. 27. *Quem viſurus ſum ego ipſe, & non alius:* & loquitur de viſione poſt reſurrectionem. Ergo idem homo numero reſurget.

Præterea. Auguſtinus dicit VIII de Trin. (cap. V. ad fin.) quod *reſurgere nihil eſt aliud quam reviviſcere.* Niſi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus eſt, non diceretur reviviſcere. Ergo non reſurgeret: quod eſt contra fidem.

Reſpondeo dicendum, quod neceſſitas ponendi reſurrectionem eſt ex hoc ut homo finem ultimum, propter quem factus eſt, conſequatur: quod in hac vita fieri non poteſt, nec in vita animæ ſeparatæ, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LXXV ar. 1 & 2.) alias homo eſſet vane conſtitutus, ſi ad finem ad quem factus eſt, pervenire non poſſet. Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem eſt factum, ne in vanum eſſe factum videatur, oportet quod idem homo numero reſurgat: & hoc quidem fit, dum eadem anima numero eidem corpori numero coniungitur: alias enim non eſſet reſurrectio, proprie, niſi idem homo repararetur. Unde ponere, quod idem numero non ſit qui reſurget, eſt hæreticum, derogans verita-

ti Scripturæ, quæ reſurrectionem prædicat.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de reiteratione quæ fit per motum, vel mutationem naturalem. Oſtendit enim differentiam circulationis quæ eſt in generatione, & corruptione, ad circulationem quæ eſt in motu cæli: quia cælum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet ſubſtantiam incorruptibilem motam; ſed generabilia, & corruptibilia per generationem redeunt ad idem ſpecie, non ad idem numero: quia ex homine generatur ſanguis, ex quo ſemen, & ſic deinceps, quouſque perveniatur ad hominem non eumdem numero, ſed ſpecie: ſimiliter ex igne generatur aer, ex quo aqua, ex aqua terra, ex qua ignis non idem numero, ſed ſpecie. Unde patet quod ratio inducta ſecundum Philoſophi intentionem non eſt ad propoſitum.

Vel dicendum, quod aliorum generabilium, & corruptibilium forma non eſt per ſe ſubſiſtens, ut poſt compoſiti corruptionem remanere valeat; ſicut eſt de anima rationali, quæ eſſe quod ſibi in corpore acquiritur, etiam poſt ſeparationem a corpore retinet: & in participationem illius eſſe corpus per reſurrectionem adducitur; cum non ſit aliud eſſe corporis, & aliud animæ in corpore: alias eſſet coniunctio animæ & corporis accidentalis: & ſic interruptio nulla facta eſt in eſſe ſubſtantiali hominis, ut non poſſit idem numero redire homo propter interruptionem eſſendi; ſicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum eſſe omnino interrumpitur, forma non remanente, materia autem ſub alio eſſe remanente. Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero, quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis: unde eſt corpus diverſum numero, & per conſequens anima, & totus homo.

Ad ſecundum dicendum, quod de humanitate, & de qualibet forma totius eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod idem ſecundum rem eſt forma totius, & forma partis; dicitur tamen forma partis; ſecundum quod perficit materiam; totius autem, ſecundum quod ex ea tota ratio ſpeciei conſequitur. Et ſecundum hanc opinionem humanitas ſecundum rem non eſt aliud quam anima rationalis: & ſic cum anima rationalis eadem numero reſumatur, eadem numero erit humanitas; & etiam poſt mortem manet, quamvis non ſub ratione humanitatis, quia ex ea ſeparata compoſitum rationem ſpeciei non conſequitur. Alia opinio eſt Avicennæ, quæ verior videtur, quod forma totius non eſt forma partis tantum, nec forma aliqua alia præter formam partis; ſed eſt totum reſultans ex compoſitione formæ, & materiæ, comprehendens in ſe utrumque: & hæc forma totius eſſentia, vel quidditas dicitur. Quia ergo in reſurrectione idem numero corpus erit, & eadem numero anima rationalis, erit de neceſſitate eadem humanitas.

Prima autem ratio probans diverſitatem humanitatis futuram, procedebat ac ſi humanitas eſſet quædam alia forma ſuperveniens formæ, & materiæ: quod falſum eſt.

Secunda autem ratio non poteſt identitatem humanitatis impedire: quia coniunctio ſignificat actionem, vel paſſionem; quæ quamvis diverſa ſit, non poteſt identitatem humanitatis impedire: quia actio, & paſſio, ex quibus erat humanitas, non ſunt de eſſentia humanitatis: unde eorum diverſitas non inducit diverſitatem humanitatis: conſtat enim quod generatio, & reſurrectio non ſunt idem motus numero. Nec tamen propter hoc identitas reſurgentis cum generato impeditur: ſimiliter etiam nec impeditur identitas humanitatis, ſi accipiatur coniunctio pro ipſa relatione: quia relatio illa non eſt de eſſentia humanitatis, ſed concomitatur eam, eo quod humanitas non eſt de illis formis quæ ſunt compoſitio, & ordo, ut dicitur II. Phyſic. (tex. 13.) ſicut ſunt formæ artificiatorum. Unde exiſtente alia compoſitione numero, non eſt eadem numero forma domus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa optime concludit contra illos qui ponebant animam ſenſibilem, & rationalem diverſas in homine eſſe: quia ſecundum hoc anima ſenſitiva in homine non eſſet incorruptibilis, ſicut nec in aliis animalibus: unde in reſurrectione non eſſet eadem anima ſenſibilis, & per conſequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quod eadem anima ſecundum ſubſtantiam in homine ſit rationalis, & ſenſibilis, nullas in hoc anguſtias patiemur: quia animal definitur per ſenſum qui eſt anima ſenſitiva, ſicut per formam eſſentialem: per ſenſum autem qui eſt potentia ſenſitiva, co-

cognoſcitur eius definitio, ſicut per formam accidentalem, quæ maximam partem confert ad cognoſcendum *quod quid eſt*, ut in I. de Anima (tex. 11.) dicitur. Poſt mortem ergo manet anima ſenſibilis, ſicut & anima rationalis ſecundum ſubſtantiam; ſed potentiæ ſenſitivæ ſecundum quoſdam non manent: quæ quidem potentiæ cum ſint accidentales proprietates, earum varietates identitatem animalis totius auferre non poſſunt, nec etiam partium animalis: nec dicuntur potentiæ perfectiones, vel actus organorum, niſi ſicut principia agendi, ut calor in igne.

Ad quartum dicendum, quod ſtatua dupliciter poteſt conſiderari, vel ſecundum quod eſt ſubſtantia quædam, vel ſecundum quod eſt artificiale quoddam. Et quia in genere ſubſtantiæ ponitur ratione ſuæ materiæ, ideo ſi conſideretur ſecundum quod eſt ſubſtantia quædam, eſt eadem numero ſtatua quæ ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur, ſecundum quod eſt forma quædam accidentalis, quæ & tranſit, ſtatua deſtructa: & ſic non redit idem numero, nec ſtatua eadem numero eſſe poteſt. Sed forma hominis, ſcilicet anima, manet poſt diſſolutionem corporis. Et ideo non eſt ſimilis ratio.

ARTICULUS III. 344

Utrum pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eos diſſoluta eſt, per reſurrectionem redire oporteat.

AD tertium ſic proceditur: Videtur quod oporteat pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eos diſſoluta eſt, per reſurrectionem redire. Quia ſecundum Philoſophum in II. de Anima (tex. 9.) *ſicut ſe habet tota anima ad totum corpus, ita pars animæ ad partem corporis, ut viſus ad pupillam*. Sed oportet quod poſt reſurrectionem corpus reſumatur ab eadem anima. Ergo oportet quod partes etiam corporis reſumantur ad eadem membra in quibus eiſdem partibus animæ perficiebantur.

2. Præterea. Diverſitas materiæ facit diverſitatem in numero. Sed ſi pulveres non redeant ad eaſdem partes, ſingulæ partes non reficientur ex eadem materia ex qua prius conſtabant. Ergo non erunt eædem numero. Sed ſi partes ſunt diverſæ, & totum erit diverſum; quia partes comparantur ad totum ſicut materia ad formam, ut patet in II. Phyſic. (tex. 31.) Ergo non erit idem numero homo: quod eſt contra veritatem reſurrectionis.

3. Præterea. Reſurrectio ad hoc ordinatur quod homo operum ſuorum mercedem accipiat. Sed diverſis operibus meritoriis, vel demeritoriis diverſæ partes corporis deſerviunt. Ergo oportet quod in reſurrectione quælibet pars ad ſuum ſtatum redeat, ut pro ſuo modo præmietur.

Sed contra. Artificialia magis dependent ex ſua materia quam naturalia. Sed in artificialibus, ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quod partes reducantur ad eumdem ſitum. Ergo nec in homine oportet.

Præterea. Variatio accidentis non facit diverſitatem in numero. Sed ſitus partium eſt accidens quoddam. Ergo diverſitas eius in homine non facit diverſitatem in numero.

Reſpondeo dicendum, quod in hac quæſtione differt conſiderare, quid fieri poſſit ſine identitatis præiudicio, & quid fiet, ut congruentia ſervetur. Quantum ergo ad primum ſciendum eſt, quod in homine poſſunt accipi diverſæ partes dupliciter: uno modo diverſæ partes totius homogenei, ſicut diverſæ partes carnis, vel diverſæ partes oſſis; alio modo diverſæ partes diverſarum ſpecierum totius heterogenei, ſicut os, & caro. Si ergo dicatur, quod pars materiæ redibit ad aliam partem ſpeciei eiuſdem, hoc non faciet varietatem niſi in ſitu partium. Situs autem partium variatus non variat ſpeciem in totis homogeneis. Et ſic ſi materia unius partis redeat ad aliam, nullum præiudicium generabitur identitati totius. Et ita etiam eſt in exemplo quod ponitur in littera (IV. diſt. xliv.) quia ſtatua non redit eadem numero ſecundum formam, ſed ſecundum materiam, ſecundum quam eſt ſubſtantia quædam: ſic autem ſtatua eſt homogenea, quamvis non ſecundum formam artificialem. Si autem dicatur, quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius ſpeciei, ſic de neceſſitate variatur non ſolum ſitus partium, ſed etiam identitas earum; ita tamen quod tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanæ naturæ in una, in aliam transferatur; non autem ſi aliquid

quod erat in una parte ſuperfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium, aufertur identitas totius, ſi loquamur de partibus eſſentialibus; non autem ſi loquamur de partibus accidentalibus, ſicut ſunt capilli, & ungues, de quibus videtur loqui Auguſtinus (Lib. XXII. de civit. Dei cap. xix.) Et ſic patet qualiter translatio materiæ de parte in partem tollit identitatem totius, & qualiter non. Sed loquendo ſecundum congruentiam, magis probabile eſt quod etiam ſitus partium idem ſervabitur in reſurrectione, præcipue quantum ad partes eſſentiales, & organicas; quamvis forte non quantum ad accidentales; ſicut ſunt ungues, & capilli.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de partibus organicis, vel heterogeneis, & non de partibus homogeneis, vel ſimilibus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſitus diverſus partium materiæ non facit diverſitatem in numero; quamvis eam faciat diverſitas materiæ.

Ad tertium dicendum, quod operatio, proprie loquendo, non eſt partis, ſed totius. Unde præmium non debetur parti, ſed toti.

QUAESTIO LXXX.

De integritate corporum reſurgentium,

in quinque articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de integritate corporum reſurgentium.

Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum omnia membra corporis humani in ipſo reſurgent.

Secundo, utrum capilli, & ungues.

Tertio, utrum humores.

Quarto, utrum totum id quod fuit in eo de veritate humanæ naturæ.

Quinto, utrum totum quod in eo materialiter fuit.

ARTICULUS I. 345

Utrum omnia membra humani corporis reſurgent.

S. Thom. IV. diſt. xliv. *quæſt.* I. *art.* 2. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non omnia membra corporis humani reſurgent. Remoto enim fine, fruſtra reparatur id quod eſt ad finem. Finis autem cuiuslibet membri eſt eius actus. Cum ergo nihil fruſtra fiat in operibus divinis, & quorumdam membrorum uſus poſt reſurrectionem non competat homini, præcipue genitalium, quia tunc *neque nubent, neque nubentur* (Matth. xxii. 30.) videtur quod non omnia membra reſurgent.

2. Præterea. Inteſtina quædam membra ſunt. Sed non reſurgent: plena enim reſurgere non poſſunt, quia immunditias continent; nec vacua, quia nihil eſt vacuum in natura. Ergo non omnia membra reſurgent.

3. Præterea. Ad hoc corpus reſurget ut præmietur de opere quod anima per ipſum geſſit. Sed membrum propter furtum amputatum furi, qui poſtea pœnitentiam agit, & ſalvatur, non poteſt in reſurrectione remunerari nec de bono, quia ad hoc cooperatum non eſt; nec de malo, quia pœna membri in pœnam hominis redundaret. Ergo non omnia membra reſurgent cum homine.

Sed contra. Magis pertinent ad veritatem humanæ naturæ alia membra quam capilli, & ungues. Sed iſta reſtituentur homini in reſurrectione, ut in littera dicitur (IV. diſt. xliv.) Ergo multo fortius alia membra.

Præterea. *Dei perfecta ſunt opera.* (Deut. xxxii. 4.) Sed reſurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicitur in II. de Anima (tex. 36. & 37.) *anima ſe habet ad corpus non ſolum in habitudine formæ, & finis, ſed etiam in habitudine cauſæ efficientis.* Eſt enim comparatio animæ ad corpus, ſicut comparatio artis ad artificiatum, ut dicit Philoſophus (Lib. VII. magnor. Moral. cap. xi. cir. princ.) Quicquid autem explicite in artificiato oſtenditur, hoc totum implicite, & originaliter in ipſa arte continetur. Similiter etiam quicquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, & quodammodo implicite in anima continetur. Sicut ergo artis opus non eſſet perfectum, ſi artificiato aliquid deeſſet eorum quæ ars continet; ita nec homo poſſet eſſe perfectus, niſi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicaretur: nec etiam corpus animæ ad plenum proportionaliter reſponderet. Cum ergo oporteat in reſurrectione corpus hominis eſſe animæ totaliter correſpondens, quia

non

Digitized by Google

non reſurget niſi ſecundum ordinem quem habet ad animam rationalem, oportet etiam hominem perfectum reſurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem conſequendam reparatur. Oportet ergo quod omnia membra quæ nunc ſunt in corpore hominis, in reſurrectione reparentur.

Ad primum ergo dicendum, quod membra poſſunt dupliciter conſiderari in comparatione ad animam, vel ſecundum habitudinem materiæ ad formam, vel ſecundum habitudinem inſtrumenti ad agentem. *Eadem enim eſt comparatio totius corporis ad totam animam, & partium ad partes*, ut dicitur in II. de Anima (tex. 9) Si ergo membra accipiantur ſecundum primam comparationem, finis eorum non eſt operatio, ſed magis perfectum eſſe ſpeciei, quod etiam poſt reſurrectionem requiretur. Si autem accipiantur ſecundum ſecundam comparationem, ſic finis eorum eſt operatio. Nec tamen ſequitur quod quando deficit operatio, fruſtra ſit inſtrumentum: quia inſtrumentum non ſolum ſervit ad exequendam operationem agentis, ſed etiam ad oſtendendam virtutem ipſius. Unde oportebit ut virtus potentiarum animæ in inſtrumentis corporeis demonſtretur, etſi numquam in actum prodeant; ut ex hoc commendetur Dei ſapientia.

Ad ſecundum dicendum, quod inteſtina reſurgent in corpore, ſicut & alia membra; & plena erunt non quidem turpibus ſuperfluitatibus, ſed nobilibus humoribus.

Ad tertium dicendum, quod actus quibus meremur, non ſunt, proprie loquendo, manus, vel pedis, ſed totius hominis; ſicut & operatio artis non attribuitur inſtrumento, ſed artifici. Quamvis ergo membrum quod ante pœnitentiam eſt mutilatum, non ſit cooperatum homini in ſtatu illo quo gloriam promeretur; tamen ipſe homo meretur ut totus præmietur, qui ex toto quod habet, Deo ſervit.

ARTICULUS II. 346

Utrum capilli, & ungues reſurgent in humano corpore.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod capilli, & ungues non reſurgent in corpore humano. Quia ſicut capilli, & ungues ex ſuperfluitatibus cibi generantur; ita urina, & ſudor, & aliæ ſuperfluitates, vel fæces. Sed hæc non reſurgent cum corpore. Ergo nec capilli, & ungues.

2. Præterea. Inter alias ſuperfluitates quæ ex cibo generantur, maxime accedit ad naturæ humanæ veritatem ſemen, quod eſt ſuperfluum quo indigetur. Sed ſemen non reſurget in corpore hominis. Ergo multo minus capilli, & ungues reſurgent.

3. Præterea. Nihil eſt perfectum anima rationali quod non ſit perfectum anima ſenſibili. Sed capilli, & ungues non ſunt perfecti anima ſenſibili, quia eis non ſentimus, ut dicitur in III. de Anima (tex. 66.) Ergo cum non reſurgat corpus humanum, niſi propter hoc quod eſt perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli, & ungues non reſurgent.

Sed contra eſt quod dicitur Luc. xxi. 18. *Capillus de capite veſtro non peribit*.

Præterea. Capilli, & ungues ſunt dati in ornamentum homini. Sed corpora hominum, præcipue electorum, debent reſurgere cum omni ornatu. Ergo debent reſurgere cum capillis.

Reſpondeo dicendum, quod anima ſe habet ad corpus animatum, ſicut ars ad artificiatum, & ad partes eius, ſicut ars ad ſua inſtrumenta: unde & corpus animatum *organicum* dicitur. Ars autem utitur inſtrumentis quibuſdam ad operis intenti executionem; & hæc inſtrumenta ſunt de prima intentione artis: utitur etiam aliis inſtrumentis ad conſervationem principalium inſtrumentorum; & hæc ſunt de ſecunda intentione artis; ſicut ars militaris utitur gladio ad bellum, & vagina ad gladii conſervationem. Et ita in partibus corporis animati quædam ordinantur ad operationes animæ exequendas, ſicut cor, hepar, manus, & pes; quædam autem ad conſervationem aliarum partium, ſicut folia ſunt ad cooperturam fructuum: ita etiam capilli, & ungues ſunt in homine ad cuſtodiam aliarum partium: unde ſunt de ſecunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima. Et quia homo reſurget in omni perfectione ſuæ naturæ, propter hoc oportet ut capilli, & ungues reſurgant in ipſo.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ ſuperfluitates expelluntur a natura, quaſi ad nihilum utiles: unde non pertinent ad perfectionem humani corporis. Secus autem eſt de illis ſuperfluitatibus quas natura ſibi retinet ad generationem ca-

pillorum, & unguium, quibus indiget ad membrorum conſervationem.

Ad ſecundum dicendum, quod ſemine non indigetur ad perfectionem individui, ſicut capillis, & unguibus, ſed ſolum ad perfectionem ſpeciei.

Ad tertium dicendum, quod capilli, & ungues nutriuntur, & augentur; & ſic patet quod aliquam operationem participent: quod non poſſet eſſe, niſi eſſent partes aliquo modo ab anima perfectæ. Et quia in homine non eſt niſi una anima, ſcilicet anima rationalis, conſtat quod ab anima rationali perfectæ ſunt; quamvis non uſque ad hoc quod operationem ſenſus participent; ſicut nec oſſa, de quibus conſtat quod reſurgent, & ſunt de integritate individui.

*ARTICULUS III. 347

Utrum humores in corpore reſurgent.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod humores in corpore non reſurgent. Nam I. Corinth. xv. 50. dicitur: *Caro, & ſanguis regnum Dei poſſidere non poſſunt*. Sed ſanguis eſt principalior humor. Ergo non reſurget in beatis, qui regnum Dei poſſidebunt, & multo minus in aliis.

2. Præterea. Humores ſunt ad reſtaurationem deperditi. Sed poſt reſurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non reſurget cum humoribus.

3. Præterea. Illud quod eſt in via generationis in corpore humano, nondum eſt ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc ſunt in via generationis, quia ſunt in potentia caro, & os. Ergo nondum ſunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad reſurrectionem, niſi ſecundum quod eſt anima rationali perfectum. Ergo humores in eo non reſurgent.

Sed contra. Quod eſt de conſtitutione corporis humani, reſurget in eo. Sed humores ſunt huiuſmodi, ut patet per Auguſtinum (alium Auctorem) qui dicit (Lib. de ſpir. & anima cap. xv. ante med.) quod *corpus conſtat ex membris officialibus, officialia ex conſimilibus, conſimilia ex humoribus*. Ergo humores reſurgent in corpore.

Præterea. Reſurrectio noſtra erit conformis reſurrectioni Chriſti. Sed in Chriſto reſurrexit ſanguis; alias nunc vinum non tranſubſtantiaretur in ſanguinem eius in ſacramento altaris. Ergo & in nobis reſurget ſanguis, & eadem ratione alii humores.

Reſpondeo dicendum, quod quicquid pertinet ad integritatem humanæ naturæ in reſurgente, hoc totum reſurget, ratione prædicta (art. 1. & 2. præc.) Unde oportet quod illa humiditas corporis reſurgat in homine quæ ad integritatem humanæ naturæ pertinet. Eſt autem in homine triplex humiditas. Quædam enim humiditas eſt in recedendo a perfectione huius individui: vel quia in via eſt corruptionis, & a natura abiicitur, ſicut urina, ſudor, ſanies, & huiuſmodi; vel quia a natura ordinatur ad conſervationem ſpeciei (*a*) in alio individuo, ſive per actum generativæ, ſicut ſemen, ſive per actum nutritivæ, ſicut lac. Et nulla talium humiditatum reſurget, eo quod non ſunt de perfectione individui reſurgentis.

Secunda humiditas eſt quæ nondum pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura operatur in individuo; ſed eſt ad illam ordinata a natura: & hæc eſt duplex. Quædam enim eſt quæ habet aliquam formam determinatam, quæ continetur inter partes corporis; ſicut ſanguis, & alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra, quæ ex eis generantur, vel vegetantur; ſed tamen habent aliquas formas determinatas, ſicut & aliæ partes corporis: & ideo reſurgent cum aliis partibus corporis. Quædam vero humiditas eſt in via tranſeundi de forma in formam, ſcilicet de forma humoris in formam membri: & talis humiditas non reſurget: quia poſt reſurrectionem partes corporis ſingulæ in ſuis formis ſtabilientur, ut una in aliam non tranſeat: & ideo non reſurget illa humiditas quæ eſt in ipſo actu tranſeundi de forma in formam. Hæc autem humiditas poteſt in duplici ſtatu accipi: vel ſecundum quod eſt in principio tranſmutationis; & ſic vocatur *ros*, illa ſcilicet humiditas quæ eſt in foraminibus parvarum venarum: vel ſecundum quod eſt in progreſſu tranſmutationis, & incipit iam dealterari: & ſic vocatur *cambium*. In neutro autem ſtatu reſurget.

Tertium autem genus humiditatis eſt quod iam pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura intendit in corpore in-

* *Hic articulus in edit. an. 1485 eſt loco ſecundi, & ſecundus loco tertii.* (a) *Al.* in aliquo individuo.

individui, quæ iam eſt dealterata, & incorporata membris; & hæc vocatur *gluten*: & cum hæc ſit de ſubſtantia membrorum, reſurget, ſicut & membra.

Ad primum ergo dicendum, quod caro, & ſanguis in verbis illis Apoſtoli non accipiuntur pro ſubſtantia carnis, & ſanguinis, ſed pro operibus carnis, & ſanguinis, quæ ſunt opera peccati, vel opera animalis vitæ.

Vel, ſecundum quod dicit Auguſtinus in epiſt. ad Conſentium (ccv. al. cxlvi. verſ. fi.) *caro, & ſanguis accipitur ibi pro corruptione, quæ nunc dominatur in carne, & ſanguine*: unde & ſubditur in verbis Apoſtoli: *Neque corruptio incorruptelam*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut membra ſervientia generationi erunt poſt reſurrectionem ad integritatem humanæ naturæ, non ad operationem quæ nunc exercetur per membra illa; ita & humores erunt in corpore, non ad reſtaurationem deperditi, ſed ad integritatem humanæ naturæ reparandam, & ad virtutis naturalis oſtentionem.

Ad tertium dicendum, quod ſicut elementa ſunt in via generationis reſpectu corporum mixtorum, quia ſunt eorum materia, non autem ita quod ſemper ſint in tranſeundo in corpore mixto; ita etiam ſe habent humores ad membra. Et propter hoc ſicut elementa in partibus univerſi habent formas determinatas, ratione quarum ſunt de perfectione univerſi, ſicut & corpora mixta; ita etiam humores ſunt de perfectione corporis humani, ſicut & aliæ partes; quamvis non perveniant ad totam perfectionem, ſicut aliæ partes: nec elementa habent ita formas perfectas, ſicut mixta. Sicut autem partes omnes univerſi a Deo perfectionem conſequuntur non æqualiter, ſed unaquæque ſecundum ſuum modum; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo ſicut partes perfectiores.

ARTICULUS IV. 348

Utrum totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, reſurget in ipſo.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, reſurget in ipſo. Quia cibus convertitur in veritatem humanæ naturæ. Sed aliquando carnes bovis, vel aliorum animalium ſumuntur in cibum. Si ergo reſurget quicquid de veritate humanæ naturæ fuit, reſurget etiam caro bovis, vel aliorum animalium: quod eſt inconveniens.

2. Præterea. Coſta Adæ fuit de veritate humanæ naturæ in ipſo, ſicut & coſta noſtra in nobis. Sed coſta Adæ non reſurget in eo, ſed in Eva; alias Eva non reſurgeret, quia de coſta illa formata eſt. Ergo non reſurget in homine quicquid fuit in eo de veritate humanæ naturæ.

3. Præterea. Non poteſt eſſe quod idem in diverſis hominibus reſurgat. Sed poteſt eſſe quod aliquid fuit de veritate humanæ naturæ in diverſis hominibus, ſicut ſi aliquis carnibus humanis veſcatur, quæ in ſubſtantiam eius tranſeant. Ergo non reſurget in aliquo quicquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipſo.

4. Præterea. Si dicatur, quod non quicquid eſt in carne comeſta, eſt de veritate humanæ naturæ; & ita aliquid eorum poteſt reſurgere in primo, & aliquid in ſecundo: contra. De veritate humanæ naturæ maxime videtur eſſe illud quod a parentibus trahitur. Sed ſi aliquis non comedens niſi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius a parente trahit, ſit de carnibus aliorum hominum, quas pater ſuus comedit: quia ſemen eſt de ſuperfluo alimenti, ut Philoſophus probat in Lib. I. de generat. animal. (cap. XVIII. & XIX.) Ergo illud quod eſt de veritate humanæ naturæ in puero iſto, fuit etiam de veritate humanæ naturæ in aliis hominibus, quorum carnes pater comedit.

5. Præterea. Si dicatur, quod illud quod erat de veritate humanæ naturæ in carnibus hominum comeſtorum, non tranſit in ſemen, ſed illud quod erat ibi de veritate humanæ naturæ non exiſtens; contra. Ponatur, quod aliquis cibetur ſolum embryis, in quibus nihil videtur eſſe quod non ſit de veritate humanæ naturæ, quia totum quod eſt in eis, a parentibus trahitur. Si ergo ſuperfluitas cibi convertitur in ſemen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanæ naturæ in embryis (quæ etiam ad reſurrectionem pertinent, poſtquam animam rationalem perceperunt) ſit etiam de veritate humanæ naturæ in puero qui ex tali ſemine generatur: & ſic cum non poſſit idem reſurgere in duobus, non poterit

erit in quolibet reſurgere quicquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipſo.

Sed contra. Quicquid fuit de veritate humanæ naturæ, fuit perfectum anima rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad reſurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum. Ergo quicquid fuit de veritate humanæ naturæ, reſurget in unoquoque.

Præterea. Si a corpore hominis ſubtrahatur aliquid quod eſt de veritate humanæ naturæ in ipſo, non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio hominis tolletur in reſurrectione, præcipue ab electis, quibus promiſſum eſt Luc. XXI. 18. quod *capillus de capite* eorum *non peribit*. Ergo quicquid fuit de veritate humanæ naturæ, reſurget in homine.

Reſpondeo dicendum, quod *unumquodque ſic ſe habet ad veritatem, ſicut ſe habet ad eſſe*, ut dicit. in II. Metaph. (tex. 4.) quia illa res vera eſt quæ eſt ita, ut videtur cognitori ſecundum actum: & propter hoc Avicenna (II. Metaph. cap. IV.) dicit, quod *veritas uniuſcuiuſque rei eſt proprietas ſui eſſe, quod ſtabilitum eſt ei*. Et ſecundum hoc aliquid dicitur eſſe de veritate humanæ naturæ, quia proprie pertinet ad eſſe humanæ naturæ: & hoc eſt quod participat formam humanæ naturæ; ſicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri, ex qua eſt eſſe proprium auri.

Ut ergo videatur quid ſit illud quod eſt de veritate humanæ naturæ, ſciendum eſt, quod circa hoc eſt triplex opinio.

Quidam enim poſuerunt, quod nihil de novo eſſe incipit de veritate humanæ naturæ; ſed quicquid ad veritatem humanæ naturæ pertinet, totum fuit in ipſa inſtitutione humanæ naturæ de veritate eius; & hoc per ſeipſum multiplicatur, ut ex eo poſſit ſemen decidi a generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars deciſa multiplicatur, ut ad perfectam quantitatem perveniat per augmentum, & ſic deinceps; & ita multiplicatum eſt totum genus humanum. Unde ſecundum opinionem hanc quicquid ex alimento generatur, quamvis videatur ſpeciem carnis, aut ſanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanæ naturæ.

Alii autem dixerunt, quod aliquid de novo additur ad veritatem humanæ naturæ per tranſmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, conſiderata veritate humanæ naturæ in ſpecie, ad cuius conſervationem ordinatur actus generativæ virtutis. Si autem veritas humanæ naturæ in individuo conſideretur, ad cuius conſervationem, & perfectionem actus nutritivæ virtutis ordinatur, non additur aliquid per alimentum, quod ſit primo de veritate humanæ naturæ huius individui, ſed ſolum ſecundario. Ponunt enim, quod veritas humanæ naturæ primo & principaliter conſiſtat in humido radicali, quod ſcilicet eſt ex ſemine generatum, ex quo eſt prima conſtitutio humani generis. Quod autem convertitur de alimento in veram carnem, & ſanguinem, non eſt principaliter de veritate humanæ naturæ illius individui, ſed ſecundario; ſed poteſt eſſe principaliter de veritate humanæ naturæ alterius individui, quod ex ſemine illius generatur. Semen enim ponunt eſſe ſuperfluum alimenti, vel cum admixtione alicuius, quod eſt primo de veritate humanæ naturæ in generante, ut quidam dicunt, vel etiam ſine admixtione eius, ut dicunt alii: & ſic quod eſt humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio.

Tertia opinio eſt, quod aliquid de novo incipit eſſe principaliter de veritate humanæ naturæ etiam in iſto individuo: quia non eſt diſtinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis ſignata de neceſſitate per totam vitam remaneat; ſed ad hoc indifferenter ſe habet quælibet pars ſignata accepta, quod manet ſemper quantum ad id quod eſt ſpeciei in ea; ſed poteſt fluere, & refluere quantum ad id quod eſt materiæ in ipſa: & ſic humidum nutrimentale non diſtinguitur a radicali ex parte principii (ut dicatur radicale quod eſt ex ſemine generatum, nutrimentale vero quod generatur ex cibo) ſed magis diſtinguitur ex termino; ut radicale dicatur quod ad terminum generationis pervenit per actum generativæ, vel etiam nutritivæ virtutis; ſed nutrimentale, quod nondum pervenit ad hunc terminum, ſed eſt adhuc in via nutriendi.

Et hæ tres opiniones in II. Lib. (diſt. XXX. quæſt. II.) plenius poſitæ, & inveſtigatæ ſunt. Et ideo non oportet hic repetere, niſi quantum ad propoſitum pertinet.

Sciendum eſt ergo, quod ſecundum has opiniones diverſimode ad hanc quæſtionem oportet reſpondere.

Pri-

Prima enim opinio per viam multiplicationis, quam ponit, poteſt ponere perfectionem veritatis humanæ naturæ & quantum ad numerum individuorum, & quantum ad debitam quantitatem uniuſcuiuſque individui, abſque eo quod eſt ex alimento generatum; quod quidem non additur niſi ad reſiſtendum conſumptioni, quæ poſſet induci per actionem caloris naturalis, ſicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione conſumatur. Unde cum in reſurrectione oporteat naturam humanam in ſua perfectione reparari, nec calor naturalis tunc agat ad conſumptionem humidi naturalis, nulla neceſſitas erit quod reſurgat aliquid in homine, quod ex alimento ſit generatum; ſed reſurget tantum illud quod fuit de veritate humanæ naturæ individui, & per deciſionem, & multiplicationem ad prædictam perfectionem pervenit in numero, & quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quod eo quod aggeneratur ex nutrimento, indigetur ad perfectionem quantitatis individui, & ad multiplicationem, quæ fit per generationem, neceſſe habet ponere, aliquid de hoc in quod converſum eſt alimentum, reſurgere; non tamen totum, ſed ſolum quantum indigetur ad perfectam reintegrationem humanæ naturæ in omnibus ſuis individuis. Unde ponit hæc opinio, quod totum illud quod fuit in ſubſtantia ſeminis, reſurget in illo homine qui ex illo ſemine generatus eſt, quia hoc eſt principaliter de veritate humanæ naturæ in ipſo; de eo autem quod poſtea advenit per nutrimentum, tantum reſurget in eo, quantum eſt neceſſarium ad perfectionem quantitatis; & non totum, quia hoc non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, niſi quatenus natura eo indiget ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit, & refluit, hoc ordine reparabitur quod illud quod primo fuit de ſubſtantia corporis hominis, totum reparabitur, & de eo quod ſecundo, & tertio, & deinceps advenit, quantum neceſſarium eſt ad quantitatem reintegrandam. Quod patet duplici ratione. Primo quia illud quod ſuper hoc advenit, inductum fuit, ut illud quod primo erat deperditum, repararetur: & ſic non ita principaliter pertinet ad veritatem humanæ naturæ ſicut præcedens. Secundo quia adiunctio humidi extranei ad primum humidum radicale facit quod totum permixtum non ita perfecte participet veritatem ſpeciei, ſicut primum participabat: & ponit exemplum Philoſophus in I. de gener. (tex. 88.) de aqua permixta vino, quæ ſemper virtutem vini debilitat, ita quod in fine ipſum aquoſum reddit: unde ſicut ſecunda aqua, quamvis aſſumatur in ſpeciem vini, non tamen ita perfecte ſpeciem vini participat ſicut prima, quæ in vinum aſſumebatur; ita illud quod de alimento ſecundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad ſpeciem carnis ſicut quod primo convertebatur: & ideo non ita pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nec ad reſurrectionem. Sic ergo patet quod hæc opinio ponit, reſurgere totum id quod eſt de veritate humanæ naturæ principaliter, non autem totum quod eſt de veritate humanæ naturæ ſecundario.

Tertia autem opinio quantum ad aliquid differt a ſecunda, & quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc quod ponit, totum quod eſt ſub forma carnis, & oſſis, eadem ratione ad veritatem humanæ naturæ pertinere: quia non diſtinguit aliquid materiale ſignatum permanens in homine toto tempore vitæ eius, quod per ſe pertineat ad veritatem humanæ naturæ, & primo; & aliquid fluens, & refluens, quod pertineat ad veritatem humanæ naturæ ſolum propter quantitatis perfectionem, non propter primum eſſe ſpeciei, ſicut ſecunda opinio dicebat: ſed ponit, omnes partes quæ non ſunt præter intentionem naturæ aggeneratæ, pertinere ad veritatem humanæ naturæ quantum ad id quod habent de ſpecie, quia ſic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia ſic fluunt, & refluunt indifferenter: ut ita etiam intelligamus contingere in partibus unius hominis, ſicut contingit in tota multitudine civitatis: quia ſinguli ſubtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in locum eorum ſuccedentibus: unde partes multitudinis fluunt, & refluunt materialiter, ſed formaliter manent: quia ad eadem officia, & ordines ſubſtituuntur alii, a quibus priores ſubtrahebantur: unde Reſpublica una numero remanere dicitur. Et ſimiliter etiam dum quibuſdam partibus fluentibus aliæ reparantur in eadem figura, & in eodem ſitu, omnes partes fluunt, & refluunt ſecundum materiam, ſed manent ſecundum ſpeciem; manet nihilominus homo idem numero. Sed convenit tertia cum ſecunda opinione, quia ponit quod partes

tes ſecundo advenientes non ita perfecte pertingunt ad veritatem ſpeciei, ſicut quæ primo advenerunt: & ideo idem quod ponit reſurgere in homine ſecunda opinio, ponit tertia, ſed non penitus eadem ratione. Ponit enim, totum illud quod ex ſemine generatum eſt, reſurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanæ naturæ quam hoc quod poſtea advenit, ſed quia perfectius veritatem ſpeciei participat: quem ordinem ponebat ſecunda opinio in his quæ poſtea adveniunt ex alimento: in quo etiam hæc opinio concordat cum illa.

Ad primum ergo dicendum, quod res naturalis non eſt id quod eſt ex ſua materia, ſed ex ſua forma. Unde quamvis illud materiæ quod quandoque fuit ſub forma carnis bovinæ, reſurgat in homine ſub forma carnis humanæ; non ſequitur quod reſurgat caro bovis, ſed caro hominis: alias enim poſſet concludi quod reſurgeret limus, de quo formatum eſt corpus Adæ.

Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

Ad ſecundum dicendum, quod coſta illa non fuit in Adam de perfectione individui, ſed ordinata ad multiplicationem ſpeciei: unde non reſurget in Adam, ſed in Eva, ſicut & ſemen non reſurget in generante, ſed in genito.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum primam opinionem facile eſt ad hoc reſpondere: quia carnes comeſtæ numquam ſunt de veritate humanæ naturæ in comedente; fuerunt autem de veritate humanæ naturæ in eo cuius carnes comeduntur: & ita reſurgent in primo, & non in ſecundo.

Sed ſecundum ſecundam opinionem, & tertiam unumquodque in illo reſurget in quo magis acceſſit ad perfectam participationem virtutis ſpeciei: & ſi æqualiter in utroque acceſſerit, reſurget in illo in quo primo fuit, quia in illo primo habuit ordinem ad reſurrectionem ex coniunctione ad animam rationalem illius hominis. Et ideo ſi in carnibus comeſtis fuit aliqua ſuperfluitas quæ non pertineret ad veritatem humanæ naturæ in primo, reſurgere poterit in ſecundo: alias illud quod pertinebat ad reſurrectionem in primo, reſurget in eo, & non in ſecundo; ſed in ſecundo loco eius ſumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem ſecundi converſum eſt; vel ſi nullo cibo umquam paſtus fuiſſet niſi carnibus humanis, divina virtute aliunde ſuppleretur quantum indigeretur ad perfectionem quantitatis; ſicut etiam ſupplet in illis qui ante perfectam ætatem decedunt. Nec per hoc aliquid præiudicatur identitati in numero; ſicut nec præiudicatur per hoc quod partes ſecundum materiam fluunt, & refluunt.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum primam opinionem facile eſt ſolvere: quia ponit quod ſemen non eſt ex ſuperfluo alimenti: unde carnes comeſtæ non tranſeunt in ſemen, ex quo puer generatur.

Sed ſecundum alias duas opiniones dicendum eſt, quod non eſt poſſibile quod totum quod fuit in carnibus comeſtis, in ſemen convertatur: quia poſt multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem ſeminis, quod eſt ſuperfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comeſtis in ſemen convertitur, pertinet magis ad veritatem humanæ naturæ in eo qui ex ſemine naſcitur, quam in illo ex cuius carnibus ſemen eſt generatum. Et ideo ſecundum regulam prius datam (in ſolut. præc. & in corp.) hoc quod in ſemen converſum eſt, reſurget in eo qui ex ſemine naſcitur; reſiduum vero materiæ reſurget in illo ex cuius carnibus comeſtis ſemen eſt generatum.

Ad quintum dicendum, quod embryo non pertinet ad reſurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo ſtatu iam multum advenit ſupra ſubſtantiam ſeminis de ſubſtantia nutrimenti, quia puer in utero matris nutritur. Et ideo ſi aliquis embryis veſcatur, & ex ſuperfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in ſubſtantia ſeminis, reſurget quidem in eo qui ex ſemine generatur; niſi in illo contineretur aliquid quod fuiſſet de ſubſtantia ſeminum in illis ex quorum carnibus comeſtis ſemen generatum eſt, quia hoc reſurgeret in primo, & non in ſecundo; reſiduum autem carnium comeſtarum, quod non eſt converſum in ſemen, conſtat quod reſurget in primo, utrique divina potentia ſupplente quod deeſt. Prima autem opinio hac obiectione non arctatur; cum non ponat, ſemen eſſe ex ſuperfluo alimenti. Sed aliæ multæ rationes ſunt contra eam, ut in II. Lib. patet (diſt. xxx. quæſt. 11. art. 2. & I. P. quæſt. ult. art. ult.)

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS V. 349

Utrum quicquid fuit materialiter in membris hominis, totum reſurget.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod quicquid fuit materialiter in membris hominis, totum reſurget. Minus enim videntur pertinere ad reſurrectionem capilli quam alia membra. Sed quicquid fuit in capillis, totum reſurget, & ſi non in capillis, ſaltem in aliis partibus corporis, ut Auguſtinus (Lib. XXII. de civ. Dei cap. xix.) dicit in litterra (IV. diſt. xliv.) Ergo multo fortius quicquid in aliis membris materialiter fuit totum reſurget.

2. Præterea. Sicut partes carnis ſecundum ſpeciem perficiuntur ab anima rationali, ita partes ſecundum materiam. Sed corpus humanum habet ordinem ad reſurrectionem ex hoc quod fuit anima rationali perfectum. Ergo non ſolum partes ſecundum ſpeciem, ſed & omnes partes ſecundum materiam reſurgent.

3. Præterea. Ex parte illa accidit corpori totalitas ex qua parte accidit ei diviſio in partes. Sed diviſio in partes accidit corpori ſecundum materiam, cuius diſpoſitio eſt quantitas, ſecundum quam dividitur. Ergo & totalitas corporis attenditur ſecundum partes materiæ. Si ergo non omnes partes materiæ reſurgent, nec totum corpus reſurget: quod eſt inconveniens.

Sed contra. Partes ſecundum materiam non manent in corpore, ſed fluunt, & refluunt, ut patet per illud quod dicitur in I. de generat. (tex. 35. 36. & 37.) Si ergo omnes partes ſecundum materiam, quæ non manent in corpore, ſed fluunt, & refluunt, reſurgent, vel erit corpus reſurgentis denſiſſimum, vel erit immoderatæ quantitatis.

Præterea. Quicquid eſt de veritate humanæ naturæ in uno homine, totum poteſt eſſe pars materiæ in alio homine qui eius carnibus veſcitur. Si ergo omnes partes ſecundum materiam reſurgent in aliquo, ſequitur quod reſurget in uno id quod eſt de veritate humanæ naturæ in alio: quod inconveniens eſt.

Reſpondeo dicendum, quod illud quod eſt in homine materiliter, non habet ordinem ad reſurrectionem, niſi ſecundum quod pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia ſecundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod eſt in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanæ naturæ, quantum ad id quod habet de ſpecie; ſed non totum, conſiderata materiæ totalitate: quia tota materia quæ fuit in homine a principio vitæ uſque ad finem, excederet quantitatem debitam ſpeciei, ut tertia opinio dicit, quæ probabilior inter ceteras mihi videtur. Et ideo totum quod eſt in homine, reſurget, conſiderata totalitate ſpeciei, quæ attenditur ſecundum quantitatem, figuram, ſitum & ordinem partium; non autem reſurget totum, conſiderata totalitate materiæ. Secunda autem opinio, & prima non utuntur hac diſtinctione; ſed diſtinguunt inter partes, quarum utraque habet ſpeciem, & materiam. Conveniunt autem hæ duæ opiniones in hoc quod utraque dicit, quod illud quod eſt ex ſemine generatum, totum reſurget, etiam totalitate materiæ conſiderata; differunt autem in hoc quod de eo quod ex alimento generatur, nihil reſurgere ponit prima opinio; ſecunda vero aliquid eius reſurgere ponit, & non totum, ut ex dictis patet (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut quicquid eſt in aliis partibus corporis, reſurget, conſiderata totalitate ſpeciei, non autem conſiderata totalitate materiæ; ita etiam eſt de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento, quod facit augmentum; & hoc computatur ut alia pars, conſiderata totalitate ſpeciei, quia obtinet alium locum, & ſitum in corpore, & ſubſtat aliis partibus dimenſionis: aliquid autem advenit, quod non facit augmentum, ſed cedit in reſtaurationem deperditi nutriendo; & non computatur ut alia pars totius conſiderati ſecundum ſpeciem; cum non obtineat alium locum, vel ſitum in corpore quam pars quæ defluit, tenebat; quamvis poſſit alia pars computari, conſiderata totalitate materiæ. Et ſimiliter eſt de capillis. Auguſtinus vero loquitur de inciſionibus capillorum, qui erant partes facientes augmentum: & ideo oportet quod reſurgant; non tamen in quantitate capillorum, ne ſit quantitas immoderata, ſed in aliis partibus, ut neceſſarium iudicabit divina providentia. Vel loquitur in caſu illo quando aliis partibus deficiet: tunc enim earum defectus poterit ex ſuperfluitatibus capillorum reparari.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum tertiam opinionem eædem ſunt partes ſecundum ſpeciem, & ſecundum materiam. Non enim illa diſtinctione utitur Philoſophus in I. de generat. (tex. 35. 36. & 37.) ad diſtinguendum diverſas partes, ſed ad oſtendendum quod eædem partes poſſunt conſiderari & ſecundum ſpeciem, quantum ad illud quod eſt formæ, & ſpeciei in ipſis, & ſecundum materiam, quantum ad illud quod ſubeſt formæ, & ſpeciei. Conſtat autem quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, niſi inquantum eſt ſub tali forma: & ideo ratione eius habet ordinem ad reſurrectionem. Sed prima, & ſecunda opinio, quæ ponunt alias eſſe partes quæ ſunt ſecundum ſpeciem, & alias quæ ſunt ſecundum materiam, dicunt, quod anima rationalis quamvis utraſque partes perficiat, non tamen perficit partes ſecundum materiam, niſi mediantibus partibus ſecundum ſpeciem: & ideo non habent æqualiter ordinem ad reſurrectionem.

Ad tertium dicendum, quod in materia generabilium, & corruptibilium dimenſiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formæ ſubſtantialis: & ideo diviſio quæ fit ſecundum huiuſmodi dimenſiones, proprie pertinet ad materiam. Sed quantitas completa, & terminata advenit materiæ poſt formam ſubſtantialem: unde diviſio quæ fit ſecundum dimenſiones terminatas, reſpicit ſpeciem; præcipue quando ad rationem ſpeciei pertinet determinatus ſitus partium, ſicut eſt in corpore humano.

QUAESTIO LXXXI.

De qualitate reſurgentium,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de qualitate reſurgentium.

Circa quod quæruntur quatuor.

Primo, utrum reſurgent omnes in ætate iuvenili.

Secundo, utrum in æquali ſtatura.

Tertio, utrum omnes in eodem ſexu.

Quarto, utrum in vita animali.

ARTICULUS I. 350

Utrum omnes reſurgent in eadem ætate.

S. Thom. IV. diſ. xliv. *quæſt.* 1. *art.* 3. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non omnes reſurgent in eadem ætate, ſcilicet iuvenili. Quia Deus reſurgentibus, præcipue beatis, nihil ſubtrahet quod ad perfectionem hominis pertineat. Sed ætas pertinet ad perfectionem hominis; cum ſenectus ſit venerabilis ætas. Ergo ſenes non reſurgent in ætate iuvenili.

2. Præterea. Aetas computatur ſecundum menſuram temporis præteriti. Sed impoſſibile eſt tempus quod fuit præteritum, non præteriiſſe. Ergo impoſſibile eſt eos qui maioris ætatis fuerunt, ad ætatem iuvenilem reduci.

3. Præterea. Illud quod magis fuit de veritate humanæ naturæ in unoquoque, maxime reſurget in eo. Sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanæ naturæ pertinuiſſe: quia in fine propter virtutem ſpeciei debilitatam comparatur vino aquoſo corpus humanum, ut patet per Philoſophum in I. de generat. (tex. 88.) Ergo ſi omnes debent in eadem ætate reſurgere, magis decet quod reſurgant in ætate puerili quam iuvenili.

Sed contra eſt quod dicitur Epheſ. IV. 13. *Donec occurramus omnes.... in perfectum virum, in menſuram ætatis plenitudinis Chriſti.* Sed Chriſtus reſurrexit in ætate iuvenili, quæ circa triginta annos incipit, ut Auguſtinus dicit (Lib. XXII. de civ. Dei cap. xv.) Ergo & alii in ætate iuvenili reſurgent.

Præterea. Homo in maxima perfectione naturæ reſurget. Sed natura humana perfectiſſimum ſtatum habet in ætate iuvenili. Ergo in illa ætate reſurgent omnes.

Reſpondeo dicendum, quod homo reſurget abſque omni defectu humanæ naturæ: quia ſicut Deus humanam naturam abſque defectu inſtituit, ita ſine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter: uno modo quia nondum perfectionem ultimam eſt conſecuta; alio modo quia iam ab ultima perfectione receſſit: & primo modo deficit in pueris, ſecundo modo deficit in ſenibus. Et ideo in utriſque reducetur humana

Digitized by Google

mana natura per reſurrectionem ad ſtatum ultimæ perfectionis, qui eſt in iuvenili ætate, ad quam terminatur motus augmenti, & a qua incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum, quod ætas ſenectutis habet reverentiam, non propter conditionem corporis, quod in defectu eſt, ſed propter ſapientiam animæ, quæ ibi eſſe præſumitur ex temporis antiquitate. Unde in electis manebit reverentia ſenectutis propter plenitudinem divinæ ſapientiæ, quæ in eis erit, ſed non manebit ſenectutis defectus.

Ad ſecundum dicendum, quod non loquimur de ætate quantum ad numerum annorum, ſed quantum ad ſtatum qui in corpore humano ex annis relinquitur: unde Adam dicitur in ætate iuvenili formatus, propter talem corporis conditionem, quam primo die formationis ſuæ habuit. Et ideo ratio non eſt ad propoſitum.

Ad tertium dicendum, quod virtus ſpeciei dicitur eſſe perfectior in puero quam in iuvene, quantum ad efficaciam agendi converſionem alimenti aliquo modo, ſicut etiam eſt perfectior in ſemine quam in homine completo; ſed in iuvenibus eſt perfectior quantum ad terminum complementi. Unde illud quod maxime ad veritatem humanæ naturæ pertinuit, ad illam perfectionem deducetur quam habet in ætate iuvenili, non ad illam quam habet in ætate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digeſtionem.

ARTICULUS II. 351

Utrum omnes reſurgent eiuſdem ſtaturæ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod omnes reſurgent eiuſdem ſtaturæ. Sicut enim homo menſuratur quantitate dimenſiva, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eamdem menſuram, quia omnes in eadem ætate reſurgent. Ergo & quantitas dimenſionis reducetur ad eamdem menſuram, ut in eadem ſtatura omnes reſurgant.

2. Præterea. Philoſophus in II. de Anima (tex. 41) dicit, quod *omnium natura conſtantium terminus eſt, & ratio magnitudinis, & augmenti*. Sed iſte terminus non eſt niſi ex virtute formæ, cui debet congruere quantitas, ſicut & omnia alia accidentia. Ergo cum omnes homines habeant eamdem formam ſpecificam, in omnibus debet eſſe ſecundum materiam eadem quantitatis menſura, niſi ſit error. Sed error naturæ corrigetur in reſurrectione. Ergo omnes reſurgent in eadem ſtatura.

3. Præterea. Quantitas reſurgentis non poterit eſſe proportionata virtuti naturali, quæ primo corpus formavit: nam alias qui non potuerunt ad maiorem quantitatem perduci virtute naturæ, numquam in maiori quantitate reſurgent: quod falſum eſt. Ergo oportet quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per reſurrectionem, & materiæ de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora eſt eadem numero, ſcilicet divina virtus: cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, ſe habent æqualiter ad ſuſcipiendam actionem prædictæ virtutis. Ergo ad eamdem quantitatem terminabitur reſurrectio omnium hominum: & ſic idem quod prius.

Sed contra. Quantitas naturalis conſequitur naturam uniuſcuiuſque individui. Sed in reſurrectione non variabitur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis eius. Sed non eſt eadem quantitas naturalis omnium. Ergo non omnes reſurgent in eadem ſtatura.

Præterea. Natura humana reparabitur per reſurrectionem ad gloriam, vel ad pœnam. Sed non erit eadem quantitas gloriæ, vel pœnæ in omnibus reſurgentibus. Ergo nec eadem quantitas ſtaturæ.

Reſpondeo dicendum, quod in reſurrectione non reparabitur humana natura ſolum quantum ad idem ſpecie, ſed etiam quantum ad idem numero. Et ideo in reſurrectione non ſolum attendendum eſt quid competat naturæ ſpeciei, ſed quid competat naturæ individui. Natura autem ſpeciei habet aliquam quantitatem, quam nec excedit, nec ab ea deficit abſque errore; quæ tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, & non eſt accipienda ſecundum unam menſuram determinatam. Unumquodque autem individuum in ſpecie humana aſſequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis, quæ competit naturæ individui: & ad hanc perducitur in termino augmenti, ſi non fuerit aliquis error in opere naturæ, per quem ſit aliquid additum, vel ſubtractum prædictæ quantitati: cuius quidem menſura accipitur ſecundum proportionem ca-

Digitized by Google

caloris extendentis, & humidi extenſibilis, quod non eſt eiuſdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes reſurgent in eadem quantitate; ſed quilibet reſurget in illa quantitate in qua fuiſſet in termino augmenti, ſi natura non erraſſet, vel defeciſſet: quod autem ſupereſt, vel deficit in homine, reſecabit, vel ſupplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod iam patet ex dictis (art. praec. ad 2.) quod non dicuntur omnes in eadem aetate reſurgere, quaſi omnibus competat eadem quantitas durationis, ſed quia idem ſtatus perfectionis erat in omnibus: qui quidem ſtatus ſalvari poteſt in magna, & in parva quantitate.

Ad ſecundum dicendum, quod quantitas huius individui non ſolum reſpondet formae ſpeciei, ſed etiam naturae, ſive materiae individui. Et ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod quantitas reſurgentis non proportionatur virtuti reparanti; quia illa non eſt de natura corporis; neque cineribus ſecundum illum ſtatum in quo ſunt ante reſurrectionem; ſed naturae quam primo individuum habebat. Tamen ſi virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem quae competit ſpeciei, divina virtus ſupplebit in reſurrectione defectuum; ſicut patet in nanis: & eadem ratio eſt de illis qui immoderatae magnitudinis fuerunt ultra debitum naturae.

ARTICULUS III. 352

Utrum omnes reſurgent in ſexu virili.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod omnes reſurgent in ſexu virili. Quia dicitur Epheſ. IV. 13. quod *omnes occurremus in virum perfectum &c.* Ergo non erit ibi niſi ſexus virilis.

2. Praeterea. In futuro omnis praelatio ceſſabit, ut dicit Gloſſa I. Corinth. xv. (interl. & ord. ſup. illud, *Cum evacuaverit &c.*) Sed mulier ordine naturali ſubdita eſt viro. Ergo mulieres non reſurgent in ſexu muliebri, ſed virili.

3. Praeterea. Illud quod eſt occaſionaliter, & praeter intentionem naturae inductum, non reſurget: quia in reſurrectione omnis error tolletur. Sed ſexus muliebris eſt praeter intentionem naturae inductus, ex defectu virtutis formativae in ſemine, quae non poteſt perducere materiam concepti ad formam virilem: unde dicit Philoſophus XVI. de animalibus, (ſc. Lib. II. de generat. animal. cap. III. ad fi.) quod *femina eſt mas occaſionatus.* Ergo ſexus muliebris non reſurget.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus XXII. de civ. Dei (cap. XVII. in princ.) *Melius ſapere videntur qui utrumque ſexum reſurrecturum eſſe non dubitant.*

Praeterea. Deus reparabit in reſurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipſe fecit mulierem de coſta viri, ut patet Geneſ. II. Ergo ipſe ſexum femineum in reſurrectione reparabit.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut conſiderata natura individui, debetur diverſa quantitas diverſis hominibus; ita conſiderata natura individui, debetur diverſus ſexus diverſis hominibus: & haec etiam diverſitas competit perfectioni ſpeciei, cuius diverſi gradus implentur per dictam diverſitatem ſexus, vel quantitatis. Et ideo ſicut reſurgent homines in diverſis ſtaturis, ita in diverſis ſexibus: & quamvis ſit differentia ſexuum, deerit tamen confuſio mutuae viſionis, quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confuſio cauſatur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Omnes Chriſto occurremus in virum perfectum*, non dicitur propter ſexum virilem, ſed propter virtutem animi, quae erit in omnibus & viris, & mulieribus.

Ad ſecundum dicendum, quod mulier ſubditur viro propter imbecillitatem naturae & quantum ad vigorem animi, & quantum ad robur corporis. Sed poſt reſurrectionem non erit differentia in his ſecundum diverſitatem ſexuum, ſed magis ſecundum diverſitatem meritorum. Et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis feminae generatio ſit praeter intentionem naturae particularis, eſt tamen de intentione naturae univerſalis, quae ad perfectionem humanae ſpeciei utrumque ſexum requirit: nec ex ſexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet (in corp. & in ſolut. praec.)

AR-

ARTICULUS IV. 353

Utrum omnes reſurgent in vita animali .

AD quartum ſic proceditur . Videtur quod reſurgent in vita animali, ut ſcilicet utantur actu nutritivæ virtutis, & generativæ . Quia reſurrectio noſtra erit conformis reſurrectioni Chriſti . Sed Chriſtus dicitur poſt reſurrectionem comediſſe, ut patet Ioan. ult. & Luc. ult. Ergo & homines poſt reſurrectionem comedent , & eadem ratione generabunt .

2. Præterea . Diſtinctio ſexuum ad generationem ordinatur ; & ſimiliter inſtrumenta quæ deſerviunt virtuti nutritivæ , ordinantur ad comeſtionem . Sed homo cum omnibus huiuſmodi reſurget . Ergo utetnr actibus virtutis generativæ, & nutritivæ .

3. Præterea . Totus homo beatificabitur & ſecundum animam , & ſecundum corpus . Sed beatitudo , ſive felicitas ſecundum Philoſophum (Lib. I. Ethic. cap. VII. a med.) in perfecta operatione conſiſtit . Ergo oportet quod omnes potentiæ animæ , & omnia membra ſint in ſuis actibus in beatis poſt reſurrectionem : & ſic idem quod prius .

4. Præterea . In beatis poſt reſurrectionem erit perfecta , & beata iucunditas . Sed talis iucunditas omnes delectationes includit : quia *beatitudo* , ſecundum Boetium (Lib. III. de Conſolat. proſa 2. a princ.) *eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus* : & perfectum eſt cui nihil deeſt . Cum ergo in actu virtutis generativæ , & nutritivæ ſit magna delectatio , videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt ; & multo fortius in aliis , qui minus ſpiritualia corpora habebunt .

Sed contra eſt quod dicitur Matth. XXII. 30. *In reſurrectione neque nubent , neque nubentur* .

Præterea . Generatio ordinatur ad ſubveniendum defectui qui per mortem accidit , & ad multiplicationem humani generis ; & comeſtio ad reſtaurationem deperditi , & ad augmentum quantitatis . Sed in ſtatu reſurrectionis iam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum a Deo præfinitam , quia uſque ad hoc generatio differetur : ſimiliter etiam quilibet homo reſurget in debita quantitate ; nec erit ultra mors , aut aliqua deperditio fiet a partibus hominis . Ergo fruſtra eſſet actus generativæ, & nutritivæ virtutis .

Reſpondeo dicendum, quod reſurrectio non erit neceſſaria homini propter primam perfectionem ipſius , quæ conſiſtit in integritate eorum quæ ad naturam ſpectant : quia ad hoc homo pervenire poteſt in ſtatu præſentis vitæ per actionem cauſarum naturalium : ſed neceſſitas reſurrectionis eſt ad conſequendam ultimam perfectionem , quæ conſiſtit in perventione ad ultimum finem . Et ideo illæ operationes naturales quæ ordinantur ad primam perfectionem humanæ naturæ vel cauſandam, vel conſervandam, non erunt in reſurrectione : & huiuſmodi ſunt actiones animalis vitæ in homine, & actiones mutuæ in elementis , & motus cæli . Et ideo omnia hæc ceſſabunt in reſurrectione . Et quia comedere, bibere , & dormire , & generare ad animalem vitam pertinent , cum ſint ad primam perfectionem naturæ ordinata ; ideo in reſurrectione talia non erunt .

Ad primum ergo dicendum , quod illa comeſtio qua Chriſtus comedit, non fuit neceſſitatis , quaſi cibis indigeret humana natura poſt reſurrectionem ; ſed fuit poteſtatis, ut oſtenderet ſe veram naturam humanam reſumpſiſſe , quam prius habuerat in ſtatu illo , quando cum diſcipulis comederat , & biberat . Hæc autem oſtenſio non erit neceſſaria in reſurrectione communi , quia omnibus notum erit . Et ideo dicitur diſpenſative Chriſtus manducaſſe , eo modo loquendi quo Iuriſtæ dicunt , quod *diſpenſatio eſt communis iuris relaxatio* : (Specul. Iur. Lib. I. tit. de diſpenſat.) quia Chriſtus intermiſit hoc quod eſt communiter reſurgentium , ſcilicet non uti cibis , propter cauſam prædictam . Et propter hoc ratio non ſequitur .

Ad ſecuudum dicendum , quod differentia ſexuum , & membrorum varietas erit ad naturæ humanæ perfectionem reintegrandam & in ſpecie , & in individuo : unde non ſequitur quod ſint fruſtra , quamvis animales operationes deſint .

Ad tertium dicendum , quod prædictæ operationes non ſunt hominis , inquantum eſt homo, ut etiam Philoſophus dicit (Lib. X. Ethic. cap. VII. a med.) & ideo in eis non conſiſtit beatitudo humani corporis ; ſed corpus humanum glorificabitur ex redundantia a ratione , a qua homo eſt homo , inquantum erit ei ſubditum .

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, ſicut dicit Philoſophus in VII. Ethic. (cap. xii. a princ.) & in X. (cap. v. a med.) ſunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum faſtidium; vel etiam ægritudinales, inquantum eis homo inordinate delectatur, ac ſi eſſent veræ delectationes; ſicut homo habens infectum guſtum delectatur in quibuſdam quæ ſanis non ſunt delectabilia. Et ideo non oportet quod tales delectationes ſint de perfectione beatitudinis, ut Iudæi, & Saraceni ponunt, & quidam hæretici poſuerunt, qui vocantur Chiliaſtæ; qui etiam ſecundum doctrinam Philoſophi non videntur ſanum habere affectum: ſolæ enim delectationes ſpirituales ſecundum ipſum ſunt ſimpliciter delectationes, & propter ſe quærendæ: & ideo ipſæ ſolæ ad beatitudinem requiruntur.

QUAESTIO LXXXII.

De impaſſibilitate corporum beatorum reſurgentium,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de conditionibus beatorum reſurgentium: & primo de eorum corporum impaſſibilitate; ſecundo de ſubtilitate; tertio de agilitate; quarto de claritate.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum ſancti reſurgentes reſurgent quoad corpora impaſſibiles.

Secundo, utrum æqualis impaſſibilitas omnibus inerit.

Tertio, utrum illa impaſſibilitas ſenſum in actu a corporibus glorioſis excludat.

Quarto, utrum ſint in eis omnes ſenſus in actu.

ARTICULUS I. 354

Utrum corpora ſanctorum poſt reſurrectionem erunt impaſſibilia.

S.Th.IV. diſt. xliv. *quæſt.* ii. *art.* i. *quæſt.* i. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod corpora ſanctorum poſt reſurrectionem non erunt impaſſibilia. Omne enim mortale eſt paſſibile. Sed homo poſt reſurrectionem erit *animal rationale mortale*: hæc eſt enim definitio hominis, quæ numquam ab eo ſeparabitur: Ergo corpus eſt paſſibile.

2. Præterea. Omne quod eſt in potentia ad formam alterius, paſſibile eſt ab alio, quia ſecundum hoc aliquid eſt paſſivum ab alio, ut dicitur in I. de gener. (tex. 54.) Sed corpora ſanctorum poſt reſurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt paſſibilia. Probatio mediæ. Quæcumque communicant in materia, unum eorum eſt in potentia ad formam alterius: materia enim, ſecundum quod eſt ſub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora ſanctorum poſt reſurrectionem communicabunt cum elementis in materia: quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc ſunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam: & ſic erunt paſſibilia.

3. Præterea. *Contraria nata ſunt agere, & pati ad invicem*, ut in I. de gener. (tex. 51. & ſeq.) dicit Philoſophus. Sed corpora ſanctorum poſt reſurrectionem erunt ex contrariis compoſita, ſicut & nunc ſunt. Ergo erunt paſſibilia.

4. Præterea. In corpore humano reſurget ſanguis, & alii humores, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxx. art. 3. & 4.) Sed ex pugna humorum ad invicem generantur ægritudines, & huiuſmodi paſſiones in corpore. Ergo erunt corpora ſanctorum poſt reſurrectionem paſſibilia.

5. Præterea. Magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed paſſibilitas importat ſolum defectum in potentia. Cum ergo in corporibus beatorum ſint futuri aliqui defectus in actu, ſicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Chriſto fuerunt; videtur quod nihil deperibit perfectioni eorum, ſi ponantur habere corpora paſſibilia.

Sed contra. Omne paſſibile eſt corruptibile, quia paſſio magis facta abiicit a ſubſtantia. Sed corpora ſanctorum poſt reſurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur I. ad Corinrh. xv. 42. *Seminatur in corruptione, reſurget in incorruptione*. Ergo erunt impaſſibilia.

Præterea. Fortius non patitur a debiliori. Sed nullum corpus erit fortius corporibus ſanctorum: de quibus dicitur I. ad Cor. xv. 43. *Seminatur in infirmitate, ſurget in virtute*. Ergo erunt impaſſibilia.

Reſpondeo dicendum, quod paſſio dupliciter dicitur. Uno modo communiter: & ſic

& ſic omnis receptio paſſio dicitur; ſive illud quod recipitur, ſit conveniens recipienti, & perfectivum ipſius; ſive contrarium, & corruptivum. Et ab huiuſmodi paſſionis remotione corpora glorioſa impaſſibilia non dicuntur; cum nihil quod eſt perfectionis, ab eis ſit auferendum. Alio modo paſſio dicitur proprie: quam ſic definit Damaſcenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. XXII. a princ.) *Paſſio eſt motus præter naturam*. Unde immoderatus motus cordis paſſio eius dicitur, ſed moderatus dicitur eius operatio. Cuius ratio eſt, quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens aſſimilat ſibi patiens: & ideo patiens, inquantum huiuſmodi, trahitur extra terminos proprios, in quibus erat. Sic ergo, proprie accipiendo paſſionem, non erit in corporibus reſurgentium ſanctorum potentialitas ad paſſionem: & ideo impaſſibilia dicentur.

Huius autem impaſſibilitatis ratio a diverſis diverſimode aſſignatur. Quidam enim eam attribuunt conditioni elementorum, quæ aliter tunc ſe habebunt in corpore quam nunc. Dicunt enim, quod elementa remanebunt ibi ſecundum ſubſtantiam; ſed qualitates activæ, & paſſivæ ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum: quia qualitates activæ, & paſſivæ ſunt de perfectione elementorum: unde ſi ſine eis repararentur elementa in corpore reſurgentis, eſſent minoris perfectionis quam modo ſint. Et præterea cum qualitates illæ ſint propria accidentia elementorum, ex forma, & materia ipſorum cauſata, videtur valde abſurdum quod cauſa maneat, & effectus tollatur.

Et ideo alii dicunt, quod manebunt qualitates, ſed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciente ad conſervationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur poſſe ſtare: quia ad mixtionem requiritur actio, & paſſio activarum, & paſſivarum qualitatum; & ſecundum prædominium unius, vel alterius mixta efficiuntur diverſæ complexionis: quod oportet ponere in corpore reſurgentis, quia erunt ibi carnes, & oſſa, & huiuſmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et præterea ſecundum hoc impaſſibilitas non poſſet poni dos in eis: quia non poneret aliquam diſpoſitionem in ſubſtantia impaſſibili, ſed ſolum prohibitionem paſſionis ab exteriori, ſcilicet divina virtute, quæ etiam poſſet idem facere de corpore hominis in ſtatu huius vitæ.

Et ideo alii dicunt, quod in ipſo corpore erit aliquid prohibens paſſionem corporum glorioſorum, ſcilicet natura quinti corporis, vel cæleſtis, quam ponunt venire in compoſitionem humani corporis, ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam poſſint eſſe debita materia animæ rationalis; ſed tamen in ſtatu huius vitæ, propter dominium elementaris naturæ, corpus humanum patitur ad ſimilitudinem aliorum elementorum; ſed in reſurrectione dominabitur natura quinti corporis: & ideo corpus humanum reddetur impaſſibile ad ſimilitudinem corporis cæleſtis. Sed hoc non poteſt ſtare: quia corpus quintum non venit materialiter ad compoſitionem corporis humani, ut in II. Libro oſtenſum eſt (diſt. XII. quæſt. I. art. I.) Et præterea impoſſibile eſt dicere, quod aliqua virtus naturalis, qualis eſt virtus corporis cæleſtis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ, qualis eſt impaſſibilitas corporis glorioſi; cum immutationem corporis humani Apoſtolus attribuat virtuti Chriſti: quia *qualis cæleſtis, tales & cæleſtes*: I. Corinth. XV. 48. & Philip. III. 21. *Reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ, ſecundum operationem, qua ſibi poſſit ſubiicere omnia &c.* Et præterea non poteſt natura cæleſtis ita dominari in corpore humano quin natura elementaris remaneat, cui ex eſſentialibus ſuis principiis paſſibilitas ineſt.

Et ideo aliter dicendum eſt, quod omnis paſſio fit per victoriam agentis ſuper patiens; alias non traheret ipſum ad terminos ſuos. Impoſſibile eſt autem quod aliquid dominetur ſupra patiens, niſi inquantum debilitatur dominium formæ propriæ ſupra materiam patientis, loquendo de paſſione quæ eſt contra naturam, de qua nunc loquimur: non enim materia ſubiicitur uni contrariorum, ſine hoc quod tollatur dominium alterius ſuper ipſam, vel ſaltem diminuatur. Corpus autem humanum, & quicquid in eo eſt, erit perfecte ſubiectum animæ rationali, ſicut anima perfecte erit ſubiecta Deo. Et ideo in corpore glorioſo non poterit eſſe aliqua mutatio contra diſpoſitionem illam qua perficitur ab anima: & ita corpora illa erunt impaſſibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecun-

cundum Anſelmum (Lib. II. *Cur Deus homo* cap. XI. a ptinc.) *mortale ponitur in definitione hominis a Philoſophis , qui non crediderunt hominem totum aliquando poſſe eſſe immortalem* : quia non viderunt homines, niſi ſecundum huius mortalitatis ſtatum.

Vel poteſt dici , quod ſecundum Philoſophum in VIII. Metaph. (tex. 5. & 7. & Lib. VII. tex. 41.) quia differentiæ eſſentiales ſunt nobis incognitæ, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad ſignificandum differentias eſſentiales, quæ ſunt accidentalium cauſæ. Unde *mortale* in definitione hominis non ponitur , quaſi ipſa mortalitas ad eſſentiam hominis pertineat ; ſed quia illud quod eſt cauſa paſſibilitatis, & mortalitatis , ſecundum præſentem ſtatum, ſcilicet compoſitio ex contrariis, eſt de eſſentia hominis ; ſed tunc non erit cauſa eius , propter victoriam animæ ſuper corpus .

Ad ſecundum dicendum , quod duplex eſt potentia , ligata , & libera . Et hoc non ſolum eſt verum de potentia activa , ſed etiam de paſſiva . Forma enim ligat potentiam materiæ , determinando ipſam ad unum ; & ſecundum hoc dominatur ſuper eam . Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma ſupra materiam, non perfecte poteſt ligare ipſam, quin recipiat interdum per aliquam paſſionem diſpoſitionem contrariam formæ . Sed in ſanctis poſt reſurrectionem omnino anima dominabitur ſupra corpus ; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri , quia ipſa erit immutabiliter Deo ſubiecta ; quod non fuit in ſtatu innocentiæ . Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam, quæ nunc ineſt , quantum ad ſubſtantiam potentiæ ; ſed erit ligata per victoriam animæ ſupra corpus, ut numquam in actum paſſionis exire poſſit.

Ad tertium dicendum , quod qualitates elementares ſunt inſtrumenta animæ, ut patet in II. de Anima (tex. 38. & ſeq.) quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animæ . Quando autem agens principale eſt perfectum , & non eſt aliquis defectus in inſtrumento , nulla actio procedit ab inſtrumento niſi ſecundum diſpoſitionem principalis agentis . Et ideo in corporibus ſanctorum poſt reſurrectionem nulla actio, vel paſſio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quæ ſit contra diſpoſitionem animæ , quæ intendit conſervare corpus.

Ad quartum dicendum , quod ſecundum Auguſtinum in epiſt. ad Conſentium (CCV. al. CXLVI. inter princ. & med.) *divina potentia valet de iſta viſibili , atque tractabili natura corporum , quibuſdam manentibus , auferre quas voluerit qualitates*. Unde ſicut ab igne fornacis Chaldæorum abſtulit virtutem comburendi quantum ad aliquid , quia corpora puerorum illæſa ſervata ſunt ; ſed manſit quantum ad aliquid , quia ignis ille ligna comburebat : ita auferet ab humoribus paſſibilitatem, & dimittet naturam . Modus autem quo hoc fiet , dictus eſt (in corp. art.)

Ad quintum dicendum , quod cicatrices vulnerum non erunt in ſanctis , nec in Chriſto fuerunt , inquantum important aliquem defectum , ſed inquantum ſunt ſigna conſtantiſſimæ virtutis , qua paſſi ſunt pro iuſtitia, & fide; ut ex hoc & ipſis, & aliis gaudium creſcat . Unde dicit Auguſtinus XXII. de civit. Dei (cap. XX.) *Neſcio , quomodo ſic afficimur amore martyrum beatorum , ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices , quæ pro Chriſti nomine pertulerunt : & fortaſſe videbimus : non enim deformitas in eis , ſed dignitas erit ; & quædam , quamvis in corpore , non corporis , ſed virtutis pulchritudo fulgebit*. Nec tamen ſi aliqua martyribus amputata , & ablata ſunt membra, ſine ipſis membris erunt in reſurrectione mortuorum , quibus dictum eſt (Luc. XXI. 18.) *Capillus de capite veſtro non peribit*.

ARTICULUS II. 355

Utrum impaſſibilitas in omnibus erit æqualis .

AD ſecundum ſic proceditur . Videtur quod impaſſibilitas in omnibus erit æqualis . Quia I. Corinth. XV. dicit Gloſſa (interl. ſup. illud , *Seminatur in corruptione*) quod *æqualiter omnes habent quod pati non poſſunt* . Sed ex hoc pati non poſſunt quod habent dotem impaſſibilitatis . Ergo impaſſibilitas erit æqualis in omnibus .

2. Præterea. Negationes non recipiunt magis, & minus . Sed impaſſibilitas eſt quædam negatio, vel privatio paſſibilitatis . Ergo non poteſt eſſe maior in uno quam in alio .

3. Præ-

3. Præterea. Magis album dicitur quod eſt nigro impermixtius. Sed nulli corporum ſanctorum admiſcebitur aliquid de paſſibilitate. Ergo omnia erunt æqualiter impaſſibilia.

Sed contra. Merito debet reſpondere præmium proportionaliter. Sed ſanctorum quidam fuerunt aliis maiores merito. Ergo cum impaſſibilitas ſit quoddam præmium, videtur quod in quibuſdam ſit maior quam in aliis.

Præterea. Impaſſibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit æqualis in omnibus, ut patet I. Corinth. xv. Ergo nec impaſſibilitas.

Reſpondeo dicendum, quod impaſſibilitas poteſt dupliciter conſiderari, vel ſecundum ſe, vel ſecundum cauſam ſuam. Si ſecundum ſe conſideretur, quia ſolam negationem, vel privationem importat, non ſuſcipit magis, & minus; ſed erit æqualis in omnibus beatis. Si autem conſideretur ſecundum ſuam cauſam, ſic erit in uno maior quam in alio. Cauſa autem eius eſt dominium animæ ſuper corpus: quod quidem dominium cauſatur ex hoc quod ipſa anima fruitur Deo immobiliter: unde in illo qui perfectius fruitur Deo, eſt maior impaſſibilitatis cauſa.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de impaſſibilitate ſecundum ſe, & non ſecundum cauſam ſuam.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis negationes, & privationes ſecundum ſe non intendantur, nec remittantur; tamen intenduntur, & remittuntur ex cauſis ſuis; ſicut dicitur eſſe locus magis tenebroſus qui habet plura, & maiora obſtacula lucis.

Ad tertium dicendum, quod aliqua non ſolum intenduntur per receſſum a contrario, ſed etiam per acceſſum ad terminum, ſicut lux intenditur. Et propterea etiam impaſſibilitas eſt maior in uno quam in alio; quamvis in nullo aliquid paſſibilitatis remaneat.

ARTICULUS III. 356

Utrum impaſſibilitas ſenſum in actu a corporibus glorioſis excludat.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod impaſſibilitas ſenſum in actu a corporibus glorioſis excludat. Quia, ſicut dicit Philoſophus in II. de Anima (tex. 118.) *ſentire eſt quoddam pati*. Corpora autem glorioſa erunt impaſſibilia. Ergo non ſentient in actu.

2. Præterea. Immutatio naturalis præcedit immutationem animalem, ſicut eſſe naturale præcedit eſſe intentionale. Sed corpora glorioſa ratione impaſſibilitatis non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quæ requiritur ad ſentiendum.

3. Præterea. Quandocumque fit ſenſus in actu cum nova receptione, fit novum iudicium. Sed ibi non erit novum iudicium: quia *non erunt ibi cogitationes volubiles*. Ergo non fiet ibi ſenſus in actu.

4. Præterea. Quando anima eſt in actu intenſo unius potentiæ, remittitur actus alterius potentiæ. Sed anima ſumme erit intenta ad actum virtutis intellectivæ, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu virtutis ſenſitivæ.

Sed contra eſt quod dicitur Apoc. 1. 7. *Videbit eum omnis oculus*. Ergo erit ibi ſenſus in actu.

Præterea. Secundum Philoſophum in I. de Anima (tex. 19.) *animato ab inanimato diſtinguitur ſenſu, & motu*. Sed ibi erit in actu motus: quia *tamquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent*: Sap. III. 7. Ergo & ſenſus in actu.

Reſpondeo dicendum, quod aliquem ſenſum eſſe in corporibus beatorum omnes ponunt: alias corporalis vita ſanctorum poſt reſurrectionem aſſimilaretur magis ſomno quam vigiliæ; quod non competit illi perfectioni: eo quod in ſomno corpus ſenſibile non eſt in ultimo actu vitæ; propter quod ſomnus dicitur vitæ dimidium in I. Ethic. (cap. XIII. in med.)

Sed in modo ſentiendi diverſi diverſa opinantur.

Quidam enim dicunt, quod corpora glorioſa erunt impaſſibilia, & propter hoc non receptibilia peregrinæ impreſſionis, & multo minus quam corpora cæleſtia: quia non erit ibi ſenſus in actu per receptionem alicuius ſpeciei a ſenſibilibus, ſed magis extra mittendo. Sed hoc non poteſt eſſe: quia in reſurrectione natura ſpeciei manebit eadem in homine, & in omnibus partibus eius. Huiuſmodi autem eſt natura ſenſus ut ſit potentia paſſiva, ut in II. de Anima (tex. 51. & 54.) probat Philoſophus. Unde ſi in reſurrectione ſancti ſentirent extra mittendo, & non recipiendo, non eſſet ſenſus in eis virtus paſſiva, ſed activa: & ſic non eſſet eiuſdem ſpeciei cum ſenſu qui nunc eſt, ſed eſſet aliqua

Digitized by Google

alia virtus eis data: ſicut enim materia numquam fit forma, ita potentia paſſiva numquam fit activa.

Et ideo alii dicunt, quod ſenſus in actu fiet per ſuſceptionem non quidem ab exterioribus ſenſibilibus, ſed per effluxum a ſuperioribus viribus; ut ſicut nunc ſuperiores vires accipiunt ab inferioribus, ita e contrario tunc inferiores accipient a ſuperioribus. Sed iſte modus receptionis non facit vere ſentire: quia omnis potentia paſſiva ſecundum ſuæ ſpeciei rationem determinatur ad aliquid activum ſpeciale: quia potentia, inquantum huiuſmodi, habet ordinem ad illud reſpectu cuius dicitur. Unde cum proprium activum in ſenſu exteriori ſit res exiſtens extra animam, & non intentio eius exiſtens in imaginatione, vel ratione, ſi organum ſentiendi non moveatur a rebus extra, ſed ex imaginatione, vel a ſuperioribus viribus aliis, non erit vere ſentire. Unde non dicimus, quod phrenetici, & alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginarivæ virtutis fit huiuſmodi defluxus ſpecierum ad organa ſentiendi, vere ſentiant, ſed quod videtur eis quod ſentiant.

Et ideo dicendum eſt cum aliis, quod ſenſus corporum glorioſorum erit per ſuſceptionem a rebus quæ ſunt extra animam.

Sed ſciendum eſt, quod organa ſentiendi immutantur a rebus quæ ſunt extra animam, dupliciter. Uno modo immutatione naturali, quando ſcilicet organum diſponitur eadem qualitate naturali qua diſponitur res extra animam, quæ agit in ipſum; ſicut cum manus fit calida ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu rei odoriferæ. Alio modo immutatione ſpirituali, quando recipitur qualitas ſenſibilis in inſtrumento ſecundum eſſe ſpirituale, ideſt ſpecies, ſive intentio qualitatis, & non ipſa qualitas; ſicut pupilla recipit ſpeciem albedinis, & tamen ipſa non efficitur alba. Prima ergo receptio non cauſat ſenſum, per ſe loquendo: quia ſenſus eſt ſuſceptivus ſpecierum in materia præter materiam, ideſt præter eſſe materiale, quod habebant extra animam, ut dicitur in II. de Anima (tex. 121.) Et hæc receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas ſecundum eſſe ſuum materiale. Unde iſta receptio non erit in corporibus glorioſis, ſed ſecunda, quæ per ſe facit ſenſum in actu, & non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut iam patet ex dictis (in corp.) per hanc paſſionem, quæ eſt in actu ſentiendi, quæ non eſt aliud quam receptio prædicta, non trahitur corpus extra naturalem ſuam qualitatem, ſed ſpiritualiter perficitur. Unde impaſſibilitas glorioſorum corporum hanc paſſionem non excludit.

Ad ſecundum dicendum, quod omne paſſivum recipit actionem agentis ſecundum ſuum modum. Si ergo aliquid ſit quod ſit natum immutari ab activo, naturali, & ſpirituali immutatione, immutatio naturalis præcedit immutationem ſpiritualem, ſicut eſſe naturale præcedit eſſe intentionale. Si autem natum ſit immutari ſpiritualiter tantum, non oportet quod immutetur naturaliter; ſicut patet de aere, qui non eſt receptivus coloris ſecundum eſſe naturale, ſed ſolum ſecundum eſſe ſpirituale; & ideo hoc ſolum modo immutatur: ſicut e contrario corpora inanimata immutantur per qualitates ſenſibiles ſolum naturaliter, & non ſpiritualiter. In corporibus autem glorioſis non poterit eſſe aliqua immutatio naturalis: & ideo ibi erit ſpiritualis immutatio tantum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut erit nova receptio ſpeciei in organo ſentiendi; ita erit novum iudicium ſenſus communis; non autem erit novum iudicium intellectus de hoc, ſicut fit in eo qui videt aliquid quod prius ſcivit. Quod autem dicit Auguſtinus (Lib. XV. de Trinit. cap. xvi ad fi.) quod *non erunt ibi cogitationes volubiles*, intelligitur de cogitationibus intellectivæ partis. Unde non eſt ad propoſitum.

Ad quartum dicendum, quod quando unum duorum eſt ratio alterius, occupatio animæ circa unum non impedit, nec remittit occupationem eius circa aliud: ſicut medicus, dum videt urinam, non minus poteſt conſiderare artis regulas de coloribus urinarum, ſed magis. Et quia Deus apprehenditur a ſanctis ut ratio omnium quæ ab eis agentur, vel cognoſcentur; ideo occupario eorum circa ſenſibilia ſentienda, vel quæcumque alia contemplanda, aut agenda in nullo impediet divinam contemplationem, nec e contrario.

Vel dicendum, quod ideo una potentia impeditur in actu ſuo, quando alia vehementer operatur, quia una potentia de

de ſe non ſufficit ad tam intenſam operationem, niſi ei ſubveniatur per id quod erat aliis potentiis, vel membris influendum a principio vitæ. Et quia in ſanctis erunt omnes potentiæ perfectiſſimæ, una poterit intenſe operari, ita quod ex hoc nullum impedimentum præſtabitur actioni alterius potentiæ, ſicut & in Chriſto fuit.

ARTICULUS IV. 357

Utrum in beatis post reſurrectionem ſint omnes ſenſus in actu.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non ſint ibi omnes ſenſus in actu. Tactus enim eſt primus inter omnes alios ſenſus, ut dicitur in Lib. II. de Anima (tex. 17 & Lib III. tex. 66.) Sed corpora glorioſa carebunt actu ſenſu tactus: quia ſenſus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore prædominante in aliqua qualitatum activarum, vel paſſivarum, quarum eſt tactus diſcretivus; qualis tunc immutatio eſſe non poterit. Ergo non erit ibi omnis ſenſus in actu.

2. Præterea. Senſus guſtus deſervit actui virtutis nutritivæ. Sed poſt reſurrectionem huiuſmodi actus non erit, ut dictum eſt (quæſt. lxxxi. art. 4.) Ergo fruſtra eſſet ibi guſtus.

3. Præterea. Poſt reſurrectionem nihil corrumpetur, quia tota creatura veſtietur quadam virtute incorruptionis. Sed ſenſus odoratus in actu ſuo eſſe non poteſt, niſi aliqua corruptione facta: quia odor non ſentitur ſine aliqua fumali evaporatione, quæ in quadam reſolutione conſiſtit. Ergo ſenſus odoratus non erit ibi in ſuo actu.

4. Præterea. Auditus deſervit diſciplinæ, ut dicitur in Lib. de ſenſu, & ſenſato (cap. 1. in fi.) Sed non erit poſt reſurrectionem beatis neceſſaria aliqua diſciplina per ſenſibilia, quia divina ſapientia replebuntur ex ipſius Dei viſione. Ergo non erit ibi auditus.

5. Præterea. Viſio fit, ſecundum quod in pupilla recipitur ſpecies rei viſæ. Sed hoc non poterit eſſe poſt reſurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi viſus in actu, qui tamen eſt omnium ſenſuum nobilior. Probatio mediæ. Illud quod eſt lucidum in actu, non eſt receptivum ſpeciei viſibilis: unde ſpeculum directe poſitum ſub radio Solis non repræſentat ſpeciem corporis oppoſiti. Sed pupilla, ſicut & totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur ibi aliqua ſpecies colorati corporis.

6. Præterea. Secundum Perſpectivos omne quod videtur, ſub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus glorioſis. Ergo non habebunt ſenſum viſus in actu. Probatio mediæ. Quandocumque aliquod videtur ſub angulo, oportet eſſe aliquam proportionem anguli ad diſtantiam rei viſæ: quia quod a remotiori videtur, minus videtur, & ſub minori angulo: unde poſſet eſſe ita parvus angulus quod nihil de re videretur. Si ergo oculus glorioſus videbit ſub angulo, oportet quod videat ſub determinata diſtantia; & ita quod non videat aliquid a remotiori quam modo videmus: quod videtur valde abſurdum. Et ſic videtur quod ſenſus viſus actu non erit in corporibus glorioſis.

Sed contra. Potentia coniuncta actui eſt perfectior quam non coniuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes ſenſus in ſuo actu.

Præterea. Vicinius ſe habent ad animam potentiæ ſenſitivæ quam corpus. Sed corpus præmiabitur, vel punietur propter merita, vel demerita animæ. Ergo & omnes ſenſus præmiabuntur in beatis, & punientur in malis, ſecundum delectationem, & dolorem, vel triſtitiam, quæ in operatione ſenſus conſiſtunt.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in corporibus glorioſis erunt omnes potentiæ ſenſuum, non tamen erunt in actu niſi duo ſenſus, ſcilicet tactus, & viſus: nec hoc erit ex defectu ſenſuum, ſed ex defectu medii, & obiecti: nec tamen erunt fruſtra, quia erunt ad integritatem humanæ naturæ, & ad commendandam ſapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum: quia illud quod eſt medium in iſtis ſenſibus, eſt etiam in aliis medium. In viſu enim eſt medium aer, qui etiam eſt medium in auditu, & odoratu, ſicut patet in II. de Anima (tex. 76. & 97.) Similiter etiam guſtus habet medium coniunctum, ſicut & tactus; cum guſtus ſit tactus quidam, ut in eodem Libro (tex. 28. & 94.) dicitur. Odor etiam erit ibi, qui eſt obiectum odoratus; cum Eccleſia cantet, quod odor ſuaviſſimus erunt corpora ſanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria: unde dicitur (in Gloſ. ord.) ſuper

Digitized by Google

illud Pſal. cxlix. *Exaltationes Dei in gutture eorum*, quod „ corda, & linguæ non „ deſinent laudare Deum. " Et idem etiam habetur per Gloſſam (ord.) ſuper illud (II. Eſdræ XII.) *In canticis, & cymbalis &c.*

Et ideo ſecundum alios dicendum, quod odoratus, & auditus erunt ibi in actu; ſed guſtus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo, vel potu ſumpto, ut patet ex dictis (quæſt. lxxxi. art. 4.) Niſi forte dicatur, quod erit ibi guſtus in actu per immutationem linguæ ab aliqua humiditate adiuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod qualitates quas tactus percipit, ſunt illæ ex quibus conſtituitur animale corpus. Unde per qualitates tangibiles corpus animalis ſecundum ſtatum præſentem natum eſt immutari immutatione naturali, & ſpirituali ab obiecto tactus. Et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios ſenſus, quia habet plus de materiali immutatione adiunctum. Non tamen immutatio materialis ſe habet ad actum ſentiendi, qui perficitur ſpirituali immutatione, niſi per accidens. Et ideo in corporibus glorioſis, a quibus impaſſibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus ſpiritualis tantum: ſicut etiam in corpore Adæ fuit, quod nec ignis urere, nec gladius ſcindere potuiſſet: & tamen horum ſenſum habuiſſet.

Ad ſecundum dicendum, quod guſtus, ſecundum quod eſt ſenſus alimenti, non erit in actu; ſed ſecundum quod eſt indicativus ſaporum, eſſe poterit forte per modum prædictum (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod quidam poſuerunt, quod odor nihil aliud eſt quam quædam fumalis evaporatio. Sed hæc poſitio non poteſt eſſe vera: quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepto ad cadavera ex locis remotiſſimis; cum tamen non eſſet poſſibile quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiamſi totum reſolveretur in vaporem; & præcipue cum ſenſibilia in æquali diſtantia ad quamlibet partem immutent: unde odor immutat medium quandoque, & inſtrumentum ſentiendi ſpirituali immutatione, ſine aliqua evaporatione pertingente ad organum. Sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc eſt, eo quod odor in corporibus eſt humiditate aſperſus: unde oportet reſolutionem fieri, ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus glorioſis erit odor in ſua ultima perfectione, nullo modo per humidum repreſſus: unde immutabit ſpirituali immutatione, ſicut odor fumalis evaporationis facit. Et ſic erit ſenſus odoratus in ſanctis, quia nulla humiditate impedietur; & cognoſcet non ſolum excellentias odorum, ſicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, ſed etiam minimas odorum differentias.

Ad quartum dicendum, quod in patria erit laus vocalis (quamvis quidam aliter dicant) & ſola immutatione ſpirituali organum auditus immutabit in beatis: nec erit propter diſciplinam, qua ſcientiam acquirant, ſed propter perfectionem ſenſus, & delectationem. Quomodo autem vox ibi formari poterit, dictum eſt in II. Lib. (diſt. II. quæſt. II. art. 2. ad 5.)

Ad quintum dicendum, quod intenſio luminis non impedit receptionem ſpiritualem ſpeciei coloris, dummodo maneat in natura diaphani; ſicut patet quod quantumcumque illuminetur aer, poteſt eſſe medium in viſu; & quanto eſt magis illuminatus, tanto per ipſum aliquid clarius videtur, niſi ſit defectus ex debilitate viſus. Quod autem in ſpeculo directe oppoſito radio Solis non appareat ſpecies corporis oppoſiti, non eſt propter hoc quod impediatur receptio, ſed propter hoc quod impediatur reverberatio: oportet enim, ad hoc quod forma in ſpeculo appareat, quod fiat quædam reverberatio ad aliquod corpus obſcurum, & ideo plumbum vitro adiungitur in ſpeculo. Hanc autem obſcuritatem radius Solis repellit: unde non poteſt apparere ſpecies aliqua in ſpeculo. Claritas autem corporis glorioſi non aufert diaphaneitatem a pupilla, quia gloria non tollit naturam: unde magnitudo claritatis in pupilla magis facit ad acumen viſus quam ius defectum.

Ad ſextum dicendum, quod quanto ſenſus eſt perfectior, tanto ex minori immutatione facta poteſt obiectum ſuum percipere. Quanto autem ſub minori angulo viſus a viſibili immutatur, tanto minor immutatio eſt. Et inde eſt quod viſus fortior magis a remotis aliquid videre poteſt, quam viſus debilior: quia quanto a remotiori videtur, ſub minori angulo videtur. Et quia viſus corporis glorioſi erit perfectiſſimus, ex parviſſima immutatione poterit videre: unde ſub angulo multo minori videre poterit quam mo-

modo poſſit, & per conſequens multo magis a remotis.

QUAESTIO LXXXIII.

De ſubtilitate corporum beatorum,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſubtilitate corporum beatorum.

Circa quod quæruntur ſex.

Primo, utrum ſubtilitas ſit proprietas corporis glorioſi.

Secundo, utrum ratione huius ſubtilitatis poſſit eſſe in eodem loco cum alio corpore non glorioſo.

Tertio, utrum per miraculum duo corpora poſſint ſimul eſſe in eodem loco.

Quarto, utrum corpus glorioſum poſſit eſſe cum alio glorioſo in eodem loco.

Quinto, utrum corpus glorioſum neceſſario requirat æqualem ſibi locum.

Sexto, utrum corpus glorioſum ſit palpabile.

ARTICULUS I. 358

Utrum ſubtilitas ſit proprietas corporis glorioſi.

S. Thom. IV. diſt. xliv. *quæſt.* ii. *art.* 2. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſubtilitas non ſit proprietas corporis glorioſi. Proprietas enim gloriæ excedit proprietatem naturæ, ſicut gloriæ claritas claritatem Solis, quæ eſt maxima in natura. Si ergo ſubtilitas ſit proprietas corporis glorioſi, videtur quod corpus glorioſum ſit ſubtilius futurum omni quod eſt ſubtile in natura; & ita erit ventis, aereque ſubtilius: quod eſt hæreſis a Gregorio in Conſtantinopolitana urbe damnata, ut ipſe narrat in XIV. Lib. Moral. (cap. xxix.)

2. Præterea. Sicut caliditas, & frigiditas ſunt quædam qualitates ſimplicium corporum, ſcilicet elementorum; ita & ſubtilitas. Sed calor, & aliæ qualitates elementorum non intendentur in glorioſis corporibus magis quam nunc; immo magis ad medium reducentur. Ergo neque ſubtilitas in eis erit maior quam nunc ſit.

3. Præterea. Subtilitas invenitur in corporibus propter paucitatem materiæ: unde corpora quæ habent minus de materia ſub æqualibus dimenſionibus, dicimus magis ſubtilia; ut ignem aere, & aerem aqua, & aquam terra. Sed tantum de materia erit in corporibus glorioſis, quantum nunc eſt; nec dimenſiones erunt maiores. Ergo tunc non erunt magis ſubtilia quam modo ſint.

Sed contra eſt quod dicitur I. Cor. xv. 44. *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpirituale*, ideſt ſpiritui ſimile. Sed ſubtilitas ſpiritus excedit omnem ſubtilitatem corporis. Ergo corpora glorioſa erunt ſubtiliſſima.

Præterea. Corpora quanto ſunt ſubtiliora, tanto ſunt nobiliora. Sed corpora glorioſa ſunt nobiliſſima. Ergo erunt ſubtiliſſima.

Reſpondeo dicendum, quod nomen ſubtilitatis a virtute penetrandi eſt aſſumptum. Unde dicitur in II. de gener. (tex. 10.) quod *ſubtile eſt repletivum partibus, & partium partibus.* (a)

Quod autem aliquod corpus ſit penetrativum, contingit ex duobus. Primo ex parvitate quantitatis, præcipue ſecundum profunditatem, & latitudinem, non autem ſecundum longitudinem: quia penetratio fit in profundum: unde longitudo penetrationi non obſtat. Secundo ex paucitate materiæ: unde rara *ſubtilia* dicimus: & quia in corporibus raris forma prædominatur materiæ magis, ideo translatum eſt nomen ſubtilitatis ad illa corpora quæ optime ſubſtant formæ, & perficiuntur ab ea completiſſimo modo; ſicut dicimus, ſubtilitatem eſſe in Sole, & Luna, & aliis huiuſmodi: ſicut etiam aurum, vel aliquid huiuſmodi poteſt dici ſubtile, quando perfectiſſime completur in eſſe, & virtute ſuæ ſpeciei. Et quia res incorporeæ quantitate carent, & materia, ideo nomen ſubtilitatis ad eas transfertur, non ſolum ratione ſuæ ſubſtantiæ, ſed etiam ratione ſuæ virtutis. Sicut enim *ſubtile* dicitur penetrativum, quia pertingit uſque ad intima rei; ita etiam dicitur aliquis intellectus *ſubtilis*, quia pertingit ad inſpicienda intrinſeca principia, & proprietates naturales rei latentes. Et ſimiliter dicitur aliquis habere viſum ſubtilem, quia aliquid minimum poteſt viſu percipere. Et ſimiliter eſt de aliis ſenſibus.

Et

(a) *Hactenus cum veteribus edit. Nicolaius. Edit. Patav. addit quæ ſequuntur.* Quia propter naturam humidi, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, ſequitur ſuum tangens & fluit undique ad ſuum capiens, & ſua ſubtilitate quamlibet eius partem minimam ſubintrat.

Et ſecundum hoc diverſi diverſimode ſubtilitatem corporibus glorioſis attribuerunt.

Quidam enim hæretici, ut Auguſtinus narrat Lib. XIII. de civ. Dei (cap. xxii.) attribuerunt eis ſubtilitatem ſecundum modum quo ſpirituales ſubſtantiæ ſubtiles dicuntur; dicentes, quod in reſurrectione corpus vertetur in ſpiritum; & ratione huius corpora reſurgentium Apoſtolus *ſpiritualia* nominat I. Corinth. xv. Sed hoc non poteſt ſtare. Primo quia corpus in ſpiritum tranſire non poteſt; cum non communicent in materia: quod etiam Boetius oſtendit in Libro de duabus naturis (aliquant. a med.) Secundo quia ſi hoc eſſet poſſibile, corpore in ſpiritum converſo, non reſurgeret homo, qui ex anima, & corpore naturaliter conſtat. Tertio quia ſi Apoſtolus ſic intelligeret, ſicut nominat corpora ſpiritualia, pari ratione nominaret corpora animalia, quæ in animam ſunt converſa; quod patet eſſe falſum.

Unde quidam hæretici dixerunt, quod corpus in reſurrectione remanebit, ſed habebit ſubtilitatem ſecundum modum rarefactionis; ita quod corpora humana in reſurrectione erunt aerea, vel vento ſimilia, ut Gregorius narrat XIV. Lib. Moral. (cap. xxix.) Sed hoc etiam non poteſt ſtare: quia corpus poſt reſurrectionem palpabile habuit Dominus, ut patet Lucæ ult. quod præcipue ſubtile credendum eſt. Et præterea corpus humanum cum carnibus, & oſſibus reſurget, ſicut corpus Domini, ut dicitur Lucæ ult. 39: ***Spiritus carnem, & oſſa non habet, ſicut me videtis habere*** : & Iob xix. 26. dicitur: ***In carne mea videbo Deum (a) Salvatorem meum***. Natura autem carnis, & oſſis prædictam raritatem non patitur.

Et ideo eſt aſſignandus corporibus glorioſis alios modus ſubtilitatis, ut dicantur ſubtilia propter completiſſimam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintæ eſſentiæ, quæ in eis tunc maxime dominabitur: quod eſſe non poteſt. Primo quia nihil de quinta eſſentia poteſt venire in compoſitionem corporis, ut in II. Lib. Sent. (diſt. xii. quæſt. 1. art. 1.) oſtenſum eſt. Secundo quia dato quod veniret in compoſitionem corporis humani, non poſſet intelligi quod dominaretur magis tunc quam nunc ſupra naturam elementarem; niſi ita quod tunc eſſet in corporibus humanis plus ſecundum quantitatem de natura cæleſti; & ſic corpora humana non eſſent eiuſdem ſtaturæ; niſi forte minueretur materia elementaris in homine (quod repugnat integritati reſurgentium) vel ita quod natura elementaris indueret proprietates naturæ cæleſtis ex eius dominio in corpore: & ſic naturalis virtus eſſet cauſa proprietatis glorioſæ: quod videtur abſurdum.

Et ideo alii dicunt, quod dicta (b) completio, ex qua corpora humana ſubtilia dicuntur, erit ex dominio animæ glorificatæ, quæ eſt forma corporis, ſuper ipſum, ratione cuius corpus glorioſum *ſpirituale* dicitur, quaſi omnino ſpiritui ſubiectum. Prima autem ſubiectio, qua corpus animæ ſubiicitur, eſt ad participandum eſſe ſpecificum, prout ſubiicitur ſibi, ut materia formæ; & deinde ſubiicitur ei ad alia opera animæ, prout anima eſt motor. Et ideo prima ratio ſpiritualitatis in corpore eſt ex ſubtilitate, & deinde ex agilitate, & aliis proprietatibus corporis glorioſi. Et propter hoc Apoſtolus in ſpiritualitate tetigit dotem ſubtilitatis, ut Magiſtri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit XIV. Moralium (cap. xxix. cir. princ.) quod *corpus glorioſum dicitur ſubtile per effectum ſpiritualis potentiæ*.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta, quæ procedunt de ſubtilitate quæ eſt per rarefactionem.

ARTICULUS II. 359

Utrum ratione huius ſubtilitatis competat corpori glorioſo eſſe in eodem loco cum alio corpore non glorioſo.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ratione huius ſubtilitatis competat corpori quod ſit ſimul in eodem loco cum alio corpore non glorioſo. Quia, ut dicitur Philip. iii. 21. *reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ*. Sed corpus Chriſti potuit ſimul eſſe cum alio corpore in eodem loco, ut patet per hoc quod poſt reſurrectionem intravit ad diſcipulos ianuis clauſis, ut dicitur Ioan. xx. Ergo & corpora glorioſa ratione ſubtilitatis poterunt eſſe cum aliis corporibus non glorioſis in eodem loco.

2. Præterea. Corpora glorioſa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed

(a) *In Vulgata deeſt* Salvatorem. (b) *Al.* complexio,

Digitized by Google

Sed quædam nunc ratione ſuæ nobilitatis poſſunt eſſe ſimul cum aliis corporibus, ſcilicet radii ſolares. Ergo multo fortius hoc conveniet corporibus glorioſis.

3. Præterea. Corpus cæleſte non poteſt dividi, ad minus quantum ad ſubſtantiam ſphærarum: unde dicitur Iob xxxvii. 18. quod *cæli velut ære ſolidiſſimi (a) firmati ſunt*. Si ergo corpus glorioſum non poterit ſimul eſſe cum alio corpore in eodem loco ratione ſubtilitatis, numquam ad cælum empyreum aſcendere poterit: quod eſt erroneum.

4. Præterea. Corpus quod non poteſt ſimul eſſe cum alio corpore, poteſt ex alterius obſtaculo impediri in motu ſuo, vel etiam includi. Sed hoc non poterit contingere corporibus glorioſis. Ergo poſſunt ſimul eſſe in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Præterea. Sicut ſe habet punctus ad punctum, ita linea ad lineam, & ſuperficies ad ſuperficiem, & corpus ad corpus. Sed duo puncta poſſunt eſſe ſimul, ut patet quando duo lineæ ſe tangunt; & ſimiliter duæ lineæ in contactu duarum ſuperficierum, & duæ ſuperficies in contactu duorum corporum: quia *contigua ſunt quorum ultima ſunt ſimul*, ut patet VI. Phyſic. (in princ. Lib.) Ergo non eſt contra naturam corporis quin poſſit eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco. Sed quicquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioſo præſtabitur. Ergo corpus glorioſum ex ſuæ ſubtilitatis proprietate habebit quod poſſit eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra eſt quod Boetius dicit in Lib. de Trin. (cir. princ.) *In numero differentiam varietas accidentium facit. Nam tres homines neque genere, neque ſpecie, ſed ſuis accidentibus diſtant. Nam ſi omnino cuncta ab his accidentia ſeparamus; tamen locus eſt cunctis diverſus, quem unum fingere nullo modo poſſumus.* Ergo ſi ponantur duo corpora eſſe in uno loco, erit unum corpus numero.

Præterea. Corpora glorioſa maiorem convenientiam habebunt cum loco quam ſpiritus angelici. Sed ſpiritus angelici, ut quidam dicunt, non poſſent diſtingui numero, niſi eſſent in diverſis locis: & propter hoc ponunt, quod neceſſe eſt eſſe eos in loco, & quod ante mundum creari non potuerunt. Ergo multo magis debent dicere, quod duo corpora qualiacumque non poſſunt ſimul eſſe in eodem loco.

Reſpondeo dicendum, quod non poteſt dici, quod corpus glorioſum ratione ſuæ ſubtilitatis habeat quod poſſit eſſe cum alio corpore in eodem loco, niſi per ſubtilitatem auferatur ab eo id per quod prohibetur nunc eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco. Dicunt autem quidam, quod prohibetur ab hoc in iſto ſtatu ratione corpulentiæ, per quam habet quod repleat locum: quæ quidem corpulentia ab eo per ſubtilitatis dotem tolletur. Sed non poteſt hoc ſtare propter duo. Primo quia corpulentia, quam dos ſubtilitatis aufert, eſt ad defectum pertinens; puta aliqua inordinatio materiæ non perfecte ſubſtantis ſuæ formæ. Totum enim quod ad integritatem corporis pertinet, in corpore reſurget tam ex parte formæ, quam ex parte materiæ. Quod autem aliquod corpus ſit repletivum loci, hoc habet per illud quod eſt de integritate naturæ eius, & non ex aliquo defectu naturæ. Cum enim plenum opponatur vacuo, illud ſolum non replet locum, quo poſito in loco, nihilominus remanet vacuus locus. Vacuum autem definitur in IV. Phyſic. (tex. 57. & 58.) quod eſt *locus non plenus ſenſibili corpore*. Dicitur autem aliquod corpus eſſe ſenſibile ex materia, & forma, & naturalibus accidentibus; quæ omnia ad integritatem naturæ pertinent. Conſtat etiam quod corpus glorioſum erit ſenſibile etiam ſecundum tactum, ut patet in corpore Domini, Luc. ult. nec enim ei deerit materia, aut forma, aut naturalia accidentia, ſcilicet calidum, & frigidum, & huiuſmodi. Unde patet quod corpus glorioſum, non obſtante ſubtilitatis dote, replebit locum. Inſania enim videtur dicere, quod locus ubi erit corpus glorioſum, eſſet vacuus. Secundo ratio eorum prædicta non valet: quia coexiſtentiam corporis impedire in eodem loco eſt plus quam replere locum. Si enim ponamus, dimenſiones eſſe ſeparatas ſine materia, illæ dimenſiones non replent locum. Unde quidam ponentes vacuum dixerunt, vacuum eſſe locum in quo ſunt huiuſmodi dimenſiones ſine aliquo ſenſibili corpore: & tamen illæ dimenſiones prohibent ne ſint ſimul cum alio corpore in eodem loco, ut patet per Philoſophum in IV. Phyſic. (tex. 8. & 76.) & in III. Metaph. (tex. 17.) ubi habet pro inconvenienti quod corpus mathe-

(a) *Vulgata* fuſi ſunt.

Digitized by Google

thematicum, quod nihil eſt aliud quam dimenſiones ſeparatæ; ſit ſimul cum alio corpore naturali ſenſibili. Unde dato quod ſubtilitas corporis glorioſi auferret ab eo hoc quod eſt replere locum, non tamen ſequeretur quod propter hoc poſſet eſſe cum alio corpore in eodem loco: quia remoto eo quod minus eſt, non propter hoc removetur quod plus eſt.

Dicendum eſt ergo, quod illud quod impedit corpus noſtrum nunc ne ſimul cum alio corpore ſit in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem ſubtilitatis. Nihil enim poteſt prohibere corpus aliquod ne ſit ſimul ſituatum cum alio corpore in eodem loco, niſi hoc quod in eo requirit diverſum ſitum: nihil enim eſt impedimentum identitatis, niſi quod eſt cauſa diverſitatis. Hanc autem diſtinctionem ſitus non requirit aliqua corporis qualitas: quia corpori non debetur aliquis ſitus ratione ſuæ qualitatis: unde remoto a corpore ſenſibili quod ſit calidum, & frigidum, aut grave, aut leve, nihilominus in eo remanet neceſſitas prædictæ diſtinctionis, ut patet per Philoſophum in IV. Phyſic. & etiam per ſe planum eſt. Similiter etiam materia non poteſt inducere neceſſitatem prædictæ diſtinctionis: quia materiæ non advenit ſitus niſi mediante quantitate dimenſiva. Similiter etiam neque forma ſitum habet, niſi ex materia ſitum habeat. Reſtat ergo quod neceſſitas diſtinctionis duorum corporum in ſitu cauſetur a natura quantitatis dimenſivæ, cui per ſe convenit ſitus. Cadit enim in definitione eius, quia quantitas dimenſiva eſt quantitas habens ſitum. Et inde eſt quod remotis omnibus aliis quæ ſunt in re, talis diſtinctionis neceſſitas invenitur in ſola quantitate dimenſiva. Si enim accipiatur linea ſeparata, oportet, ſi ſint duæ lineæ, vel duæ partes unius lineæ, quod ſint diſtinctæ in ſitu; alias linea addita lineæ non efficeret maius: quod eſt contra communem animi conceptionem. Et ſimiliter eſt de ſuperficiebus, & corporibus mathematicis. Et quia materiæ debetur ſitus, inquantum ſubſtat dimenſioni, ex inde prædicta neceſſitas ad materiam ſituatam derivatur; ut ſicut non eſt poſſibile eſſe duas lineas, vel duas partes lineæ, niſi ſint diſtinctæ ſecundum ſitum; ita impoſſibile ſit eſſe duas materias, vel duas partes materiæ, niſi ſit diſtinctio ſitus. Et quia diſtinctio materiæ eſt principium diſtinctionis individuorum, inde eſt quod Boetius dicit in Lib. de Trinit. (cir. princ.) quod *duobus corporibus unum locum fingere nullo modo poſſumus*; ut hanc ſaltem accidentium varietatem diſtinctio individuorum requirat. Subtilitas autem a corpore glorioſo dimenſionem non aufert: unde nullo modo aufert ipſi prædictam neceſſitatem diſtinctionis ſitus ab alio corpore. Et ideo corpus glorioſum non habebit ratione ſuæ ſubtilitatis quod poſſit eſſe ſimul cum alio corpore; ſed poterit ſimul cum alio corpore eſſe ex operatione virtutis divinæ; ſicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita quod ad umbram eius ſanarentur infirmi; ſed hoc ſiebat virtute divina ad ædificationem fidei. Ita faciet virtus divina ut corpus glorioſum poſſit ſimul cum alio corpore eſſe ad perfectionem gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Chriſti non habuit ex ſubtilitatis dote quod poſſet eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco; ſed hoc factum eſt virtute Divinitatis poſt reſurrectionem, ſicut in nativitate. Unde Gregorius in hom. (xxvi. in Evang. a princ.) dicit: *Illud corpus Domini intravit ad diſcipulos ianuis clauſis quod ad humanos oculos per nativitatem ſuam clauſo exiit utero Virginis*. Unde non oportet quod ratione ſuæ ſubtilitatis hoc conveniat corporibus glorioſis.

Ad ſecundum dicendum, quod lumen non eſt corpus, ut in ſecundo Lib. dictum eſt (diſt. xiii. quæſt. 1. art. 3. & I. P. quæſt. lxvii. art. 2.) Unde obiectio procedit ex falſis.

Ad tertium dicendum, quod corpus glorioſum tranſibit ſphæras cælorum ſine earum diviſione, non ex vi ſubtilitatis, ſed ex divina virtute, quæ eis ad nutum in omnibus ſubveniet.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod Deus beatis ad nutum aderit in omnibus quæ volent, ſequitur quod non poterunt includi, vel incarcerari.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut dicitur in IV. Phyſic. (tex. 9. & 47.) *puncto non convenit locus*: unde ſi dicatur eſſe in loco, hoc non eſt niſi per accidens: quia corpus, cuius eſt terminus, eſt in loco. Sicut autem totus locus reſpondet toti corpori, ita terminus loci reſpondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum eſſe unum terminum, ſicut & duas lineas terminari ad unum punctum. Et ideo quamvis duo corpora non poſſint eſſe niſi in diverſis locis,

Digitized by Google

locis, tamen duobus terminis duorum corporum reſpondet idem terminus duorum locorum: & ſecundum hoc dicuntur ultima corporum ſe tangentium eſſe ſimul.

ARTICULUS III. 360

Utrum per miraculum fieri poſſit quod duo corpora ſint in eodem loco.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod nec etiam per miraculum fieri poſſit quod duo corpora ſint in eodem loco. Non enim poteſt fieri per miraculum quod duo corpora ſint ſimul duo, & unum: quia hoc eſſet facere contradictoria eſſe ſimul. Sed ſi ponatur duo corpora eſſe ſimul, ſequeretur illa duo corpora eſſe unum. Ergo non eſt poſſibile hoc per miraculum fieri. Probatio mediæ. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, & aliud B. Aut ergo dimenſiones A erunt eædem cum dimenſionibus loci, aut aliæ. Si aliæ, ergo erunt aliquæ dimenſiones ſeparatæ; quod non poteſt poni, quia dimenſiones, quæ ſunt inter terminos loci, non ſunt in aliquo ſubiecto, niſi ſint in corpore locato. Si autem ſint eædem; ergo eadem ratione dimenſiones B erunt eædem cum dimenſionibus loci. Sed *quæcumque uni & eidem ſunt eadem, ſibi invicem ſunt eadem*. Ergo dimenſiones A, & B ſunt eædem. Sed duorum corporum non poſſunt eſſe eædem dimenſiones, ſicut nec eadem albedo. Ergo A, & B ſunt unum corpus, & erant duo. Ergo ſunt ſimul unum, & duo.

2. Præterea. Contra communes animi conceptiones non poteſt aliquid miraculoſe fieri, ut ſcilicet pars non ſit minor toto, quia contraria communibus conceptionibus directe contradictionem includunt: ſimiliter nec contra concluſiones Geometriæ, quæ a communibus animi conceptionibus infallibiliter deducuntur, ſicut quod triangulus non habeat tres angulos æquales duobus rectis: ſimiliter nec aliquid poteſt fieri in linea contra definitionem lineæ, quia ſeparare definitionem a definito eſt ponere duo contradictoria eſſe ſimul. Sed duo corpora eſſe in eodem loco eſt contra communes animi conceptiones, & contra concluſiones Geometriæ, & contra definitionem lineæ. Ergo non poteſt fieri per miraculum. Probatio mediæ. Concluſio eſt Geometriæ, quod duo circuli non ſe tangant niſi in puncto. Si autem duo corpora circularia eſſent in eodem loco, duo circuli deſignati in eis ſe tangerent ſecundum totum. Similiter etiam eſt contra definitionem lineæ, quod intra duo puncta ſit plus quam una linea recta; quod fieret, ſi duo corpora eſſent in eodem loco: quia intra duo puncta ſignata in diverſis ſuperficiebus loci eſſent duæ lineæ rectæ duorum corporum locatorum.

3. Præterea. Hoc videtur non poſſe fieri per miraculum quod corpus incluſum in alio corpore non ſit in loco: quia ſic haberet locum communem, & non proprium: quod non poteſt eſſe. Sed hoc ſequeretur, ſi duo corpora eſſent in eodem loco. Ergo hoc non poteſt fieri per miraculum. Probatio mediæ. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum ſecundum quamlibet dimenſionem ſit maius alio, corpus minus erit incluſum in corpore maiore, & locus corporis maioris erit locus eius communis: locum autem proprium non habebit, quia non erit aliqua ſuperficies corporis actu ſignata quæ contineat ipſum; quod eſt de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

4. Præterea. Locus proportionaliter reſpondet locato. Sed numquam poteſt fieri per miraculum quod idem corpus ſit ſimul in diverſis locis niſi per aliquam converſionem, ſicut accidit in ſacramento altaris. Ergo nullo modo poteſt fieri per miraculum quod duo corpora ſint ſimul in eodem loco.

Sed contra. Beata Virgo filium miraculoſe peperit. Sed in illo benedicto partu oportuit duo corpora eſſe ſimul in eodem loco: quia corpus pueri exiens clauſtra pudoris non fregit. Ergo poteſt miraculoſe fieri quod duo corpora ſint ſimul in eodem loco.

Præterea. Hoc idem poteſt oſtendi per hoc quod Dominus ad diſcipulos intravit clauſis ianuis, Ioan. xx.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (art. præc.) propter hoc neceſſe eſt duo corpora in duobus locis eſſe, quia diverſitas materiæ requirit diſtinctionem in ſitu. Et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, deſtruitur eſſe diſtinctum utriuſque, & acquiritur utrique ſimul eſſe unum indiſtinctum, ut patet in mixtionibus. Non poteſt ergo eſſe quod duo corpora remaneant

neant duo, & tamen ſint ſimul, niſi utrumque conſervet eſſe diſtinctum quod prius habebat, ſecundum quod utrumque erat ens indiviſum in ſe, & diviſum ab aliis. Hoc autem eſſe diſtinctum dependet a principiis eſſentialibus rei ſicut a cauſis proximis, ſed a Deo ſicut a cauſa prima. Et quia cauſa prima poteſt conſervare rem in eſſe, ceſſantibus cauſis ſecundis, ut patet per primam propoſitionem Libri de cauſis; ideo divina virtute, & ea ſola fieri poteſt ut accidens ſit ſine ſubiecto, ut patet in ſacramento altaris: & ſimiliter virtute divina fieri poteſt, & ea ſola, quod corpori remaneat eſſe diſtinctum ab alio corpore, quamvis eius materia non ſit diſtincta in ſitu ab alterius corporis materia: & ſic miraculoſe fieri poteſt quod duo corpora ſint ſimul in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa eſt ſophiſtica, quia procedit ex ſuppoſitione falſi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa, ac ſi inter duas ſuperficies oppoſitas loci alicuius eſſet aliqua dimenſio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimenſio corporis locati advenientis. Sic enim ſequeretur quod dimenſiones duorum corporum locatorum fierent una dimenſio, ſi utraque unum fieret cum dimenſione loci. Hæc autem ſuppoſitio falſa eſt: quia ſecundum hoc quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimenſionibus loci, vel locati. Non enim poteſt eſſe quod aliqua duo fiant de novo unum, niſi altero eorum immutato. Si autem, ſicut ſe rei veritas habet, loco non debentur aliæ dimenſiones quam dimenſiones locati, patet quod ratio nihil probat, ſed petit principium: quia ſecundum hoc nihil eſt aliud dictum, quam quod dimenſiones locati ſint eædem cum dimenſionibus loci; niſi quod dimenſiones locati continentur intra terminum loci, & ſecundum earum menſuram diſtant termini loci, ſicut diſtarent propriis dimenſionibus, ſi eas haberent: & ſic dimenſiones corporum duorum eſſe dimenſiones unius loci, nihil eſt aliud quam duo corpora eſſe in eodem loco: quod eſt principale propoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod poſito quod duo corpora ſint ſimul in eodem loco per miraculum, non ſequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra definitionem lineæ, neque contra concluſiones aliquas Geometriæ: quia, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) quantitas dimenſiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet ſpecialem rationem individuationis, & diſtinctionis, ſcilicet ex ſitu partium, præter rationem individuationis, & diſtinctionis quæ eſt ſibi, & omnibus aliis accidentibus communis, ſcilicet ex materia ſubiecta. Sic ergo una linea poteſt intelligi diverſa ab alia, vel quia eſt in alio ſubiecto (quæ conſideratio eſt de linea materiali) vel quia diſtat ſitu ab alia; quæ conſideratio eſt de linea mathematica, quæ intelligitur præter materiam. Si ergo removeatur materia, non poteſt eſſe diſtinctio linearum, niſi ſecundum ſitum diverſum; & ſimiliter nec punctorum, nec ſuperficierum, aut quarumcunique dimenſionum: & ſic Geometria non poteſt ponere quod una linea addatur alteri, tamquam diſtincta ab ea, niſi ſit diſtincta in ſitu ab ea. Sed ſuppoſita diſtinctione ſubiecti ſine diſtinctione ſitus ex divino miraculo, intelliguntur diverſæ lineæ, quæ non diſtant ſitu, propter diverſitatem ſubiecti; & ſimiliter diverſa puncta & ſic diverſæ lineæ deſignatæ in duobus corporibus quæ ſunt in eodem loco, trahuntur a diverſis punctis ad diverſa puncta; ut non accipiamus punctum ſignatum in loco, ſed in ipſo corpore locato, quia linea non dicitur trahi niſi a puncto, quod eſt terminus eius: & ſimiliter etiam duo circuli deſignati in duobus corporibus ſphæricis exiſtentibus in eodem loco, ſunt duo, non propter diverſitatem ſitus (alias non poſſent ſe tangere ſecundum totum) ſed ſunt duo ex diverſitate ſubiectorum; & propter hoc ſe totaliter tangentes, adhuc manent duo: ſicut etiam circulus ſignatus in corpore locato ſphærico, tangit ſecundum totum alium circulum ſignatum in corpore locante.

Ad tertium dicendum, quod Deus poſſet facere aliquod corpus non eſſe in loco; & tamen, illa poſitione facta, non ſequitur quod aliud corpus non ſit in loco: quia corpus maius eſt locus corporis minoris ratione illius ſuperficiei, quæ deſignatur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum, quod unum corpus eſſe ſimul localiter in duobus locis non poteſt fieri per miraculum (corpus enim Chriſti non eſt in altari localiter) quamvis miraculoſe poſſit fieri quod duo corpora ſint in eodem loco. Quia eſſe in pluribus locis ſimul repu-

gnat

Digitized by Google

gnat individuo, ratione eius quod eſt eſſe indiviſum in ſe: ſequeretur enim quod eſſet diſtinctum in ſitu. Sed eſſe cum alio corpore in eodem loco, repugnat ei quantum ad hoc quod eſt eſſe diviſum ab alio. Ratio autem unius perficitur in diviſione, ut patet in V. Metaphyſic. (tex. 11.) ſed diviſio ab aliis eſt de conſequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus ſit localiter ſimul in diverſis locis, includit contradictionem, ſicut quod homo careat ratione; ſed duo corpora eſſe in eodem loco, non includit contradictionem, ut ex dictis patet (in corp. art.) Et ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS IV. 361

Utrum unum corpus glorioſum poſſit eſſe cum alio glorioſo in eodem loco

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod corpus glorioſum poſſit eſſe cum alio glorioſo in eodem loco. Quia ubi eſt maior ſubtilitas, ibi eſt minor reſiſtentia. Si ergo corpus glorioſum eſt ſubtilius quam non glorioſum, minus reſiſtet corpori glorioſo: & ita ſi corpus glorioſum poterit eſſe cum corpore non glorioſo in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioſo.

2. Præterea. Sicut corpus glorioſum erit ſubtilius non glorioſo, ita unum glorioſum erit ſubtilius alio. Si ergo corpus glorioſum poterit eſſe ſimul cum non glorioſo, & corpus glorioſum magis ſubtile poterit eſſe cum glorioſo minus ſubtili.

3. Præterea. Corpus cæli eſt ſubtile, & erit tunc glorificatum. Sed corpus glorioſum alicuius ſancti poterit ſimul eſſe cum corpore cæli: quia ſancti poterunt ad terram deſcendere, & aſcendere pro libito voluntatis. Ergo duo corpora glorioſa poterunt eſſe ſimul.

Sed contra. Corpora glorioſa erunt ſpiritualia, ideſt ſpiritibus quantum ad aliquid ſimilia. Sed duo ſpiritus non poſſunt eſſe ſimul in eodem loco, ut in I. Libro (diſt. XXXVII. quæſt. III. art. 3. & I. P. quæſt. LII. art. 3.) dictum eſt. Ergo nec duo corpora glorioſa poterunt eſſe in eodem loco.

Præterea. Duorum corporum exiſtentium ſimul unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore eſt ignobilitatis, quæ omnino a corporibus glorioſis aberit. Ergo non poterunt eſſe duo corpora glorioſa ſimul.

Reſpondeo dicendum, quod corpus glorioſum ratione ſuæ proprietatis non habet quod poſſit eſſe cum alio corpore glorioſo in eodem loco, ſicut nec ut ſit ſimul cum corpore non glorioſo. Divina autem virtute fieri poſſet ut duo corpora glorioſa eſſent ſimul, vel duo non glorioſa; ſicut glorioſum, & non glorioſum. Sed tamen non eſt conveniens quod corpus glorioſum ſit ſimul cum alio corpore glorioſo: tum quia in eis ſervabitur debitus ordo, qui diſtinctionem requirit: tum quia unum corpus glorioſum non ſe opponet alteri. Et ſic numquam duo corpora glorioſa erunt ſimul.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ac ſi corpori glorioſo ineſſet ratione ſuæ ſubtilitatis quod poſſet eſſe ſimul in eodem loco cum alio corpore: quod falſum eſt.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod corpus cæli, & alia corpora æquivoce dicentur glorioſa, inquantum participabunt aliquid gloriæ, & non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

ARTICULUS V. 362

Utrum ex ſua ſubtilitate removeatur a corpore glorioſo neceſſitas exiſtendi in æquali loco.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ex ſua ſubtilitate removeatur a corpore glorificato neceſſitas exiſtendi in æquali loco. Corpora enim glorioſa erunt conformia corpori Chriſti, ut patet ad Philip. III. Sed corpus Chriſti non coarctatur hac neceſſitate, ut ſit in loco æquali: unde continetur totum ſub parvis, vel magnis dimenſionibus hoſtiæ conſecratæ. Ergo & hoc idem erit in corporibus glorioſis.

2. Præterea. Philoſophus probat in IV. Phyſic. (tex. 53. & 76.) quod duo corpora non ſunt in eodem loco, quia ſequeretur quod maximum corpus obtineret minimum locum, quia diverſæ partes eius poterunt eſſe in eadem parte loci: non enim differt, utrum duo corpora, vel quotcumque ſint in eodem loco. Sed corpus glorioſum erit ſimul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter. Ergo poterit eſſe in quovis parvo loco.

3. Præterea. Sicut corpus ratione ſui coloris videtur, ita commenſuratur loco

eo ratione ſuæ quantitatis. Sed corpus glorioſum ita ſubiectum erit ſpiritui quod poterit videri, & non videri, & præcipue ab oculo non glorioſo pro ſuæ libito voluntatis, ut in Chriſto patuit. Ergo ita quantitas ſubiicietur nutui ſpiritus quod poterit eſſe in parvo, vel in magno loco, & habere parvam, vel magnam quantitatem ad libitum.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Phyſic. (tex. xxx.) quod *omne quod eſt in loco, eſt in loco æquali ſibi*. Sed corpus glorioſum erit in loco. Ergo erit in loco æquali ſibi.

Præterea. Eædem ſunt dimenſiones loci, & locati, ut probatur in IV. Phyſic. (ibid. & tex. 76. & 77.) Ergo ſi locus eſſet maior locato, eſſet idem maius, & minus ſeipſo: quod eſt inconveniens.

Reſpondeo dicendum, quod corpus non comparatur ad locum niſi mediantibus dimenſionibus propriis, ſecundum quas corpus locatum circumſcribitur ex contactu corporis locantis. Unde quod corpus aliquod ſit in minori loco quam ſit ſua quantitas, hoc non poteſt eſſe niſi per hoc quod quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor ſeipſa. Quod quidem non poteſt intelligi niſi dupliciter. Uno modo ex variatione quantitatis circa eamdem materiam; ut ſcilicet materia quæ primo ſubeſt magnæ quantitati, poſtea ſubſit parvæ. Et hoc quidam poſuerunt in corporibus glorioſis, dicentes, quod quantitas eis ſubeſt ad nutum, ita quod cum voluerint, poſſint habere magnam quantitatem, & cum voluerint, parvam. Sed hoc non poteſt eſſe: quia nullus motus qui fit ſecundum aliquid intrinſecum rei, poteſt eſſe ſine paſſione abiiciente a ſubſtantia. Et ideo in corporibus incorruptibilibus, ſcilicet cæleſtibus, eſt ſolus motus localis, qui non eſt ſecundum aliquid intrinſecum. Unde patet quod mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impaſſibilitati corporis glorioſi, & incorruptibilitati. Et præterea ſequeretur quod corpus glorioſum quandoque eſſet rarius, & quandoque ſpiſſius: quia cum nihil dividi poſſit ab eo de materia ſua, quandoque eadem materia eſſet ſub parvis dimenſionibus, & quandoque ſub magnis; & ita rareſieret, & denſaretur: quod non poteſt eſſe.

Alio modo poteſt intelligi quod quantitas corporis glorioſi efficiatur minor ſeipſa per variationem ſitus; ita ſcilicet quod partes corporis glorioſi ſubintrent ſe invicem, & ſic redeat ad quantamcumque parvam quantitatem. Et hoc quidam poſuerunt, dicentes, quod ratione ſuæ ſubtilitatis corpus glorioſum habebit quod poſſit eſſe ſimul cum alio corpore non glorioſo in eodem loco: & ſimiliter poteſt una pars eſſe intra aliam, intantum quod totum corpus glorioſum poterit intrare per minimum porum alterius corporis: & ſic ponunt, quod corpus Chriſti exivit de utero virginali, & intravit ianuis clauſis ad diſcipulos. Sed hoc non poteſt eſſe: tum quia corpus glorioſum non habebit quod ſit cum alio corpore ſimul ratione ſubtilitatis: tum quia etiamſi haberet ut eſſet ſimul cum alio corpore, non tamen cum alio corpore glorioſo, ut multi dicunt: tum quia repugnaret rectæ diſpoſitioni corporis humani, quæ requirit determinatum ſitum, & diſtantiam partium. Unde nec per miraculum hoc umquam fiet.

Et ideo dicendum, quod corpus glorioſum ſemper erit in loco ſibi æquali.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Chriſti in altaris ſacramento non eſt localiter, ut dictum eſt (IV. diſt. x. quæſt. 1. art. 1. ad 5. & III. P. quæſt. lxxvii. art. 5.)

Ad ſecundum dicendum, quod probatio Philoſophi procedit ex hoc quod una pars eadem ratione ſubintraret aliam. Sed talis ſubintratio partium corporis glorioſi in invicem non poteſt eſſe, ut dictum eſt (in corp. art.) Et ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod corpus videtur ex hoc quod agit in viſum: quod autem agat in viſum, vel non agat, nihil variat in ipſo corpore. Et ideo non eſt inconveniens, ſi poſſit, quando vult, videri, & quando vult, non videri. Sed eſſe in loco non eſt actio aliqua procedens ab eo ratione ſuæ quantitatis, ſicut videri ratione ſui coloris. Et ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS VI. 363

Utrum corpus glorioſum ratione ſuæ ſubtilitatis ſit impalpabile.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod corpus glorioſum ratione ſuæ ſubtilitatis ſit impalpabile. Gregorius enim dicit in homil. in octava Paſchæ (xxvi. in Evang. a princ.) *Corrumpi neceſſe eſt quod palpatur*. Sed corpus glorioſum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

2. Præ-

2. Præterea. Omne quod palpatur, reſiſtit palpanti. Sed quod poteſt ſimul eſſe cum alio, non reſiſtit ei. Cum ergo corpus glorioſum poſſit eſſe ſimul cum alio corpore, non erit palpabile.

3. Præterea. Omne corpus palpabile eſt tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cum ergo qualitates tangibiles non ſint in exceſſu, ſed reductæ ad maximam æqualitatem in corporibus glorioſis, videtur quod non ſint palpabilia.

Sed contra eſt quod Dominus in corpore glorioſo reſurrexit; & tamen corpus palpabile habuit, ut patet Lucæ ult. 39. *Palpate, & videte, quia ſpiritus carnem, & oſſa non habet.* Ergo & corpora glorioſa erunt palpabilia.

Præterea. Hæc eſt hæreſis Eutychii Conſtantinopolitani Epiſcopi, ut Gregorius dicit XIV. Lib. Moral. (cap. XXIX.) qui dixit, quod corpus noſtrum in reſurrectionis gloria erit impalpabile.

Reſpondeo dicendum, quod omne corpus palpabile eſt tangibile, ſed non convertitur. Omne enim corpus eſt tangibile, quod habet qualitates quibus natus eſt immutari ſenſus tactus: unde aer, ignis, & huiuſmodi ſunt corpora tangibilia: ſed palpabile ulterius addit quod reſiſtat tangenti: unde aer, qui numquam reſiſtit tranſeunti per eum, ſed eſt facillimæ diviſionis, tangibilis quidem eſt, ſed non palpabilis. Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus, ſcilicet ex qualitatibus tangibilibus, & ex hoc quod reſiſtit tangenti, ut non pertranſeatur. Et quia qualitates tangibiles ſunt calidum, & frigidum, & huiuſmodi, quæ non inveniuntur niſi in corporibus gravibus, & levibus, quæ habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc ſunt corruptibilia; ideo corpora cæleſtia, quæ ſunt ſecundum naturam incorruptibilia, ſunt ſenſibilia quidem viſu, ſed non tangibilia, & ſic etiam nec palpabilia. Et hoc eſt quod Gregorius dicit (loc. cit. in arg. 2.) quod *corrumpi neceſſe eſt omne quod palpatur*. Corpus ergo glorioſum habet a natura ſua qualitates quæ ſunt natæ immutare tactum; ſed tamen quia corpus eſt omnino ſubiectum ſpiritui, in poteſtate eius eſt ut ſecundum eas immutet tactum, vel non immutet. Similiter etiam ſecundum naturam ſibi competit ut reſiſtat cuilibet alteri corpori tranſeunti, ita quod non poſſit eſſe cum eo ſimul in eodem loco; ſed miraculoſe hoc poteſt divina virtute contingere ad nutum ipſius, quod ſit cum alio corpore ſin eodem loco; & ſic non reſiſtet ei tranſeunti. Unde ſecundum naturam ſuam palpabile eſt corpus glorioſum; ſed ex virtute ſupernaturali hoc ei competit ut cum vult, non palpetur a corpore non glorioſo. Et ideo Gregorius dicit (loc. cit.) quod *Dominus palpandam carnem præbuit, quam clauſis ianuis introduxit, ut perfecte oſtenderet, poſt reſurrectionem corpus ſuum eſſe & eiuſdem naturæ, & alterius gloriæ*.

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptibilitas glorioſi corporis non eſt ex natura componentium, ſecundum quam omne quod palpatur, neceſſe eſt corrumpi, ut ex dictis patet (in corp.) Et ideo non ſequitur ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis aliquo modo poſſit fieri quod corpus glorioſum ſit cum alio corpore in eodem loco; tamen corpus glorioſum habet in poteſtate ſua reſiſtere cuilibet tangenti, cum voluerit: & ſic palpari poteſt.

Ad tertium dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus glorioſis non ſunt reductæ ad medium rei ſecundum æquidiſtantiam ab extremis acceptam, ſed ad medium proportionis, ſecundum quod optime competit complexioni humanæ in ſingulis partibus. Et ideo tactus illorum corporum erit delectabiliſſimus: quia potentia ſemper delectatur in convenienti, & triſtatur in exceſſu.

QUAESTIO LXXXIV.

De agilitate corporum beatorum,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de agilitate beatorum corporum reſurgentium.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum corpora glorioſa ſint futura agilia.

Secundo, utrum movebuntur.

Tertio, utrum movebuntur in inſtanti.

ARTICULUS I. 364

Utrum corpora glorioſa ſint futura agilia.

S. Thom. IV. diſt. xliv. *quæſt.* 2. *art.* 3. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod corpora glorioſa non ſint futura agilia. Illud enim quod de ſe agile eſt, ad motum non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferentur poſt reſurrectionem in nubibus *obviam Chriſto in aera* ab Angelis, ut dicit Gloſſa (interl. & ord.) I. Theſſ. iv. Ergo corpora glorioſa non erunt agilia.

2. Præterea. Nullum corpus quod movetur cum labore, & pœna, poteſt dici agile. Sed corpora glorioſa hoc modo movebuntur; cum motor eorum, ſcilicet anima, moveat in contrarium naturæ eorum; alias moverentur ſemper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Præterea. Inter omnes operationes animales ſenſus eſt nobilior, & prior quam motus. Sed non aſſignatur corporibus glorioſis aliqua proprietas quæ perficiat ea ad ſentiendum. Ergo nec debet eis attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

4. Præterea. Natura dat diverſis animalibus inſtrumenta diſpoſitionis diverſæ ſecundum diverſas virtutes ipſorum: unde non eiuſdem diſpoſitionis dat inſtrumenta animali tardo, & veloci. Sed Deus multo ordinatius operatur quam natura. Cum ergo corpus glorioſum habeat membra eiuſdem diſpoſitionis in figura, & quantitate, ſicut modo, videtur quod non habeat agilitatem aliam quam modo habet.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. xv. 43. *Seminatur in infirmitate, ſurget in virtute:* Gloſſa (interl.) ideſt „ mobile, & vivum. “ Sed mobilitas non poteſt dicere niſi agilitatem ad motum. Ergo corpora glorioſa erunt agilia.

Præterea. Tarditas maxime videtur ſpiritualitati repugnare Sed corpora glorioſa maxime erunt ſpiritualia, ut dicitur I. Corinth. xv. Ergo erunt agilia.

Reſpondeo dicendum, quod corpus glorioſum erit omnino ſubiectum animæ glorificatæ, non ſolum ut nihil in eo ſit quod reſiſtat voluntati ſpiritus, (quia hoc fuit etiam in corpore Adæ;) ſed etiam ut ſit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam ſubiectionem: quæ quidem perfectio *dos glorificati corporis* dicitur. Anima autem coniungitur corpori non ſolum ut forma, ſed etiam ut motor: & utroque modo oportet quod corpus glorioſum animæ glorificatæ ſit ſumme ſubiectum. Unde ſicut per dotem ſubtilitatis ſubiicitur ei totaliter, inquantum eſt forma corporis, dans eſſe ſpecificum; ita per dotem agilitatis ſubiicitur ei, inquantum eſt motor; ut ſcilicet ſit expeditum, & habile ad obediendum ſpiritui in omnibus motibus, & actionibus animæ.

Quidam tamen cauſam iſtius agilitatis attribuunt quintæ eſſentiæ, quæ tunc in corporibus glorioſis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum eſt (quæſt. lxxxii. art. 1. & quæſt. lxxxiii. art. 1. & II. diſt. xii. quæſt. 1. art. 1.) quod non videtur conveniens. Unde melius eſt ut attribuatur animæ, a qua gloria in corpus emanat.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora glorioſa dicuntur ferri ab Angelis, & etiam in nubibus, non quaſi eis indigeant, ſed ad reverentiam deſignandam, quæ corporibus glorioſis & ab Angelis, & ab omnibus creaturis defertur.

Ad ſecundum dicendum, quod quanto virtus animæ moventis dominatur magis ſupra corpus, tanto minor eſt labor in motu, qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva eſt fortior, & illi qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum ſpiritui moventi, minus laborant in motu. Et quia poſt reſurrectionem anima perfecte dominabitur corpori tum propter perfectionem propriæ virtutis, tum propter habilitatem corporis glorioſi ex redundantia gloriæ ab anima in ipſum, non erit aliquis labor in motu ſanctorum: & ſic dici poterunt corpora ſanctorum agilia.

Ad tertium dicendum, quod per dotem agilitatis corpus glorioſum redditur habile non ſolum ad motum localem, ſed etiam ad ſentiendum, & ad omnes alias animæ operationes exequendas.

Ad quartum dicendum, quod ſicut natura dat velocioribus animalibus inſtrumenta diverſæ diſpoſitionis in figura, & quantitate; ita Deus dabit corporibus ſanctorum aliam diſpoſitionem quam nunc habeant, non quidem in figura, & quantitate, ſed in proprietate gloriæ, quæ dicitur agilitas.

A R-

ARTICULUS II. 365

Utrum ſancti agilitate ſua numquam utentur, ita quod moveantur.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſancti agilitate ſua numquam utentur, ita quod moveantur. Quia ſecundum Philoſophum (Lib. III. Phyſic. tex. 6. & 14.) *motus eſt actus imperfecti*. Sed in illis corporibus nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Præterea. Omnis motus fit propter indigentiam: quia omne quod movetur, movetur propter adeptionem alicuius finis. Sed corpora glorioſa non habebunt aliquam indigentiam: quia, ut Auguſtinus (alius Auctor) dicit (Lib. de ſpiritu & anima, cap. LXIII. & in Manuali cap. XXXIII.) *ibi erit quicquid voles, non erit quicquid noles*. Ergo non movebuntur.

3. Præterea. Secundum Philoſophum II. de cælo & mundo (tex. 64. 65. & 66.) *illud quod participat divinam bonitatem ſine motu, nobilius participat illam quam quod participat illam cum motu*. Sed corpus glorioſum nobilius participat divinam bonitatem quam aliquod aliud corpus. Cum ergo quædam alia corpora omnino ſine motu remaneant, ſicut corpora cæleſtia, videtur quod multo fortius corpora humana.

4. Præterea. Auguſtinus dicit (quo loco non occurrit) quod anima ſtabilita in Deo ſtabiliet corpus ſuum conſequenter. Sed anima ita erit in Deo ſtabilita quod nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

5. Præterea. Quanto corpus eſt nobilius, tanto debetur ei locus nobilior: unde corpus Chriſti, quod eſt nobiliſſimum, habet locum eminentiorem inter cetera loca, ut patet Hebr. VII. 26. *Excelſior cælis factus*: Gloſſa (interl. non hic, ſed ſup. illud Hebr. I. *Ad dexteram maieſtatis*), loco, & dignitate: " & ſimiliter unumquodque corpus glorioſum habebit eadem ratione locum ſibi convenientem ſecundum menſuram ſuæ dignitatis. Sed locus conveniens eſt de pertinentibus ad gloriam. Cum ergo poſt reſurrectionem gloria ſanctorum numquam varietur neque in plus, neque in minus, quia erunt omnino tunc in termino; videtur quod corpora eorum numquam de loco ſibi determinato recedent: & ita non movebuntur.

Sed contra eſt quod dicitur Iſa. XL. 31. *Current, & non laborabunt; ambulabunt, & non deficient*. & Sap. III. 7. *Tamquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent*. Ergo erit aliquis motus corporum glorioſorum.

Reſpondeo dicendum, quod corpora glorioſa aliquando moveri neceſſarium eſt ponere: quia & ipſum corpus Chriſti motum eſt in aſcenſione; & ſimiliter corpora ſanctorum, quæ de terra reſurgent, ad cælum empyreum aſcendent; ſed etiam poſtquam cælos conſcenderint, veriſimile eſt quod aliquando movebuntur pro ſuæ libito voluntatis, ut illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam ſapientiam commendabilem oſtendant; & ut etiam viſus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diverſarum, in quibus Dei ſapientia eminenter relucebit: ſenſus enim non poteſt eſſe niſi præſentium; quamvis magis a longinquo poſſint ſentire corpora glorioſa quam non glorioſa. Nec tamen per motum aliquid deperibit eorum beatitudini, quæ conſiſtit in viſione Dei, quem ubique præſentem habebunt; ſicut & de Angelis dicit Gregorius (hom. XXXIV. in Evang. inter med. & fin.) quod *intra Deum currunt, quocumque mittantur*.

Ad primum ergo dicendum, quod localis motus non variat aliquid eorum quæ ſunt intranea rei, ſed ſolum id quod eſt extra rem, ſcilicet locum. Unde illud quod movetur motu locali, eſt perfectum quantum ad ea quæ ſunt intra rem, ut dicitur in VIII. Phyſ. (tex. 59.) quamvis habeat imperfectionem reſpectu loci: quia dum eſt in uno loco, eſt in potentia ad alium locum, quia non poteſt eſſe actu in pluribus locis ſimul, hoc enim ſolius Dei eſt. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriæ, ſicut nec defectus quod creatura eſt ex nihilo. Et ideo manebunt defectus huiuſmodi in corporibus glorioſis.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquis dicitur dupliciter indigere aliquo, ſcilicet ſimpliciter, & ſecundum quid. Simpliciter quidem indiget aliquis eo ſine quo non poteſt conſervari in eſſe, vel in ſua perfectione: & ſic motus in corporibus glorioſis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad hæc omnia ſufficiet eis ſua beatitudo. Sed ſecundum quid indiget quis illo ſine quo non poteſt aliquem finem intentum habere, vel

Aa 2 non

Digitized by Google

non ita bene, vel tali modo; & ſic motus erit in beatis propter indigentiam: non enim poterunt manifeſtare virtutem motivam in ſeipſis experimento, niſi moveantur: huiuſmodi enim indigentia nihil prohibet in corporibus glorioſis eſſe.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, ſi corpus glorioſum non poſſet etiam ſine motu participare divinam bonitatem multo perfectius quam corpora cæleſtia: quod falſum eſt. Unde corpora glorioſa non movebuntur ad conſequendam perfectam divinæ bonitatis participationem (hanc enim habent per gloriam) ſed ad demonſtrandam virtutem animæ. Per motum autem corporum cæleſtium non poſſet demonſtrari virtus eorum, niſi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem, & corruptionem: quod non competit illi ſtatui. Et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod localis motus nihil diminuit de ſtabilitate ab anima ſtabilita in Deo; cum non ſit ſecundum aliquid intrinſecum rei, ut dictum eſt (in reſp. ad 1.)

Ad quintum dicendum, quod locus congruus unicuique glorioſo corpori deputatus, ſecundum gradum ſuæ dignitatis, pertinet ad præmium accidentale. Non tamen oportet quod diminuatur aliquid de præmio, quandocumque eſt extra locum ſuum: quia locus ille non pertinet ad præmium, ſecundum quod actu continet corpus locatum (cum nihil influat in corpus glorioſum, ſed magis recipiat ſplendorem ab eo) ſed ſecundum quod eſt debitus pro meritis. Unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui eſt extra locum ſuum.

ARTICULUS III. 366

Utrum ſancti moveantur in inſtanti.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſancti moveantur in inſtanti. Auguſtinus enim dicit (Lib. ult. de civ. Dei cap. ult. parum a princ.) quod *ubicumque voluerit ſpiritus, ibi erit & corpus*. Sed motus voluntatis, ſecundum quem ſpiritus vult alicubi eſſe, eſt in inſtanti. Ergo & motus corporis erit in inſtanti.

2. Præterea. Philoſophus in IV. Phyſic. (tex. lxxi. & ſeq.) probat, quod non ſit motus per vacuum, quia oporteret aliquid moveri in inſtanti, quia vacuum non reſiſtit aliquo modo mobili, reſiſtit autem plenum; & ſic nulla proportio in velocitate eſſet motus qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno; cum proportio motuum in velocitate ſit ſecundum proportionem reſiſtentiæ quæ eſt in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet eſſe proportionales velocitates, quia omne tempus omni tempori proportionale eſt. Sed ſimiliter nullum ſpatium plenum poteſt reſiſtere corpori glorioſo, quod poteſt eſſe cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat; ſicut nec vacuum alteri corpori. Ergo ſi movetur, in inſtanti movebitur.

3. Præterea. Virtus animæ glorificatæ quaſi improportionaliter excedit virtutem animæ non glorificatæ. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in inſtanti.

4. Præterea. Omne quod movetur æqualiter cito ad propinquum, & diſtans, movetur in inſtanti. Sed motus corporis glorioſi eſt talis, quia ad quantumcumque diſtans ſpatium moveatur, in tempore imperceptibili movetur: unde Auguſtinus dicit in quæſtionibus de reſurrectione (epiſt. cII. al. xlix. quæſt. I. cir. med.) quod *corpus glorioſum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius Solis*. Ergo corpus glorioſum movetur in inſtanti.

5. Præterea. Omne quod movetur, vel movetur in tempore, vel in inſtanti. Sed corpus glorioſum poſt reſurrectionem non movebitur in tempore, quia tunc tempus non erit, ut dicitur Apoc. x. Ergo motus ille erit in inſtanti.

Sed contra. In motu locali ſpatium, & motus, & tempus ſimul dividuntur, ut demonſtrative probatur in VI. Phyſic. (tex. 37. & ſeq.) Sed ſpatium quod tranſit corpus glorioſum per ſuum motum, eſt diviſibile. Ergo & motus diviſibilis eſt, & tempus diviſibile. Inſtans autem non dividitur. Ergo & motus ille non erit in inſtanti.

Præterea. Non poteſt eſſe aliquid ſimul totum in uno loco, & partim in alio: quia ſequeretur quod altera pars eſſet in duobus locis ſimul; quod eſſe non poteſt. Sed omne quod movetur, partim eſt in termino *a quo*, & partim in termino *ad quem*, ut oſtenſum eſt in VI. Phyſic. (tex. 32.) omne autem quod motum eſt, totum eſt in termino ad quem eſt motus; non autem poteſt eſſe quod ſimul

ſimul moveatur, & motum ſit. Sed omne quod movetur in inſtanti, ſimul movetur, & motum eſt. Ergo motus localis corporis glorioſi non poterit eſſe in inſtanti.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod corpus glorioſum tranſit de uno loco in alium, ſine hoc quod pertranſeat medium; ſicut & voluntas de uno loco transfertur ad alium, ſine hoc quod pertranſeat medium: & propter hoc poteſt corporis glorioſi motus eſſe in inſtanti, ſicut & voluntatis. Sed hoc non poteſt ſtare: quia corpus glorioſum numquam perveniet (*a*) ad dignitatem naturæ ſpiritualis, ſicut numquam deſinet eſſe corpus. Et præterea voluntas, cum dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur eſſentialiter de loco in locum, quia neutro locorum illorum eſſentialiter continetur; ſed dirigitur in unum locum, poſtquam fuerat directa per intentionem ad alium: & pro tanto dicitur moveri de loco ad locum.

Et ideo alii dicunt, quod corpus glorioſum habet de proprietare naturæ ſuæ, quia corpus eſt, quod pertranſeat medium, & ita quod moveatur in tempore; ſed virtute gloriæ, qua habet infinitatem quamdam ſupra naturam, habet quod poſſit non pertranſire medium, & ſic in inſtanti moveri. Sed hoc non poteſt eſſe, quia implicat in ſe contradictionem: quod ſic patet. Sit aliquod corpus quod moveatur ab A in B, & corpus motum ſit Z; conſtat quod Z, quamdiu eſt totum in A, non movetur; ſimiliter nec quando eſt totum in B, quia tunc motum eſt. Ergo ſi aliquando movetur, oportet quod neque ſit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nuſquam eſt, vel eſt partim in A, & partim in B, vel totum in alio loco medio, puta in C, vel partim in A, & C, vel partim in C, & B. Sed non poteſt poni, quod nuſquam ſit, quia ſic eſſet aliqua quantitas dimenſiva non habens ſitum; quod eſt impoſſibile: neque poteſt poni, quod ſit partim in A, & partim in B, & non ſit in medio aliquo modo: quia cum B ſit locus diſtans ab A, ſequeretur in medio interiacente, quod pars Z quæ eſt in B, non eſſet continua parti quæ eſt in A. Ergo reſtat quod vel ſit totum in C, vel partim in eo, partim in alio loco, quod ponetur medium inter C, & A, puta D, & ſic de aliis. Ergo oportet quod Z non perveniat de A in B, niſi prius ſit in omnibus mediis. Niſi dicatur quod pervenit de A in B, & numquam movetur: quod implicat contradictionem, quia ipſa ſucceſſio locorum eſt motus localis. Et eadem ratio eſt de qualibet mutatione quæ habet duos contrarios terminos, quorum utrumque eſt aliquid poſitive; ſecus autem eſt de illis mutationibus quæ habent unum terminum tantum poſitivum, & alterum puram privationem: quia inter affirmationem, & negationem, ſeu privationem, non eſt aliqua determinata diſtantia: unde quod eſt in negatione, poteſt eſſe propinquius, vel remotius ab affirmatione, vel e converſo, ratione alicuius quod cauſat alterum eorum, vel diſponit ad ea: & ſic dum id quod movetur, eſt totum ſub negatione, mutatur in affirmationem, & e contrario: unde etiam in eis mutari præcedit mutatum eſſe, ut probatur in VI. Phyſic. (tex. 40. & ſeq.) Nec eſt ſimile de motu Angeli: quia eſſe in loco æquivoce dicitur de corpore, & Angelo. Et ſic patet quod nullo modo poteſt eſſe quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium, niſi tranſeat omnia media.

Et ideo alii hoc concedunt; ſed tamen dicunt, quod corpus glorioſum movetur in inſtanti. Sed ex hoc ſequitur quod corpus glorioſum in eodem inſtanti ſit in duobus locis ſimul, vel pluribus, ſcilicet in termino ultimo, & in omnibus mediis locis; quod non poteſt eſſe. Sed ad hoc dicunt, quod quamvis ſit idem inſtans ſecundum rem, tamen differt ratione; ſicut punctus, ad quem terminantur diverſæ lineæ. Sed hoc non ſufficit: quia inſtans menſurat hoc quod eſt in inſtanti, ſecundum rem, non ſecundum quod conſideratur. Unde diverſa conſideratio inſtantis non facit quod inſtans poſſit menſurare illa quæ non ſunt ſimul tempore; ſicut nec diverſa conſideratio puncti poteſt facere quod ſub uno puncto loci contineantur quæ ſunt diſtantia ſitu.

Et ideo alii probabilius dicunt, quod corpus glorioſum movetur in tempore, ſed imperceptibili propter brevitatem; & tamen quod unum corpus glorioſum poteſt in minori tempore idem ſpatium per-

(*a*) *Ita cum veteribus exemplis edit. Patav. Nicolaius* nobilitatem *in textu, & in margine inſinuat legendum* mobilitatem.

pertranſire quam aliud : quia tempus, quantumcumque parvum accipiatur, eſt in infinitum diviſibile.

Ad primum ergo dicendum, quod *illud quod parum deeſt, quaſi nihil deeſſe videtur*, ut dicitur in II. Phyſic. (tex. 56.) ideo dicimus, *ſtatim facio*, quod poſt modicum tempus fiet : & per hunc modum loquitur Auguſtinus, quod *ubicumque erit voluntas, ibi erit ſtatim corpus*.

Vel dicendum, quod voluntas numquam erit inordinata in beatis. Unde numquam volent corpus ſuum eſſe alicubi in aliquo inſtanti in quo non poſſit ibi eſſe : & ſic quodcumque inſtans voluntas determinabit, in eo corpus erit in illo loco quem voluntas determinavit.

Ad ſecundum dicendum, quod quidam contradixerunt illi propoſitioni quam Philoſophus inducit in parte illa, ut Commentator ibidem dicit, dicentes, quod non oportet eſſe proportionem totius motus ad totum motum ſecundum proportionem reſiſtentis medii ad aliud medium reſiſtens; ſed oportet quod ſecundum proportionem mediorum, per quæ tranſitur, attendatur proportio retardationum, quæ accidunt in motibus ex reſiſtentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis, & tarditatis ex victoria moventis ſupra mobile, etiamſi nihil reſiſtat ex parte medii; ſicut patet in corporibus cæleſtibus, in quibus non invenitur aliquid quod obſtet motui ipſorum; & tamen non moventur in inſtanti, ſed in tempore determinato ſecundum proportionem potentiæ moventis ad mobile. Et ita patet quod etiamſi ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in inſtanti, ſed quod nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione prædicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur.

Sed hæc reſponſio, ut Commentator ibidem dicit, procedit ex falſa imaginatione, qua quis imaginatur, quod tarditas quæ cauſatur ex reſiſtentia medii, ſit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem ſecundum proportionem moventis ad mobile; ſicut una linea additur lineæ, ratione cuius accidit in lineis quod non remaneat eadem proportio totius ad totam lineam, quæ erat linearum additarum ad invicem; ut ſic etiam non ſit eadem proportio totius motus ad totum motum ſenſibilem, quæ eſt retardationum contingentium ex reſiſtentia medii. Quæ quidem imaginatio falſa eſt : quia qualibet pars motus habet tantum de velocitate, quantum totus motus. Non autem qualibet pars lineæ habet tantum de quantitate dimenſivæ, quantum habet tota linea. Unde tarditas, vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem eius; quod de lineis non contingit : & ſic tarditas addita motui non facit aliam partem motus; ſicut in lineis accidebat, quod additum eſt pars totius lineæ.

Et ideo ad intelligendam probationem Philoſophi, ut Commentator ibidem exponit, ſciendum eſt, quod oportet accipere totum pro uno, ſcilicet reſiſtentiam mobilis ad virtutem moventem, & reſiſtentiam medii, per quod eſt motus, & cuiuſcumque alterius reſiſtentis; ita quod accipiatur quantitas tarditatis totius motus ſecundum proportionem virtutis moventis ad mobile reſiſtens quocumque modo, vel ex ſe, vel ex alio extrinſeco. Oportet enim ſemper quod mobile reſiſtat aliquo modo moventi; cum movens, & motum, agens, & patiens, inquantum huiuſmodi, ſint contraria. Quandoque autem invenitur reſiſtere mobile moventi ex ſeipſo, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, ſicut patet in motibus violentis; vel ſaltem quia habet locum contrarium loco qui eſt in intentione moventis; cuiuſmodi reſiſtentia invenitur etiam corporum cæleſtium ad ſuos motores. Quandoque autem mobile reſiſtit virtuti moventis ex alio tantum, & non ex ſeipſo; ſicut patet in motu naturali gravium, & levium, quia per ipſam formam eorum inclinantur ad motum talem : eſt enim forma impreſſio generantis, quod eſt motor ex parte gravium, & levium. Ex parte autem materiæ non invenitur aliqua reſiſtentia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci : quia locus non debetur materiæ, niſi ſecundum quod ſub dimenſionibus conſiſtens perficitur forma naturali. Unde non poteſt eſſe reſiſtentia niſi ex parte medii; quæ quidem reſiſtentia eſt motui eorum connaturalis. Quandoque autem eſt reſiſtentia ex utroque, ſicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non eſt reſiſtentia niſi ex parte mobilis, ſicut patet in corporibus cæleſtibus, tunc tempus motus menſuratur ſecundum proportionem motoris ad mobile: & in talibus

ſibus non procedit ratio Philoſophi: quia remoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus eſt reſiſtentia ex parte medii tantum, accipitur menſura temporis ſecundum impedimentum quod eſt ex medio ſolum: unde ſi ſubtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit; & ſic vel movebitur in inſtanti, vel æquali tempore movebitur ſecundum vacuum ſpatium, & plenum: quia dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione ſe habebit ad tempus in quo movetur per plenum. Poſſibile eſt autem imaginari aliud corpus in eadem proportione ſubtilius corpore quo ſpatium plenum erat; quo ſi aliud ſpatium æquale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum, ſicut primo per vacuum: quia quantum additur ad ſubtilitatem medii, tantum ſubtrahitur de quantitate temporis; & quanto eſt magis ſubtile, minus reſiſtit. Sed in aliis motibus, in quibus eſt reſiſtentia ex ipſo mobili, & ex medio, quantitas temporis eſt accipienda ſecundum proportionem moventis potentiæ ad reſiſtentiam mobilis, & medii ſimul. Unde dato quod totaliter medium ſubtrahatur, vel non impediat, non ſequitur quod motus ſit in inſtanti, ſed quod tempus motus menſuretur tantum ex reſiſtentia mobilis. Neque erit inconveniens, ſi per idem tempus movetur per vacuum, & per plenum aliquo ſubtiliſſimo corpore imaginato: quia determinata ſubtilitas medii quanto eſt maior, tanto eſt nata facere tarditatem minorem in motu. Unde poteſt imaginari tanta ſubtilitas, quod erit nata facere minorem tarditatem quam ſit illa tarditas quam facit reſiſtentia mobilis: & ſic reſiſtentia medii nullam tarditatem adiiciet ad motum. Patet ergo quod quamvis medium non reſiſtat corporibus glorioſis, ſecundum hoc quod poſſunt eſſe cum alio corpore in eodem loco; nihilominus motus eorum non erit in inſtanti, quia ipſum corpus mobile reſiſtet virtuti moventi, ex hoc ipſo quod habet determinatum ſitum, ſicut de corporibus cæleſtibus dictum eſt (hic ſup.)

Ad tertium dicendum, quod quamvis virtus animæ glorificatæ excedat inæſtimabiliter virtutem animæ non glorificatæ; non tamen excedit in infinitum, quia utraque virtus eſt finita: unde non ſequitur quod moveat in inſtanti. Si tamen eſſet ſimpliciter infinitæ virtutis, non ſequeretur quod moveret in inſtanti, niſi ſuperaretur totaliter reſiſtentia quæ eſt ex parte mobilis. Quamvis autem reſiſtentia qua mobile reſiſtit moventi per contrarietatem quam habet ad talem motum ratione inclinationis ad contrarium motum, poſſit a movente infinitæ virtutis totaliter ſuperari; tamen reſiſtentia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non poteſt totaliter ſuperari, niſi auferatur ab eo eſſe in tali, vel tali ſitu. Sicut enim album reſiſtit nigro ratione albedinis, & tanto magis, quanto albedo magis diſtat a nigredine; ita corpus reſiſtit alicui loco per hoc quod habet locum oppoſitum; & tanto eſt maior reſiſtentia, quanto eſt diſtantia maior. Non autem poteſt a corpore removeri quod ſit in aliquo loco, vel ſitu, niſi auferatur ei ſua corporeitas, per quam debetur ei locus, vel ſitus: unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo poteſt moveri in inſtanti, quantacumque ſit virtus movens. Corpus autem glorioſum numquam ſuam corporeitatem amittet: unde numquam in inſtanti moveri poterit.

Ad quartum dicendum, quod par celeritas in verbis Auguſtini eſt intelligenda quantum ad hoc quod eſt imperceptibilis exceſſus unius reſpectu alterius; ſicut & tempus totius motus eſt imperceptibile.

Ad quintum dicendum, quod quamvis poſt reſurrectionem non erit tempus, quod eſt numerus motus cæli; tamen erit tempus conſurgens ex numero prioris, & poſterioris in quocumque motu.

QUAESTIO LXXXV.

De claritate corporum beatorum,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de claritate corporum beatorum reſurgentium.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum claritas inerit corporibus glorioſis.

Secundo, utrum claritas illa videri poterit ab oculo non glorioſo.

Tertio, utrum corpus glorioſum neceſſario videbitur a corpore non glorioſo.

ARTICULUS I. 367

Utrum corporibus glorioſis claritas conveniet.

S. Thom. IV. diſt. xlɪv. *quæſt.* ɪɪ. *art.* 4. *quæſt.* ɪ. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod corporibus glorioſis claritas non conveniet. Quia, ſicut dicit Avicenna in VI. Naturalium (par. ɪɪɪ. cap. ɪɪ.) *omne corpus luminoſum conſtat ex partibus perviis*. Sed partes corporis glorioſi non erunt perviæ; cum in aliquibus dominetur terra, ſicut in carnibus, & oſſibus. Ergo corpora glorioſa non erunt lucida.

2. Præterea. Omne corpus lucidum occultat illud quod eſt poſt ſe: unde unum luminare poſt aliud eclipſatur; flamma etiam ignis prohibet videri quod eſt poſt ſe. Sed corpora glorioſa non occultabunt illud quod intra ea continetur: quia, ut dicit Gregorius ſuper illud Iob xxvɪɪɪ. *Non adæquabitur ei aurum, & vitrum* (Lib. XVIII. Moral. cap. xxvɪɪ. inter princ. & med.) „ ibi (ſcilicet in cæleſti patria) uniuſcuiuſque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abſcondet; patebitque corporalibus oculis ipſa etiam corporis harmonia. “ Ergo corpora illa non erunt lucida.

3. Præterea. Lux, & color contrariam diſpoſitionem requirunt in ſubiecto: quia *lux eſt extremitas perſpicui in corpore non terminato*; *ſed color in corpore terminato*, ut patet in Libro de ſenſu & ſenſato (cap. ɪɪɪ. parum a princ.) Sed corpora glorioſa erunt colorata: quia, ut dicit Auguſtinus XXII. de civ. Dei (cap. xɪx. parum a princ.) *pulchritudo corporis eſt partium convenientia cum quadam ſuavitate coloris*: pulchritudo autem corporibus glorioſis deeſſe non poterit. Ergo corpora glorioſa non erunt lucida.

4. Præterea. Si claritas erit in corporibus glorioſis, oportet quod ſit æqualis in omnibus partibus corporis, ſicut omnes partes erunt eiuſdem impaſſibilitatis, & ſubtilitatis, & agilitatis. Sed hoc non eſt conveniens: quia una pars habet maiorem diſpoſitionem ad claritatem quam alia, ſicut oculi quam manus, & ſpiritus quam oſſa, & humores quam caro, vel nervus. Ergo videtur quod non debeant illa corpora eſſe lucida.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. xɪɪɪ. 43. *Fulgebunt iuſti, ſicut Sol in regno Patris eorum*: & Sap. ɪɪɪ. 7. *Fulgebunt iuſti, & tamquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent.*

Præterea. I. Corinth. xv. 43. dicitur: *Seminatur in ignobilitate, ſurget in gloria*: quod ad claritatem pertinet, ut patet per antecedentia, ubi corporum reſurgentium gloriam comparat claritati ſtellarum. Ergo corpora ſanctorum reſurgent lucida.

Reſpondeo dicendum, quod corpora ſanctorum fore lucida poſt reſurrectionem, ponere oportet propter auctoritatem Scripturæ, quæ hoc promittit. Sed claritatis huius cauſam quidam attribuunt quintæ eſſentiæ, quæ tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc eſt abſurdum, ut ſæpe dictum eſt (quæſt. lxxxɪv. art. ɪ.) ideo melius eſt ut dicatur, quod claritas illa cauſabitur ex redundantia gloriæ animæ in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, ſed per modum recipientis. Et ideo claritas quæ eſt in anima ſpiritualis, recipitur in corpore ut corporalis. Et ideo ſecundum quod anima erit maioris claritatis ſecundum maius meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apoſtolum I. Corinth. xv. Et ita in corpore glorioſo cognoſcetur gloria animæ, ſicut in vitro cognoſcitur color corporis quod continetur in vaſe vitreo, ut Gregorius dicit ſuper illud Iob xxvɪɪɪ. *Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum* (loc. cit. in arg. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem. Sic autem non habebit corpus glorioſum, ſed magis ex merito virtutis.

Ad ſecundum dicendum, quod Gregorius comparat corpora glorioſa auro propter claritatem, & vitro propter hoc quod translucebunt. Unde videtur dicendum, quod erunt ſimul pervia, & clara: quod enim aliquod clarum non ſit pervium, contingit ex hoc quod claritas corporis cauſatur ex denſitate partium lucidarum: denſitas autem repugnat pervietati. Sed tunc claritas erit ex alia cauſa, ut dictum eſt (in corp. art.) Denſitas autem corporis glorioſi pervietatem non tollit ab eis, ſicut nec denſitas vitri a vitro. Quidam tamen dicunt,

quod

Digitized by Google

quod comparantur vitro, non quia ſint pervia, ſed propter hanc ſimilitudinem, quia ſicut illud quod in vitro clauditur, apparet, ita animæ gloria, quæ in corpore glorioſo claudetur, non latebit. Sed primum melius eſt: quia magis per illud ſalvatur dignitas corporis glorioſi, & magis conſonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum, quod corporis gloria naturam non tollet, ſed perficiet. Unde color qui debetur corpori ex natura ſuarum partium, remanebit in eo; ſed ſuperaddetur claritas ex gloria animæ: ſicut etiam videmus corpora colorata ex natura ſui, Solis ſplendore relucere, vel ex aliqua alia cauſa extrinſeca, ſeu intrinſeca.

Ad quartum dicendum, quod ſicut gloriæ claritas redundat ab anima in corpus ſecundum ſuum modum, & ibi eſt alio modo quam ſit in anima; ita in quamlibet partem corporis redundabit ſecundum ſuum modum Unde non eſt inconveniens quod diverſæ partes habeant diverſimode claritatem, ſecundum quod ſunt diverſimode diſpoſitæ ex ſui natura ad ipſam. Nec eſt ſimile de aliis dotibus corporis, reſpectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diverſam diſpoſitionem.

ARTICULUS II. 368

Utrum claritas corporis glorioſi poſſit videri a non glorioſo oculo.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod claritas corporis glorioſi non poſſit videri a non glorioſo oculo. Oportet enim eſſe proportionem viſibilis ad viſum. Sed oculus non glorificatus non eſt proportionatus ad videndam claritatem gloriæ; cum ſit alterius generis quam claritas naturæ. Ergo corporis glorioſi claritas non videbitur ab oculo non glorioſo.

2. Præterea. Claritas corporis glorioſi erit maior quam nunc ſit claritas Solis: quia etiam claritas Solis erit tunc maior quam modo ſit, ut dicitur Iſaiæ xxx. & multo maior erit claritas corporis glorioſi, propter quod Sol, & totus mundus claritatem maiorem accipiet. Sed oculus non glorioſus non poteſt inſpicere Solem in rota ſua, propter magnitudinem claritatis. Ergo minus poterit inſpicere claritatem corporis glorioſi.

3. Præterea. Viſibile oppoſitum oculis videntis neceſſe eſt videri, niſi læſio ſit aliqua in oculo. Sed claritas corporis glorioſi oppoſita oculis non glorioſis, non neceſſario videtur ab eis: quod patet de diſcipulis, qui corpus Domini poſt reſurrectionem viderunt, claritatem eius non intuentes. Ergo claritas illa non erit viſibilis ab oculo non glorioſo.

Sed contra eſt quod Gloſſa (interl.) Philip. III. ſuper illud, *Configuratum corpori claritatis ſuæ*, dicit: „ Aſſimilabitur claritati quam habuit in transfiguratione. “ Sed claritas illa viſa fuit ab oculis diſcipulorum non glorificatis. Ergo & claritas corporis glorificati ab oculis non glorioſis viſibilis erit.

Præterea. Impii videntes gloriam iuſtorum ex hoc torquebuntur in iudicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. v. Sed non plene viderent gloriam ipſorum, niſi claritatem corporum inſpicerent. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod claritas corporis glorioſi non poterit videri ab oculo non glorioſo, niſi forte per miraculum. Sed hoc non poteſt eſſe, niſi claritas illa æquivoce diceretur: quia lux ſecundum id quod eſt, nata eſt movere viſum; & viſus ſecundum id quod eſt, natus eſt percipere lumen; ſicut verum ſe habet ad intellectum, & bonum ad affectum: unde ſi eſſet aliquis viſus qui non poſſet percipere aliquam lucem omnino, vel ille viſus diceretur æquivoce, vel lux illa: quod non poteſt in propoſito dici: quia ſic per hoc quod dicuntur glorioſa corpora futura eſſe lucida, nihil nobis notificaretur; ſicut qui dicit, canem eſſe in cælo, nihil notificat ei qui non novit niſi canem qui eſt animal. Et ideo dicendum eſt, quod claritas corporis glorioſi naturaliter ab oculo non glorioſo videri poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod gloriæ claritas erit alterius generis quam claritas naturæ quantum ad cauſam, ſed non quantum ad ſpeciem. Unde ſicut claritas naturæ ratione ſpeciei ſuæ eſt proportionata viſui, ita & claritas glorioſa.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut corpus glorioſum non poteſt pati aliquid paſſione naturæ, ſed ſolum paſſione animæ; ita ex proprietate gloriæ non agit niſi actione animæ. Claritas autem intenſa non offendit viſum, inquantum agit actione animæ, ſed ſecundum hoc magis delectat; offendit autem, inquantum agit actione naturæ, calefaciendo,

& diſ-

Digitized by Google

& diſſolvendo organum viſus, & diſgregando ſpiritus. Et ideo claritas corporis glorioſi, quamvis excedat claritatem Solis, tamen de ſui natura non offendit viſum, ſed demulcet: propter quod claritas illa comparatur claritati iaſpidis, Apocal. xxi.

Ad tertium dicendum, quod claritas corporis glorioſi provenit ex merito voluntatis: & ideo voluntati ſubdetur, ut ſecundum eius imperium videatur, vel non videatur: & ideo in poteſtate corporis glorioſi erit oſtendere claritatem ſuam, vel occultare. Et hæc fuit opinio Præpoſitivi.

ARTICULUS III. 369

Utrum corpus glorioſum neceſſario videbitur a corpore non glorioſo.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod corpus glorioſum neceſſario videbitur a corpore non glorioſo. Quia corpora glorioſa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifeſtat ſe, & alia. Ergo corpora glorioſa neceſſario videbuntur.

2. Præterea. Omne corpus quod occultat alia corpora poſt ſe exiſtentia, de neceſſitate viſu percipitur, ex hoc ipſo quod alia quæ ſunt poſt, occultantur. Sed corpus glorioſum occultabit viſui alia corpora poſt ſe exiſtentia, quia erit corpus coloratum. Ergo & de neceſſitate videbitur.

3. Præterea. Sicut quantitas eſt de his quæ inſunt corpori, ita & qualitas, per quam videtur. Sed quantitas non ſuberit voluntati, ut corpus glorioſum poſſit eſſe maioris quantitatis, vel minoris. Ergo nec qualitas, per quam viſibile eſt, ut poſſit non videri.

Sed contra eſt quod corpus noſtrum glorificabitur in conformitate corporis Chriſti poſt reſurrectionem. Sed corpus Chriſti poſt reſurrectionem non neceſſario videbatur; immo diſparuit ab oculis diſcipulorum in Emaus, ut dicitur Luc. ult. Ergo & corpus glorificatum non neceſſario videbitur.

Præterea. Ibi erit ſumma obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri, vel non videri ſecundum voluntatem animæ.

Reſpondeo dicendum, quod viſibile videtur, ſecundum quod agit in viſum. Ex hoc autem quod aliquid agit, vel non agit in aliquod extrinſecum, non eſt aliqua mutatio in ipſo. Unde ſine mutatione alicuius proprietatis quæ ſit de perfectione corporis glorificati, poteſt contingere quod videatur, & non videatur. Unde in poteſtate glorificatæ animæ erit quod corpus ſuum videatur, vel non videatur; ſicut & quælibet actio alia corporis in animæ poteſtate erit: alias non eſſet corpus glorioſum inſtrumentum ſumme obediens principali agenti.

Ad primum ergo dicendum, quod claritas illa obediet corpori glorioſo, ut poſſit eam oſtendere, vel occultare.

Ad ſecundum dicendum, quod color corporis non impedit pervietatem ipſius, niſi inquantum immutat viſum: quia viſus non poteſt immutari ſimul duobus coloribus, ut utrumque perfecte inſpiciat. Color autem corporis glorioſi erit in perfecta poteſtate animæ, ut per ipſum vel immutet viſum, vel non immutet. Et ideo erit in poteſtate eius ut corpus quod eſt poſt ſe, occultet, vel non occultet.

Ad tertium dicendum, quod quantitas eſt inhærens ipſi corpori glorioſo: neque poſſet quantitas immutari ad imperium animæ ſine mutatione intrinſeca corporis glorioſi, quæ impaſſibilitati eius repugnaret. Et ideo (*a*) non eſt ſimile de quantitate, & viſibilitate: quia etiam qualitas illa per quam eſt viſibile, non poteſt ſubtrahi ad imperium animæ; ſed actio illius qualitatis ſuſpendetur, & ſic occultabitur corpus ad imperium animæ.

QUAESTIO LXXXVI.

De conditionibus corporum damnatorum reſurgentium,

in tres articulos diviſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de conditionibus corporum damnatorum reſurgentium.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum corpora damnatorum cum ſuis deformitatibus reſurgent.

Se-

(a) *Hiatum hic eſſe putat Nicolaius, quem ita ſupplet.* Non eſt ſimile de quantitate, & viſibilitate: quia viſibilitas extrinſeca eſt viſibili propter extrinſecum reſpectum ad videntem. Poteſt autem eſſe ſimile de quantitate & qualitate quæ eſt cauſa viſibilitatis ipſius; quia etiam qualitas illa, per quam eſt viſibile, non poteſt &c.

Secundo, utrum eorum corpora erunt corruptibilia.

Tertio, utrum erunt impaſſibilia.

ARTICULUS I. 370

Utrum corpora damnatorum cum ſuis deformitatibus reſurgent.

S. Thom. IV. diſt. xliv. *quæſt.* iii. *art.* i. *quæſt.* i. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum cum ſuis deformitatibus reſurgent. Illud enim quod in pœnam peccati inductum eſt, deſinere non debet, niſi peccato remiſſo. Sed membrorum defectus, qui accidunt per mutilationem, in pœnam peccati inducti ſunt; & ſimiliter etiam omnes aliæ deformitates corporales. Ergo a damnatis, qui peccatorum remiſſionem non ſunt conſecuti, in reſurrectione non removebuntur.

2. Præterea. Sicut reſurrectio ſanctorum erit ad ultimam felicitatem, ſic & reſurrectio impiorum ad ultimam miſeriam. Sed ſanctis reſurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere poſſit. Ergo nec impiis reſurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum, vel miſeriam pertineat. Huiuſmodi autem ſunt deformitates. Ergo &c.

3. Præterea. Sicut ad defectum paſſibilis corporis pertinet deformitas, ita & tarditas. Sed a corporibus damnatorum reſurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra. I. ad Corinth. xv. 52. *Mortui reſurgent incorrupti*: Gloſſa (interl.) „ *Mortui*, ideſt peccatores, „ vel generaliter omnes *mortui reſurgent* „ *incorrupti*, ideſt ſine aliqua diminutio- „ ne membrorum." Ergo mali reſurgent ſine deformitatibus.

Præterea. In damnatis non erit aliquid quod ſenſum doloris in eis impediat. Sed ægritudo impedit ſenſum doloris, inquantum per eam debilitantur organa ſentiendi: & ſimiliter defectus membri impediret ne eſſet univerſalis dolor in corpore. Ergo ſine iſtis defectibus damnati reſurgent.

Reſpondeo dicendum, quod in corpore humano poteſt eſſe deformitas dupliciter. Uno modo ex defectu alicuius membri; ſicut mutilatos turpes dicimus, deeſt enim eis debita proportio partium ad totum: & de tali deformitate nulli dubium eſt quod in corporibus damnatorum non erit: quia omnia corpora tam bonorum, quam malorum integra reſurgent.

Alio modo deformitas contingit ex indebita partium diſpoſitione, vel ex indebita quantitate, vel qualitate, vel ſitu; quæ etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur: & de talibus deformitatibus, & ſimilibus defectibus, ſicut ſunt febres, & aliæ huiuſmodi ægritudines, quæ interdum ſunt deformitatis cauſæ, Auguſtinus indeterminatum, & ſub dubio relinquit in Enchirid. (cap. xcii.) ut in littera Magiſter dicit (IV. diſt. xliv.)

Sed apud Doctores modernos eſt duplex ſuper hoc opinio.

Quidam enim dicunt, quod huiuſmodi deformitates, & defectus in corporibus damnatorum remanebunt, conſiderantes eorum damnationem, qua ad ſummam miſeriam deputantur, cui nihil incommoditatis ſubtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici. In reparatione enim corporis reſurgentis magis attenditur naturæ perfectio quam conditio quæ prius fuit. Unde & qui infra perfectam ætatem decedunt, in ſtatura iuvenilis ætatis reſurgent, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxxi. art. i.) Unde & illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt, vel deformitates ex eis provenientes, in reſurrectione ſine illis defectibus, vel deformitatibus reparabuntur, niſi peccati meritum impediat: & ita ſi aliquis cum defectibus, vel deformitatibus reſurget, hoc erit ei in pœnam. Modus autem pœnæ eſt ſecundum menſuram culpæ. Contingit autem quod aliquis peccator damnandus minoribus peccatis ſubiectus, aliquas deformitates, vel defectus habeat, quos non habuit aliquis damnandus, peccatis gravioribus irretitus. Unde ſi ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis reſurgat, ſine quibus conſtat quod reſurget alius gravius puniendus, qui eas in hac vita non habuit, modus pœnæ non reſponderet quantitati culpæ; ſed magis videretur aliquis puniri pro pœnis quas in hoc mundo paſſus fuit: quod eſt abſurdum.

Et ideo alii rationabilius dicunt, quod auctor qui naturam condidit, in reſurrectione naturam corporis integre repa-

parabit. Unde quicquid defectus, vel turpitudinis ex corruptione, vel debilitate naturæ, ſive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in reſurrectione removebitur; ſicut febris, lippitudo, & ſimilia. Defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter conſequuntur (ſicut ponderoſitas, paſſibilitas, & ſimilia) in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria reſurrectionis excludet.

Ad primum ergo dicendum, quod cum pœna in quolibet foro infligatur ſecundum conditionem illius fori, pœnæ quæ in hac vita temporali infliguntur pro aliquo peccato, temporales ſunt, & ultra vitæ terminum non ſe extendunt. Et ideo quamvis peccatum non ſit remiſſum damnatis; non tamen oportet quod eaſdem pœnas ibi ſuſtineant quas in hoc mundo ſunt paſſi; ſed divina iuſtitia requirit ut ibi pœnis gravioribus in æternum crucientur.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt ſimilis ratio de bonis, & malis: eo quod aliquid poteſt eſſe pure bonum, non autem pure malum. Unde ſanctorum ultima felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus ſint immunes; ſed ultima malorum miſeria non excludet omne bonum: quia *malum, ſi integrum ſit, corrumpit ſeipſum*, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. v. ante med.) Unde oportet quod miſeriæ damnatorum ſubſternatur bonum naturæ in ipſis; quod eſt opus Conditoris perfecti, qui ipſam naturam in perfectione ſuæ ſpeciei reparabit.

Ad tertium dicendum, quod tarditas eſt de illis defectibus qui naturaliter conſequuntur principia humani corporis, non autem deformitas. Et ideo de eis non eſt ſimilis ratio.

ARTICULUS II. 371

Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compoſitum ex contrariis neceſſe eſt corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis compoſita, ex quibus etiam nunc componuntur; alias non eſſent eiuſdem ſpeciei, & per conſequens nec eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Præterea. Si corpora damnatorum non erunt corruptibilia, aut hoc erit per naturam, aut per gratiam, aut per gloriam: non per naturam, quia ſunt futura eiuſdem naturæ cuius & nunc ſunt: nec per gratiam, vel gloriam, quia talibus omnino carebunt. Ergo erunt corruptibilia.

3. Præterea. Illis qui ſunt in ſumma miſeria, ſubtrahere maximam pœnarum videtur inconveniens. Sed maxima pœnarum eſt mors, ut patet per Philoſophum in III. Ethic. (cap. vi. a med.) Ergo a damnatis, qui ſunt in ſumma miſeria, mors removeri non debet. Ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed contra eſt quod dicitur Apocal. ix. 6. *In diebus illis quærent homines mortem, & non invenient eam; deſiderabunt mori, & fugiet mors ab eis.*

Præterea. Damnati punientur in anima, & corpore pœna perpetua: Matthæi xxv. 46. *Ibunt hi in ſupplicium æternum*. Sed hoc eſſe non poſſet, ſi eorum corpora corruptibilia eſſent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

Reſpondeo dicendum, quod cum in omni motu oporteat eſſe aliquod principium motus, dupliciter motus aliquis, vel mutatio a mobili removetur: uno modo per hoc quod deeſt principium motus; alio modo per hoc quod impeditur principium motus. Corruptio autem mutatio quædam eſt. Unde dupliciter poteſt contingere ut corpus, quod ex conditione ſuorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur: & hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cum enim cælum ſit primum alterans per motum ſuum localem, & alia omnia agentia ſecunda in virtute ipſius agant, & quaſi ab ipſo mota, oportet quod motum cæli ceſſante, nihil ſit agens quod poſſit corpus per alterationem aliquam tranſmutare a naturali ſua proprietate. Et ideo poſt reſurrectionem, ceſſante motu cæli, nulla qualitas erit ſufficiens ut corpus humanum alterare poſſit a ſua naturali qualitate. Corruptio autem eſt terminus alterationis, ſicut & generatio. Unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt: & hoc deſervit divinæ iuſtitiæ, ut perpetuo viventes perpetuo puniantur; quod divina iuſtitia requirit,

ut

ut infra dicetur (art. ſeq.) ſicut & nunc corruptibilitas corporum deſervit divinæ providentiæ, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur . Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur : & hoc modo corpus Adæ incorruptibile fuit : quia contrariæ qualitates in hominis corpore exiſtentes continebantur per gratiam innocentiæ ne ad diſſolutionem corporis agere poſſent : & multo plus continebuntur in corporibus glorioſis , quæ erunt omnino ſubiecta ſpiritui . Et ſic in corporibus beatorum poſt reſurrectionem communem coniungentur duo modi prædicti incorruptibilitatis .

Ad primum ergo dicendum, quod contraria , ex quibus corpora componuntur, ſunt ſecunda principia ad corruptionem agentia . Primum enim agens eſt motus cæleſtis : unde ſuppoſito motu cæli , neceſſe eſt ut corpus ex contrariis compoſitum corrumpatur, niſi ſit aliqua cauſa potior impediens ; ſed motu cæli remoto, contraria , ex quibus corpus componitur , non ſufficiunt ad corruptionem faciendam , etiam ſecundum naturam , ut patet ex dictis (in corp. art.) Ceſſationem autem motus cæleſtis non cognoverunt Philoſophi . Unde pro infallibili habebant quod corpus compoſitum ex contrariis corrumpatur ſecundum naturam .

Ad ſecundum dicendum, quod incorruptibilitas illa erit per naturam , non quod ſit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum , ſed per defectum principii moventis ad corruptionem , ut ex dictis patet (in corp.)

Ad tertium dicendum , quod quamvis mors ſit ſimpliciter maxima pœnarum ; ſecundum quid tamen nihil prohibet mortem eſſe in pœnarum remedium , & per conſequens ablationem mortis in pœnarum augmentum. *Vivere* enim, ut dicit Philoſophus IX. Ethic. (cap. IX. a med.) *Videtur omnibus delectabile eſſe , eo quod omnia eſſe appetunt . Non oportet autem* (ut ibidem dicitur) *accipere malam vitam* , *neque corruptam , neque quæ eſt in triſtitiis* . Sicut ergo vivere ſimpliciter eſt delectabile , non autem vita quæ eſt in triſtitiis ; ita & mors , quæ eſt privatio vitæ , ſimpliciter eſt pœnoſa , & maxima pœnarum , inquantum ſubtrahit primum bonum, ſcilicet eſſe, cum quo alia ſubtrahuntur ; ſed inquantum privat malam vitam, & quæ eſt in triſtitiis , eſt in remedium pœnarum , quas terminat : & per conſequens mortis ſubtractio eſt in augmentum pœnarum , quas perpetuas facit .

Si autem dicatur mors eſſe pœnalis propter corporalem dolorem, quem ſentiunt morientes, non eſt dubium quod multo maiorem dolorem damnati continue ſuſtinebunt. Unde in perpetua morte eſſe dicuntur , ſicut ſcriptum eſt in Pſal. XLVIII. 15. *Mors depaſcet eos* .

ARTICULUS III. 372

Utrum corpora damnatorum ſint futura impaſſibilia .

AD tertium ſic proceditur . Videtur quod corpora damnatorum futura ſint impaſſibilia . Quia ſecundum Philoſophum in VI. Topic. (cap. 11. loco 19.) *omnis paſſio magis facta abiicit a ſubſtantia . Sed a finito ſi ſemper aliquid abiiciatur, neceſſe eſt illud tandem conſumi* , ut dicitur in I. Phyſic. (text. 37.) Ergo ſi corpora damnatorum erunt paſſibilia , & ſemper patientur, quandoque deficient , & corrumpentur : quod falſum eſſe oſtenſum eſt (art. præc.) Ergo erunt impaſſibilia .

2. Præterea . Omne agens aſſimilat ſibi patiens. Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne , ignis ea ſibi aſſimilabit . Sed non conſumit aliter ignis corpora , niſi inquantum ea ſibi aſſimilans reſolvit . Si ergo corpora damnatorum erunt paſſibilia , ab igne quandoque conſumentur : & ſic idem quod prius.

3. Præterea . Animalia quæ in igne ſine corruptione dicuntur vivere , ut de Salamandra dicitur , ab igne non affliguntur : animal enim dolore corporis non affligitur , niſi corpus aliquo modo lædatur . Si ergo corpora damnatorum in igne ſine corruptione remanere poſſint , ſicut & animalia prædicta , ut Auguſtinus in Lib. XXI. de civit. Dei (cap. II. & IV.) dicit , videtur quod nullam afflictionem ibi ſuſtinebunt : quod non eſſet , niſi eorum corpora impaſſibilia eſſent . Ergo &c.

4. Præterea . Si corpora damnatorum ſunt paſſibilia, dolor qui ex eorum paſſione provenit, ut videtur, ſuperare debet omnem præſentem corporum dolorem ; ſicut & ſanctorum iucunditas ſuperabit omnem præſentem iucunditatem . Sed propter immenſitatem doloris quandoque contingit in hac vita animam a corpore ſeparari . Ergo multo fortius ſi cor-

Digitized by Google

corpora illa futura ſint paſſibilia, ex immenſitate doloris animæ a corpore ſeparabuntur; & ſic corpora corrumpentur: quod falſum eſt. Ergo corpora illa erunt impaſſibilia.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. xv. 52. *Et nos immutabimur*: Gloſſa (interl.) „ Nos boni tantummodo immu„ tabimur gloriæ immutabilitate, & im„ paſſibilitate. " Ergo non erunt corpora damnatorum impaſſibilia.

Præterea. Sicut corpus cooperatur animæ ad meritum, ita cooperatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem prædictam non ſolum anima, ſed etiam corpus poſt reſurrectionem præmiabitur. Ergo & ſimili ratione damnatorum corpora punientur; quod non eſſet, ſi impaſſibilia forent. Ergo erunt paſſibilia.

Reſpondeo dicendum, quod principalis cauſa, quare corpora damnatorum ab igne non conſumentur, erit divina iuſtitia, qua eorum corpora ad pœnam perpetuam ſunt addicta. Sed divinæ iuſtitiæ ſervit etiam naturalis diſpoſitio ex parte corporis patientis, & ex parte agentium: quia cum pati ſit recipere quoddam, duplex eſt modus paſſionis, ſecundum quod aliquid in aliquo recipi poteſt dupliciter. Poteſt enim aliqua forma recipi in aliquo ſubiecto ſecundum eſſe naturale materialiter, ſicut calor ab igne recipitur in aere materialiter: & ſecundum hunc modum receptionis eſt unus modus paſſionis, qui dicitur *paſſio naturæ*. Alio modo aliquid recipitur in alio ſpiritualiter per modum intentionis cuiuſdam, ſicut ſimilitudo albedinis recipitur in aere, & in pupilla: & hæc receptio aſſimilatur illi receptioni qua anima recipit ſimilitudines rerum: unde ſecundum hunc modum receptionis eſt alius modus paſſionis, qui vocatur *paſſio animæ*. Quia igitur poſt reſurrectionem, motu cæli ceſſante, non poterit aliquod corpus alterari a ſua naturali qualitate, ut dictum eſt (art. præc.) nullum corpus pati poterit paſſione naturæ: unde quantum ad hunc modum paſſionis corpora damnatorum impaſſibilia erunt, ſicut & incorruptibilia. Sed ceſſante motu cæli, adhuc remanebit paſſio quæ eſt per modum animæ: quia & aer a Sole illuminabitur, & colorum differentias deferet ad viſum. Unde & ſecundum hunc modum paſſionis corpora damnatorum paſſibilia erunt. Et quia in tali paſſione ſenſus (*a*) perficitur, ideo in corporibus damnatorum ſenſus pœnæ erit ſine mutatione naturalis diſpoſitionis. Corpora vero glorioſa, etſi recipient aliquid, & quodammodo patientur in ſentiendo; non tamen paſſibilia erunt: quia nihil recipient per modum afflictivi, vel læſivi, ſicut recipient corpora damnatorum, quæ ob hoc paſſibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de illa paſſione per quam tranſmutatur patiens a ſua naturali diſpoſitione. Talis autem paſſio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum eſt (in corp. art.).

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo agentis eſt dupliciter in patiente: uno modo per modum eumdem quo eſt in agente, ſicut eſt in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, & ignis generat ignem: alio modo per modum diverſum a modo quo eſt in agente, ſicut eſt in omnibus agentibus æquivocis: in quibus quandoque contingit quod in agente eſt forma ſpiritualiter, quæ in patiente materialiter recipitur, ſicut forma quæ in domo facta per artificem, eſt materialiter in ipſa, & in mente artificis eſt ſpiritualiter; quandoque vero e contrario eſt materialiter in agente, & recipitur ſpiritualiter in patiente; ſicut albedo materialiter eſt in pariete, a quo recipitur, ſpiritualiter in pupilla, & in medio deferente. Et ſimiliter eſt in propoſito: quia ſpecies quæ materialiter eſt in igne, recipitur ſpiritualiter in corporibus damnatorum: & ſic ignis ſibi aſſimilabit damnatorum corpora; nec tamen ea conſumet.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Philoſophum in Libro de proprietatibus elementorum (aliquant. a princ.) *nullum animal in igne vivere poteſt*. Galenus etiam in Libro de ſimplicibus medicamentis dicit, quod *nullum corpus eſt quod tandem ab igne non conſumatur*: quamvis quandoque quædam corpora ſint quæ ad horam in igne ſine læſione permaneant, ut patet de ebano. Quod autem inducitur de ſalamandra, non poteſt omnino eſſe ſimile: quia non poſſet perſeverare finaliter in igne ſine corruptione, ſicut corpora damnatorum in inferno. Neque tamen oportet quod quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non lædentur, propter hoc ab igne non affligan-

(*a*) *Ita communiter. An patitur? ut Theol gi volunt.*

Digitized by Google

gitur : quia ſenſibile non ſolum natum eſt delectare vel affligere ſenſum, ſecundum quod agit actione naturæ confortando, vel corrumpendo organum, ſed etiam ſecundum quod agit actione ſpirituali : quia quando ſenſibile eſt in debita proportione ad ſentiendum, delectat; e contrario autem quando ſe habet in ſuperabundantia, vel defectu. Unde & colores medii, & voces conſonantes ſunt delectabiles; inconſonantes autem offendunt auditum.

Ad quartum dicendum, quod dolor non ſeparat animam a corpore, ſecundum quod manet tantum in potentia animæ, cuius eſt dolere, ſed ſecundum quod ad paſſionem animæ mutatur corpus a ſua naturali diſpoſitione; ſecundum modum quo videmus quod ex ira corpus caleſcit, & ex timore frigeſcit : ſed poſt reſurrectionem corpus non poterit tranſmutari a ſua naturali diſpoſitione, ut ex dictis patet (art. præc.) Unde, quantuſcumque ſit dolor, animam a corpore non ſeparabit.

QUAESTIO LXXXVII.

De cognitione quam habebunt reſuſcitati in iudicio reſpectu meritorum, & demeritorum,

in tres articulos diviſa.

Poſt hæc agendum eſt de his quæ ſequuntur reſurrectionem. Quorum prima conſideratio erit de cognitione quam habebunt reſuſcitati in iudicio reſpectu meritorum, & demeritorum. Secunda de ipſo iudicio generali, ac tempore, & loco in quo erit. Tertia de iudicantibus, & iudicatis. Quarta de forma in qua iudex veniet ad iudicandum. Quinta de ſtatu mundi, & reſurgentium poſt iudicium.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum cognoſcet quilibet homo in iudicio omnia peccata ſua.

Secundo, utrum poterit quilibet legere omnia quæ ſunt in conſcientia alterius.

Tertio, utrum omnia merita, & demerita uno intuitu quis videre poterit.

ARTICULUS I. 375

Utrum poſt reſurrectionem quilibet cognoſcet peccata quæ fecit.

S. Thom. IV. diſt. XLIII. *art. ult. quæſt.* 2. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod poſt reſurrectionem non cognoſcet quilibet omnia peccata quæ fecit. Omne enim quod cognoſcimus, vel de novo per ſenſum accipimus, vel de theſauro memoriæ educitur. Sed homines poſt reſurrectionem ſua peccata non poterunt ſenſu percipere, quia iam tranſierunt; ſenſus autem eſt tantum præſentium : multa etiam peccata a memoria peccantis exciderunt, quæ non poterunt de theſauro memoriæ educi. Ergo non omnium peccatorum quæ fecit, reſurgens cognitionem habebit.

2. Præterea. Sicut in littera dicitur (IV. diſt. XLIII.) *libri conſcientiæ quidam ſunt, in quibus merita ſingulorum leguntur*. Sed in libris non poteſt aliquid legi, niſi eius nota contineatur in libro: notæ autem quædam remanent peccatorum in conſcientia, ut patet Rom. II. in Gloſſa (Origen. ſup. illud, *Teſtimonium reddente &c.*) quæ non videntur aliud eſſe quam reatus, vel macula. Cum ergo multorum peccatorum macula, & reatus a multis ſit deletus per gratiam, videtur quod non omnia peccata quæ fecit, poſſit aliquis in ſua conſcientia legere : & ſic idem quod prius.

3. Præterea. *Creſcente cauſa, creſcit effectus*. Sed cauſa quæ facit nos dolere de peccatis, quæ ad memoriam revocamus, eſt caritas. Cum ergo in ſanctis reſurgentibus ſit perfecta caritas, maxime de peccatis dolebunt, ſi ea illis ad memoriam revocabuntur : quod non poteſt eſſe, quia (*a*) *fugiet ab eis dolor, & gemitus*, Apocal. XXI. Ergo peccata propria ad memoriam non revocabuntur.

4. Præterea. Sicut ſe habebunt reſurgentes damnati ad bona quæ aliquando fecerunt, ita ſe habebunt reſurgentes beati ad peccata quæ aliquando commiſerunt. Sed reſurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quæ aliquando fecerunt, non habebunt, quia per hoc eorum pœna multum alleviaretur.

(*a*) *Ita legitur Iſai.* XXXV. 10. *loco autem cit. Apocal.* Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra.

tur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quæ commiſerunt.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XX. de civit. Dei (cap. XIV. a med.) quod *quædam divina vis aderit, qua fiet ut cuncta peccata ad memoriam revocentur*.

Præterea. Sicut ſe habet humanum iudicium ad teſtimonium exterius, ita ſe habet divinum iudicium ad teſtimonium conſcientiæ, ut patet I. Reg. XVI. 7. *Homo videt ea quæ parent, Deus autem intuetur cor*. Sed non poſſet perfectum iudicium humanum eſſe de aliquo, niſi teſtes de omnibus de quibus iudicandum eſt, teſtimonium deponerent. Ergo oportet, cum divinum iudicium ſit perfectiſſimum, quod conſcientia teneat omnia de quibus iudicandum eſt. Sed iudicandum erit de omnibus bonis operibus, & malis: II. Corinth. V. 10. *Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, ut referat unuſquiſque propria corporis, prout geſſit, ſive bonum, ſive malum*. Ergo oportet quod conſcientia uniuſcuiuſque retineat omnia opera quæ fecit, ſive bona, ſive mala.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicitur Rom. II. 15. „ in die illa, cum iudicabit Dominus, teſtimonium unicuique ſua conſcientia reddet; & cogitationes erunt accuſantes, & defendentes. “ Et quia oportet quod teſtis, accuſator, & defenſor in quolibet iudicio habeat eorum notitiam quæ in iudicio verſantur; in illo autem communi iudicio omnia opera hominum in iudicium venient; oportet quod omnium operum ſuorum quiſque tunc notitiam habeat. Unde conſcientiæ ſingulorum erunt quaſi quidam libri continentes res geſtas, ex quibus iudicium procedet; ſicut etiam in iudicio humano regiſtris utimur. Et iſti ſunt libri de quibus Apoc. XX. 12 dicitur: *Libri aperti ſunt; & alius liber apertus eſt, qui eſt vitæ; & iudicati ſunt mortui ex his quæ ſcripta erant in libris ſecundum opera ipſorum*: ut per libros, qui dicuntur ſic aperti, ut Auguſtinus exponit XX. de civit. Dei (cap. XIV. cir. med.) „ ſignificentur Sancti novi, & veteris Teſtamenti, in quibus Deus oſtendit quæ mandata fieri iuſſiſſet. “ Unde Ricardus de ſancto Victore (in tract. de iudiciar. poteſt. in med.) dicit: *Erunt corda eorum quaſi quædam canonum decreta*. Sed per librum vitæ, de quo ſubiungitur, intelliguntur conſcientiæ ſingulorum; quæ dicuntur ſingulariter liber unus, quia una virtute divina fiet ut cunctis ad memoriam ſua facta revocentur: & hæc vis, inquantum ad memoriam homini reducet ſua facta, *liber vitæ* dicitur. Vel per primos libros conſcientiæ intelliguntur, per ſecundum ſententia iudicis in eius providentia deſcripta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa merita, & demerita a memoria exciderint; tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo maneat in ſuo effectu: quia merita quæ non ſunt mortificata, manebunt in præmio quod eis redditur; quæ autem mortificata ſunt, manent in reatu ingratitudinis, quæ augetur ex hoc quod homo poſt gratiam ſuſceptam peccavit. Similiter etiam demerita quæ non ſunt per pœnitentiam deleta, manent in reatu pœnæ, quæ eis debetur; quæ autem pœnitentia delevit, manent in ipſa pœnitentiæ memoria; quam ſimul cum aliis meritis in notitia habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo poſſit ad memoriam ſua opera revocare.

Et tamen, ut Auguſtinus dicit (loc. ſup. cit.) principaliter ad hoc divina vis operabitur.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquæ notæ manent in conſcientiis ſingulorum de operibus a ſe factis; nec oportet quod notæ iſtæ ſint reatus tantum, ut ex dictis patet (in corp. ad I.)

Ad tertium dicendum, quod quamvis caritas ſit nunc cauſa dolendi de peccato; tamen ſancti in patria erunt ita perfuſi gaudio quod dolor in eis locum habere non poterit: & ideo de peccatis non dolebunt, ſed potius gaudebunt de divina miſericordia, qua eis peccata ſunt relaxata; ſicut nunc etiam Angeli gaudent de divina iuſtitia, qua fit ut deſerti a gratia in peccatum ruant illi quos cuſtodiunt; quorum tamen ſaluti ſollicite invigilant.

Ad quartum dicendum, quod mali cognoſcent omnia bona quæ fecerunt: & ex hoc non minuetur eorum dolor, ſed magis augmentabitur, quia maximus dolor eſt multa bona perdidiſſe: propter quod dicit Boetius in II. de Conſol. (proſa IV. in princ.) quod *ſummum infortunii genus eſt fuiſſe felicem*.

ARTICULUS II. 374

Utrum quilibet poterit legere omnia quæ ſunt in conſcientia alterius.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non quilibet poterit legere omnia quæ ſunt in conſcientia alterius. Reſurgentium enim non erit limpidior cognitio quam nunc ſit Angelorum, quorum æqualitas reſurgentibus promittitur: Matth. xxII. Sed Angeli non poſſunt invicem in ſuis cordibus videre ea quæ dependent a libero arbitrio: unde indigent locutione ad ea invicem innoteſcenda. Ergo reſurgentes non poterunt inſpicere ea quæ continentur in conſcientiis aliorum.

2. Præterea. Omne quod cognoſcitur, aut cognoſcitur in ſe, aut in ſua cauſa, vel in ſuo effectu. Sed merita, vel demerita, quæ continentur in conſcientia alicuius, non poterit alius cognoſcere in ſeipſis, quia ſolus Deus cordi illabitur, & ſecreta eius intuetur: ſimiliter nec in cauſa ſua, quia non omnes videbunt Deum, qui ſolus poteſt imprimere in affectum, ex quo procedunt merita, vel demerita: ſimiliter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt, quorum nullus effectus remanebit, eis totaliter per pœnitentiam abolitis. Ergo non omnia quæ ſunt in conſcientia alicuius, poterit quilibet alius cognoſcere.

3. Præterea. Chryſoſtomus dicit (hom. xxxI. ſup. epiſt. ad Hebr. verſ. ſi.) ut ſupra habitum eſt (IV. diſt. xvII.) *Nunc autem ſi recorderis peccatorum tuorum, & frequenter ea in conſpectu Dei pronunties, & pro eis depreceris, citius illa delebis; ſi vero obliviſcaris, tunc eorum recordaberis & nolens, quando publicabuntur, & in conſpectu omnium amicorum, & inimicorum, ſanctorumque Angelorum proferentur.* Ex hoc accipitur quod illa publicatio pœna eſt negligentiæ, qua homo confeſſionem prætermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confeſſus eſt, non publicabuntur aliis.

4. Præterea. Solatium eſt alicui, ſi ſcit ſe habere multos ſocios in peccato, & minus verecundatur inde. Si ergo quilibet peccatum alterius cognoſceret, cuiuslibet peccatoris erubeſcentia multum minueretur: quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoſcent.

Sed contra. Super illud I.Corinth. IV. *Illuminabit abſcondita tenebrarum*, dicit Gloſſa (interl.) „ Geſta, & cogitata, „ bona, & mala tunc aperta erunt omnibus, & nota. "

Præterea. Omnium bonorum peccata præterita æqualiter erunt abolita. Sed quorumdam ſanctorum peccata ſcimus, ſicut Magdalenæ, & Petri, & David. Ergo pari ratione aliorum peccata electorum ſcientur, & multo magis damnatorum.

Reſpondeo dicendum, quod in ultimo, & in communi iudicio oportet quod divina iuſtitia omnibus evidenter appareat, quæ nunc in pleriſque latet. Sententia autem condemnantis, vel præmiantis iuſta eſſe non poteſt, niſi ſecundum merita, vel demerita proferatur. Et ideo ſicut oportet quod iudex, & aſſeſſor iudicis merita cauſæ cognoſcant ad hoc quod iuſtam ſententiam proferant; ita oportet, ad hoc quod iuſta ſententia appareat, quod omnibus ſententiam cognoſcentibus merita innoteſcant. Unde quia ſicut cuilibet nota erit ſua præmiatio, & ſua damnatio, ita & omnibus aliis innoteſcet; oportet quod ſicut quilibet ſua merita, vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam & aliena ſuæ cognitioni ſubiaceant. Et hæc eſt probabilior, & communior opinio: quamvis contrarium Magiſter in littera (IV. diſt. xlIII.) dicat, ſcilicet quod peccata quæ ſunt per pœnitentiam deleta, in iudicio aliis non patefient. Sed ex hoc ſequeretur, quod nec etiam pœnitentia de peccatis illis perfecte cognoſcatur: in quo multum detraheretur ſanctorum gloriæ, & laudi divinæ, quæ tam miſericorditer ſanctos liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia merita præcedentia, vel demerita facient aliquam quantitatem in gloria, vel miſeria hominis reſurgentis. Et ideo ex exterioribus viſis poterunt cuncta in conſcientiis videri, & præcipue divina virtute ad hoc operante, ut ſententia iudicis iuſta omnibus appareat.

Ad ſecundum dicendum, quod merita, vel demerita poterunt aliis oſtendi in ſuis effectibus, ut ex dictis patet (art. præc. ad 1.) vel etiam in ſeipſis per divinam virtutem; quamvis ad hoc virtus intellectus creati non ſufficiat.

Ad tertium dicendum, quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis eſt effectus negligentiæ, quæ committitur in omiſſione confeſſionis. Sed quod peccata ſanctorum revelentur, non poterit

Digitized by Google

erit eis eſſe in erubeſcentiam, vel verecundiam; ſicut nec Mariæ Magdalenæ eſt in confuſionem quod peccata ſua publice in Eccleſia recitantur: quia verecundia *eſt timor ingloriationis*, ut Damaſcenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xv.) quæ in beatis eſſe non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam, propter pœnitentiam quam fecerunt; ſicut & confeſſor approbat eum qui magna ſcelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata eſſe deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inſpiciet, in nullo ſua confuſio minuetur; ſed magis augebitur, in alieno vituperio ſuum vituperium magis agnoſcens. Quod enim ex tali cauſa confuſio minuatur, contingit ex hoc quod verecundia reſpicit æſtimationem hominum, quæ ex conſuetudine redditur levior. Sed tunc confuſio reſpiciet æſtimationem Dei, quæ eſt ſecundum veritatem de quolibet peccato, ſive ſit unius tantum, ſive multorum.

ARTICULUS III. 375

Utrum omnia merita, vel demerita propria, & aliena uno intuitu ab aliquo videbuntur.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non omnia merita, vel demerita propria, & aliena ab aliquo uno intuitu videbuntur. Ea enim quæ ſigillatim conſiderantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati ſigillatim conſiderabunt ſua peccata, & ea plangent: unde dicunt Sap. v. 8. *Quid nobis profuit ſuperbia?* Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Præterea. Philoſophus dicit in II. Topic. (cap. iv. loco 33.) quod *non contingit ſimul plura intelligere*. Sed merita, & demerita propria, & aliena non videbuntur niſi intellectu. Ergo non poterunt ſimul omnia videri.

3. Præterea. Intellectus damnatorum non erit poſt reſurrectionem limpidior quam nunc ſit beatorum, & Angelorum, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoſcunt res per ſpecies innatas. Sed tali cognitione Angeli non vident plura ſimul. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta ſimul videre.

Sed contra. Super illud Iob viii. *Induentur confuſione*, dicit Gloſſa (ordin. Gregorii: „ Viſo iudice, mala omnia ante oculos mentis verſabuntur. " Sed iudicem ſubito videbunt. Ergo ſimiliter mala quæ commiſerunt; & eadem ratione omnia alia.

Præterea. Auguſtinus XX. de civ. Dei (cap. xiv. a med.) habet pro inconvenienti quod legatur aliquis liber materialis in iudicio, in quo facta ſingulorum ſunt ſcripta, eo quod nullus valeat æſtimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi poſſet. Sed ſimiliter etiam non poſſet æſtimari tempus, quantum oporteret ponere ad conſiderandum omnia merita, & demerita ſua, & aliena ab aliquo homine, ſi ſucceſſive diverſa videat. Ergo oportet ponere, quod omnia ſimul videat unuſquiſque.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnia merita, & demerita ſimul aliquis videbit, ſua, & aliena in inſtanti: quod quidem de beatis facile credi poteſt, quia omnia in Verbo videbunt; & ſic non eſt inconveniens quod ſimul plura videant: ſed de damnatis, quorum intellectus non eſt elevatus ut poſſint Deum videre, & in eo omnia alia, eſt magis difficile.

Et ideo alii dicunt, quod mali ſimul omnia videbunt in genere peccata ſua, & aliena; & hoc ſufficit ad accuſationem illam quæ debet eſſe in iudicio, vel ad abſolutionem: non autem videbunt omnia ſimul, deſcendendo ad ſingula. Sed hoc etiam non videtur conſonum dictis Auguſtini XX. de civ. Dei (loc. ſup. cit.) qui dicit, quod omnia mentis intuitu enumerabunt: quod autem in genere cognoſcitur, non enumeratur.

Unde poteſt eligi media via, quod ſingula conſiderabunt, non tamen in inſtanti, ſed in tempore breviſſimo, divina virtute ad hoc adiuvante. Et hoc eſt quod dicit Auguſtinus ibidem, quod *mira celeritate cernentur*. Nec eſt hoc impoſſibile: quia in quolibet parvo tempore ſunt infinita inſtantia in potentia.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta in utramque partem.

QUAE-

QUAESTIO LXXXVIII.

De iudicio generali, tempore, & loco in quo fiet,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de iudicio generali, tempore, & loco in quo fiet.

Circa quod quæruntur quatuor.

Primo, utrum generale iudicium ſit futurum.

Secundo, utrum quantum ad diſceptationem fiet per vocalem locutionem.

Tertio, utrum fiet tempore ignoto.

Quarto, utrum fiet in valle Ioſaphat.

ARTICULUS I. 376

Utrum generale iudicium ſit futurum.

S. Thom. IV. diſt. xlvii. *quæſt.* 1. *art.* 1. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod generale iudicium non ſit futurum. Quia, ut dicitur Nahum 1. 9. (ſecundum Verſ LXX.) *non (a) iudicabit Deus bis in idipſum*. Sed nunc Deus iudicat de ſingulis hominum operibus, cum poſt mortem unicuique pœnas, vel præmia pro meritis tribuit, & dum etiam quoſdam in hac vita pro bonis, vel malis operibus præmiat, vel punit. Ergo videtur quod non ſit aliud iudicium futurum.

2. Præterea. In nullo iudicio executio ſententiæ præcedit iudicium. Sed ſententia divini iudicii quoad homines eſt de adeptione regni, vel excluſione a regno, ut patet Matth. xxv. Ergo cum modo aliqui adipiſcantur regnum æternum, & quidam excludantur ab ipſo perpetuo, videtur quod aliud iudicium non ſit futurum.

3. Præterea. Propter hoc aliqua in iudicium oportet adduci, quia dubium eſt quid de eis definiendum ſit. Sed ante finem mundi determinata eſt unicuique damnatorum ſua damnatio, & cuique ſanctorum ſua beatitudo. Ergo &c.

Sed contra. Matth. xii. 41. dicitur: *Viri Ninivitæ ſurgent in iudicio cum generatione iſta, & condemnabunt eam*. Ergo poſt reſurrectionem aliquod iudicium fiet.

Præterea. Ioan. v. 29. dicitur: *Procedent qui bona fecerunt, in reſurrectionem vitæ, qui vero mala egerunt, in reſurrectionem iudicii*. Ergo videtur quod poſt reſurrectionem aliquod iudicium ſit futurum.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut operatio pertinet ad rerum principium, quo producuntur in eſſe; ita iudicium pertinet ad terminum, quo res ad finem ſuum perducentur. Diſtinguitur autem duplex Dei operatio. Una qua res primitus in eſſe produxit, inſtituens naturam, & diſtinguens ea quæ ad completionem ipſius pertinent; a quo quidem opere Deus dicitur quieviſſe, Geneſ. 2. Alia eius operatio eſt qua operatur in gubernatione creaturarum; de qua Ioan. v. 17. *Pater meus uſque modo operatur, & ego operor*. Et ita etiam duplex eius iudicium diſtinguitur, ordine tamen converſo. Unum, quod reſpondet operi gubernationis, quæ ſine iudicio eſſe non poteſt: per quod quidem iudicium unuſquiſque ſingulariter pro ſuis operibus iudicatur, non ſolum ſecundum quod ſibi competit, ſed etiam ſecundum quod competit gubernationi univerſi. Unde differtur unius præmiatio pro utilitate aliorum, ut patet Hebr. xi. & pœnæ unius ad profectum alterius cedunt. Unde neceſſe eſt ut ſit aliud iudicium univerſale correſpondens ex adverſo primæ rerum productioni in eſſe; ut videlicet ſicut tunc omnia proceſſerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur ſecundum ſeipſum. Unde & in illo iudicio apparebit manifeſte divina iuſtitia quantum ad omnia, quæ nunc ex hoc occultantur, quod interdum de uno diſponitur ad utilitatem aliorum, aliter quam manifeſta opera exigere videantur. Unde etiam & tunc erit univerſalis ſeparatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos, vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoaduſque ſtatus huius vitæ per divinam providentiam gubernatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo & eſt ſingularis quædam perſona, & eſt pars totius generis humani: unde & duplex ei iudicium debetur: unum ſingulare, quod de eo fiet poſt mortem, quando recipiet iuxta ea quæ in corpore geſſit; quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, ſed quoad ani-

(a) *Vulgata* non conſurget duplex tribulatio.

Digitized by Google

mam tantum : aliud iudicium debet eſſe de eo, ſecundum quod eſt pars totius humani generis ; ſicut aliquis iudicari dicitur ſecundum humanam iuſtitiam, etiam quando iudicium datur de communitate, cuius ipſe eſt pars. Unde & tunc quando fiet univerſale iudicium totius humani generis per univerſalem ſeparationem bonorum a malis, etiam quilibet per conſequens iudicabitur. Nec tamen Deus iudicabit *bis in idipſum* : quia non duas pœnas pro uno peccato inferet ; ſed pœna quæ ante iudicium complecte inflicta non fuerat, in ultimo iudicio complebitur, poſtquam impii cruciabuntur quoad corpus, & animam ſimul.

Ad ſecundum dicendum, quod propria ſententia illius generalis iudicii eſt univerſalis ſeparatio bonorum a malis, quæ illud iudicium non præcedet ; ſed etiam nunc quoad particularem ſententiam uniuſcuiuſque, non plene præceſſit iudicii effectus : quia etiam boni amplius poſt iudicium præmiabuntur, tum ex gloria corporis adiuncta, tum ex numero ſanctorum completo ; & mali etiam plus torquebuntur ex adiuncta pœna corporis, & impleto in pœnis numero damnatorum, quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto magis ardebunt.

Ad tertium dicendum, quod univerſale iudicium magis directe reſpicit univerſalitatem hominum quam ſingulos iudicandorum, ut dictum eſt (in corp. art.) Quamvis ergo cuilibet homini ante iudicium erit certa notitia de ſua damnatione, vel præmio; non tamen omnibus omnium damnatio, vel præmium innoteſcet. Unde iudicium neceſſarium erit.

ARTICULUS II. 377

Utrum iudicium fiet per locutionem vocalem.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod iudicium illud, quantum ad diſceptationem, & ſententiam, fiet per locutionem vocalem. Quia, ut Auguſtinus dicit XX. de civ. Dei (cap. 1. ante med.) *per quot dies futurum hoc iudicium tendatur, incertum eſt*. Sed non eſſet incertum, ſi illa quæ in iudicio dicuntur futura, tantum mentaliter complerentur. Ergo iudicium illud vocaliter fiet, & non ſolum mentaliter.

2. Præterea. Gregorius dicit (Lib. XXVI. Moral. cap. xx. inter princ. & med.) & habetur in littera (IV. diſt. xlvii.) *Illi ſaltem verba iudicis audient qui eius fidem verbo tenuerunt*. Hoc autem non poteſt intelligi de verbo interiori, quia ſic omnes verba iudicis audient: quia omnibus & bonis, & malis nota erunt omnia facta aliorum. Ergo videtur quod iudicium illud vocaliter peragetur.

3. Præterea. Chriſtus ſecundum formam hominis iudicabit, in qua corporaliter ab omnibus poſſit videri. Ergo eadem ratione videtur quod corporali voce loquetur, ut ab omnibus audiatur.

Sed contra. Auguſtinus dicit XX. de civ. Dei (cap. xiv. a med.) quod liber vitæ, de quo Apocal. xx. *vis quædam intelligenda eſt divina, qua fiet ut cuique opera ſua bona, vel mala ad memoriam cuncta revocentur, & mentis intuitu mira celeritate cernantur; ut accuſet, vel excuſet ſcientia conſcientiam; atque ita ſimul & omnes, & ſinguli iudicentur*. Sed ſi vocaliter diſcuterentur merita ſingulorum, non poſſent omnes, & ſinguli iudicati ſimul. Ergo videtur quod illa diſcuſſio non erit vocalis.

Præterea. Sententia proportionaliter debet teſtimonio reſpondere. Sed teſtimonium, & accuſatio, & excuſatio erit mentalis: unde Rom. 11. 15. *Teſtimonium illis reddente conſcientia ipſorum, & inter ſe invicem* (a) *cogitationum accuſantium, aut etiam defendentium, in die cum iudicabit Deus occulta hominum*. Ergo videtur quod illa ſententia, & totum iudicium mentaliter compleatur.

Reſpondeo dicendum, quod quid circa hanc quæſtionem ſit verum, pro certo definiri non poteſt ; tamen probabilius æſtimatur, quod totum illud iudicium, & quoad diſcuſſionem, & quoad accuſationem malorum, & commendationem bonorum, & quoad ſententiam de utriſque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter ſingulorum facta narrarentur, inæſtimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; ſicut etiam Auguſtinus dicit XX. de civ. Dei (loc. cit.) quod *ſi liber, ex cuius ſcriptura omnes iudicabuntur, ut dicitur Apocal. xx. carnaliter cogitetur, quis eius magnitudinem, aut longitudinem valeat æſtimare? aut quanto tempore legi poterit liber in quo ſcriptæ ſunt univerſæ vitæ univerſorum?* Non autem minus tempus requiritur ad narrandum ore tenus ſingulorum facta, quam ad legendum, ſi eſſent in libro materiali ſcripta.

(a) *Vulgata* cogitationibus accuſantibus, aut etiam defendentibus.

Digitized by Google

pta. Unde probabile eſt quod illa quæ dicuntur Matth. xxv. non vocaliter, ſed mentaliter intelligenda ſint eſſe perficienda.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto dicit Auguſtinus, quod *incertum eſt per quot dies hoc iudicium tendatur*, quia non eſt determinatum, utrum mentaliter, vel vocaliter perficiatur. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc exigeretur; ſi autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad ſecundum dicendum, quod etiamſi iudicium fiat mentaliter tantum, verbum Gregorii ſalvari poterit: quia etſi omnibus innoteſcent ſua, & aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quæ in Evangelio *locutio* dicitur; tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipſis verbis iudicabuntur: quia dicitur Rom. II. 12. *Qui in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur*. Unde quodam ſpeciali modo dicetur aliquid his qui fuerunt fideles, quod non dicetur infidelibus.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus corporaliter apparebit, ut ab omnibus corporaliter iudex cognoſcatur: quod quidem ſubito fieri poterit. Sed locutio, quæ tempore menſuratur, requireret immenſam temporis longitudinem, ſi vocali locutione iudicium perageretur.

ARTICULUS III. 378

Utrum tempus futuri iudicii ſit ignotum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod tempus futuri iudicii non ſit ignotum. Sicut enim ſancti patres expectabant primum adventum, ita nos expectamus ſecundum. Sed ſancti patres ſciverunt tempus primi adventus, ſicut patet per numerum hebdomadarum, qui deſcribitur Dan. IX. unde & reprehenduntur Iudæi, quod tempus adventus Chriſti non cognoverint; ut patet Luc. XII. 56. *Hypocritæ, faciem cæli, & terræ noſtis probare; hoc autem tempus quomodo non probatis?* Ergo videtur quod etiam nobis eſſe debeat determinatum tempus ſecundi adventus, quo Deus ad iudicium veniet.

2. Præterea. Per ſigna devenimus in cognitionem ſignatorum. Sed de futuro iudicio multa ſigna nobis proponuntur in Scriptura, ut patet Matth. XXIV. & Lucæ XXI. & Marci XIII. Ergo in cognitionem illius temporis poſſumus pervenire.

3. Præterea. Dicit Apoſtolus I. Corinth. X. 11. (a) *Nos ſumus in quos fines ſæculorum devenerunt*: & I. Ioan. II. 18. *Filioli, noviſſima hora eſt &c.* Cum ergo iam longum tempus tranſierit, ex quo dicta hæc ſunt, videtur quod ſaltem nunc ſcire poſſumus quod ultimum iudicium ſit propinquum.

4. Præterea. Tempus iudicii non oportet eſſe occultum, niſi propter hoc quod quilibet ſolicitius ſe ad iudicium præparet, dum determinatum tempus ignorat. Sed eadem ſolicitudo remaneret etiam ſi certum eſſet: quia cuique incertum eſt tempus ſuæ mortis, *in quo*, ſicut dicit Auguſtinus in epiſt. ad Heſychium (CXCIX. al. LXXX. parum a princ.) *quemcumque invenerit ſuus noviſſimus dies, in hoc eum comprehendet mundi noviſſimus dies*. Ergo non eſt neceſſarium, tempus iudicii eſſe occultum.

Sed contra eſt quod dicitur Marci XIII. 32. *De die illo, vel hora nemo ſcit, nec Angeli in cælo, nec Filius, niſi Pater*. Dicitur autem Filius neſcire, inquantum nos ſcire non facit.

Præterea. I. Theſſal. V. 2. *Dies Domini, ſicut fur in nocte, ita veniet*. Ergo videtur, cum adventus furis in nocte ſit omnino incertus, quod dies ultimi iudicii ſit omnino incertus.

Reſpondeo dicendum, quod Deus per ſcientiam ſuam eſt cauſa rerum. Utrumque autem creaturis communicat; dum & rebus tribuit virtutem agendi alias res, quarum ſunt cauſæ; & quibuſdam etiam cognitionem rerum præbet. Sed in utroque aliqua ſibi reſervat: operatur enim quædam, in quibus nulla creatura ei cooperatur; & ſimiliter cognoſcit quædam quæ a nulla pura creatura cognoſcuntur. Hæc autem nulla alia magis eſſe debent quam illa quæ ſoli divinæ ſubiacent poteſtati, in quibus nulla creatura ei cooperatur. Et huiuſmodi eſt finis mundi, in quo erit dies iudicii. Non enim per aliquam cauſam creatam mundus finietur, ſicut etiam eſſe incepit immediate a Deo. Unde decenter cognitio finis mundi ſoli Deo reſervatur. Et hanc rationem videtur ipſe Dominus aſſignare Act. I. 7. *Non eſt*, inquit, *veſtrum noſſe tempora, vel momenta, quæ Pater poſuit in ſua poteſtate*; quaſi diceret, quæ ſoli poteſtati eius reſervata ſunt.

(a) *Vulgata*: Scripta ſunt autem ad correptionem noſtram, in quos &c.

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod in primo adventu Chriſtus venit occultus, ſecundum illud Iſa. xlv. 15. *Vere tu es Deus abſconditus, Deus Iſrael ſalvator*. Et ideo ut a fidelibus cognoſci poſſet, oportuit determinate tempus determinare. Sed in ſecundo adventu veniet maniſeſte, ut dicitur in Pſ. xlix. 3. *Deus maniſeſte veniet &c.* Et ideo circa cognitionem adventus ipſius error eſſe non poterit. Et propter hoc non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus in epiſt. de die iudicii ad Heſychium (cxcix. al. lxxx. aliquant. ante med.) *ſigna quæ in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad ſecundum adventum, qui erit in fine; ſed quædam eorum pertinent ad tempus Hieruſalem deſtructionis, quæ iam præteriit; quædam vero, & plura pertinent ad adventum quo quotidie venit in Eccleſiam, eam viſitans ſpiritualiter, prout nos inhabitat per fidem, & amorem*. Nec illa quæ in Evangeliis, vel in Epiſtolis ponuntur ad ultimum adventum ſpectantia, ad hoc poſſunt valere ut determinate tempus iudicii poſſit agnoſci: quia illa pericula quæ prænuntiantur, nuntiantia vicinum Chriſti adventum, etiam a tempore primitivæ Eccleſiæ fuerunt, quandoque intenſius, quandoque remiſſius: unde & ipſi dies Apoſtolorum dicti ſunt noviſſimi dies; ut patet Act. II. ubi Petrus exponit illud verbum Ioelis II. 28. *Erit in noviſſimis diebus &c.* pro tempore illo: & tamen ex illo tempore iam tempus plurimum tranſivit; & quandoque plures, & quandoque pauciores tribulationes in Eccleſia fuerunt. Unde non poteſt determinari, quantum tempus ſit futurum, nec de menſe, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Auguſtinus in eodem Libro (ſeu epiſt. cit. a med.) dicit. Sed etſi credantur in fine huiuſmodi pericula magis abundare, non poteſt tamen determinari, quæ ſit illa quantitas periculorum quæ immediate diem iudicii præcedet, vel Antichriſti adventum; cum etiam circa tempora primitivæ Eccleſiæ fuerint perſecutiones aliquæ adeo graves, & corruptiones errorum adeo abundarent, quod ab aliquibus tunc vicinus expectaretur, vel imminens Antichriſti adventus; ſicut dicitur in eccleſiaſtica hiſtoria (Euſeb. Lib. VI. cap. VI.) & in Lib. Hieronymi de Viris illuſtribus (cap. *Iudas de ſeptuaginta &c.*)

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod dicitur, *Noviſſima hora eſt*, vel ex ſimilibus locutionibus quæ in Scriptura leguntur, non poteſt aliqua determinata quantitas temporis ſciri. Non enim eſt dictum ad ſignificandum aliquam brevem horam temporis, ſed ad ſignificandum noviſſimum ſtatum mundi, qui eſt quaſi noviſſima ætas; quæ quanto temporis ſpatio duret, non eſt definitum; cum etiam nec ſenio, quod eſt ultima ætas hominis, ſit aliquis certus terminus definitus, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes præcedentes ætates, vel plus, ut dicit Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. lviii. a med.) Unde etiam Apoſtolus II. ad Theſſal. II. excludit falſum intellectum, quem quidam ex ſuis verbis conceperant, ut crederent diem Domini iam inſtare.

Ad quartum dicendum, quod etiam ſuppoſita mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo iudicii. Primo quantum ad hoc quod ignoratur, utrum etiam tantum differatur, quantum eſt hominis vita; ut ſic ex duabus partibus incertitudo maiorem diligentiam faciat. Secundo quantum ad hoc quod homo non gerit ſolum ſolicitudinem de perſona ſua, ſed de familia, vel civitate, vel regno, aut tota Eccleſia, cui non determinatur tempus durationis ſecundum hominis vitam. Et tamen oportet unumquodque horum hoc modo diſponi ut dies Domini non inveniat imparatos.

ARTICULUS IV. 379

Utrum iudicium fiet in valle Ioſaphat.

IV. diſt. xlviii. quæſt. I. art. 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod iudicium non fiet in valle Ioſaphat, aut in loco circumſtante. Quia ad minus oportet omnes iudicandos in terra ſtare, eos autem tantum elevari in nubibus quorum erit iudicare. Sed tota terra promiſſionis capere non poſſet multitudinem iudicandorum. Ergo non poteſt eſſe quod circa vallem illam ſit futurum iudicium.

2. Præterea. Chriſto in humanitate datum eſt iudicium, ut iuſte iudicet, quia iniuſte iudicatus eſt in prætorio Pilati, & ſententiam iniuſti iudicii in Golgotha ſuſcepit. Ergo loca illa magis debent ad iudicium determinari.

3. Præterea. Nubes fiunt ex reſolutio-

Digitized by Google

tione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio, vel reſolutio. Ergo non poterit eſſe quod *iuſti in nubibus obviam Chriſto in aera rapiantur*: & ſic oportebit & bonos, & malos eſſe in terra: & ita multo amplior locus requiretur quam ſit vallis iſta.

Sed contra eſt quod dicitur Ioelis III. 2. *Congregabo omnes gentes, & deducam eas in vallem Ioſaphat, & diſceptabo ibi cum eis.*

Præterea. Act. I. 11. dicitur: *Quemadmodum vidiſtis eum aſcendentem in cælum, ita veniet*. Sed ipſe aſcendit in cælum de monte Oliveti, qui præeminet valli Ioſaphat. Ergo & circa loca illa ad iudicandum veniet.

Reſpondeo dicendum, quod qualiter illud iudicium ſit futurum, & quomodo homines ad iudicium convenient, non poteſt multum per certitudinem ſciri; tamen probabiliter poteſt colligi ex Scripturis quod circa locum montis Oliveti deſcendet, ſicut & inde aſcendit; ut idem eſſe oſtendatur qui deſcendit, & qui aſcendit.

Ad primum ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo ſpatio comprehendi poteſt. Sufficit autem ponere quantumcumque ſpatium circa locum illum ad capiendum multitudinem iudicandorum; dummodo ab illo ſpatio Chriſtum videre poſſint, qui in aere præeminens, & maxima claritate refulgens, a longinquo inſpici poterit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Chriſtus per hoc quod iudicatus eſt iniuſte, iudiciariam poteſtatem meruerit, non tamen iudicabit in forma infirmitatis, in qua iniuſte iudicatus eſt, ſed in forma glorioſa, in qua ad Patrem aſcendit. Unde locus aſcenſionis magis competit iudicio, quam locus ubi condemnatus eſt.

Ad tertium dicendum, quod nubes hic appellantur, ut dicunt quidam, quædam denſitates lucis reſplendentis a corporibus ſanctorum, & non aliquæ evaporationes ex terra, & aqua.

Vel poteſt dici, quod nubes illæ generabuntur divina virtute, ad oſtendendum conformitatem in adventu ad iudicium, & aſcenſionem; ut qui aſcendit in nube, ad iudicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium indicat miſericordiam iudicantis.

QUAESTIO LXXXIX.

De iudicantibus, & iudicatis in iudicio generali,

in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de iudicantibus, & iudicatis in iudicio generali.

Circa quod quæruntur octo.

Primo, utrum aliqui homines iudicaturi ſint cum Chriſto.

Secundo, utrum voluntariæ paupertati correſpondeat iudiciaria poteſtas.

Tertio, utrum etiam Angeli ſint iudicaturi.

Quarto, utrum dæmones exequentur ſententiam iudicis in damnatos.

Quinto, utrum omnes homines in iudicio comparebunt.

Sexto, utrum aliqui boni iudicandi ſint.

Septimo, utrum aliqui mali.

Octavo, utrum etiam Angeli ſint iudicandi.

ARTICULUS I. 380

Utrum aliqui homines iudicabunt cum Chriſto.

S. Thom. IV. diſt. XLVII. *quæſt.* I. *art.* 2. *quæſt.* I. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod nulli homines iudicabunt cum Chriſto. Ioan. V. 22. *Pater omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium &c.* Sed honorificentia talis non debetur alicui niſi Chriſto. Ergo &c.

2. Præterea. Quicumque iudicat, habet auctoritatem ſuper illud quod iudicat. Sed ea de quibus debet eſſe futurum iudicium, ſicut merita, (*a*) & demerita humana, ſoli divinæ auctoritati ſubſunt. Ergo nulli competit de his iudicare.

3. Præterea. Iudicium illud non exercebitur vocaliter, ſed mentaliter, ut probabilius æſtimatur. Sed hoc quod cordibus hominum (*b*) omnium notificentur merita, & demerita, quod eſt quaſi accuſatio, vel commendatio; vel retributio pœnæ, & præmii, quod eſt quaſi ſententiæ prolatio, ſola divina virtute fiet. Ergo nulli alii iudicabunt niſi Chriſtus, qui eſt Deus.

Bb 4 Sed

(a) *Ita paſſim. optime. Al.* & præmia, (b) *Al. deeſt* omnium.

Digitized by Google

Sed contra eſt quod dicitur Matth. xix. 28. *Sedebitis & vos ſuper ſedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Iſrael.* Ergo &c.

Præterea. Iſa. III. 14. *Dominus ad iudicium veniet cum ſenibus populi ſui*. Ergo videtur quod etiam alii iudicabunt cum Chriſto.

Reſpondeo dicendum, quod iudicare multipliciter dicitur. Uno modo quaſi cauſaliter; ut dicatur illud iudicare, unde apparet aliquis iudicandus: & ſecundum hoc aliqui dicuntur iudicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum aliqui iudicandi oſtenduntur; ſicut patet Matth. XII. 41. *Viri Ninivitæ ſurgent in iudicio cum generatione iſta, & condemnabunt eam*. Sed ſic iudicare in iudicio communiter & bonorum, & malorum eſt. Alio modo dicitur iudicare, quaſi interpretative: interpretamur enim aliquem facere qui facienti conſentit. Unde illi qui conſentient Chriſto iudici, eius ſententiam approbando, iudicare dicentur: & ſic iudicare erit omnium electorum: unde dicitur Sap. III. 8. *Iudicabunt iuſti nationes*. Tertio modo dicitur aliquis iudicare quaſi aſſeſſorie, & per ſimilitudinem; quia ſcilicet ſimilitudinem iudicis habet, inquantum ſedet in loco eminenti, ſicut iudex: & ſic aſſeſſores dicuntur iudicare. Et ſecundum hunc modum dicunt quidam, quod perfecti viri, quibus iudiciaria poteſtas promittitur Matth. xix. iudicabunt, ſcilicet per honorabilem aſſeſſionem: quia ſuperiores ceteris apparebunt in iudicio, obviantes *Chriſto in aera*. Sed iſtud non videtur ſufficere ad promiſſionem Domini complendam, qua dicitur Matth. xix. 28. *Sedebitis iudicantes*: videtur enim iudicium conſeſſioni ſuperaddere. Et ideo eſt quartus modus iudicandi, qui perfectis viris conveniet, inquantum in eis continentur decreta divinæ iuſtitiæ, ex quibus homines iudicabuntur; ſicut ſi liber in quo continetur lex, iudicare dicatur. Unde Apocal. xx. (a) *Iudicium ſedit, & libri aperti ſunt*. Et per hunc modum hanc iudicationem Richardus de S. Victore exponit (in tract. de iudiciar. poteſt. cir. med.) unde dicit: *Qui divinæ contemplationi aſſiſtunt, qui in libro ſapientiæ quotidie legunt, veſut in cordium voluminibus tranſcribunt, quicquid iam perſpicua veritatis intelligentia comprehendunt*: & infra: *Quid vero ſunt iudicantium corda, divinitus in omnem veritatem edocta, niſi quædam canonum decreta?*

Sed quia iudicare importat actionem in alium procedentem, ideo, proprie loquendo, iudicare dicitur qui ſententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propria auctoritate: & hoc eſt illius qui habet dominium in alios, & poteſtatem, cuius regimini ſubduntur qui iudicantur: unde eius eſt in eos ius ferre. Et ſic iudicare eſt ſolius Dei. Alio modo iudicare eſt ſententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod eſt ſententiam latam pronuntiare. Et hoc modo perfecti viri iudicabunt: quia alios ducent in cognitionem divinæ iuſtitiæ, ut ſciant quid iuſte pro meritis eis debeatur; ut ſic ipſa revelatio iuſtitiæ dicatur iudicium. Unde dicit Richardus de S. Victore (loc. cit.) *Iudices coram iudicandis decretorum ſuorum libros aperire, eſt ad cordium ſuorum inſpectionem inferiorum quorumlibet viſum admittere, ſenſumque ſuum in his quæ ad iudicium pertinent, revelare*.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de iudicio auctoritatis, quod ſoli Chriſto convenit.

Et ſimiliter dicendum eſt ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod non eſt inconveniens, aliquos ſanctorum aliis quædam revelare vel per modum illuminationis, ſicut ſuperiores Angeli inferiores illuminant; vel per modum locutionis, ſicut inferiores ſuperioribus loquuntur.

ARTICULUS II. 381

Utrum iudiciaria poteſtas correſpondeat voluntariæ paupertati.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod iudiciaria poteſtas non correſpondeat voluntariæ paupertati. Hæc enim ſolum duodecim Apoſtolis eſt promiſſa Matth. xix. 28. *Sedebitis ſuper ſedes duodecim iudicantes &c.* Cum ergo non omnes voluntarie pauperes ſint Apoſtoli, videtur quod non omnibus iudiciaria poteſtas reſpondeat.

2. Præterea. Maius eſt offerre ſacrificium Deo de proprio corpore quam de exterioribus rebus. Sed martyres, & etiam virgines offerunt de proprio corpo-

re

(a) *In Vulgata verſ.* 4. Iudicium datum eſt illis: *& verſ.* 12. Et vidi mortuos magnos & puſillos ſtantes in conſpectu throni, & libri aperti ſunt.

re ſacrificium Deo ; voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus . Ergo ſublimitas iudiciariæ poteſtatis magis reſpondet martyribus, & virginibus, quam voluntarie pauperibus.

3. Præterea . Ioan. v. 45. *Eſt qui accuſat vos , Moyſes , in quo ſperatis vos :* Gloſſa (interl.) „ quia voci eius non cre„ ditis . “ Et Ioan. xii. 48. *Sermo, quem locutus ſum , ille iudicabit eum in noviſſimo die*. Ergo ex hoc quod aliquis proponit legem, vel verbum exhortationis ad inſtructionem morum , habet quod iudicet contemnentes. Sed hoc eſt doctorum. Ergo doctoribus magis competit quam voluntarie pauperibus .

4. Præterea . Chriſtus ex hoc quod iniuſte iudicatus eſt , inquantum homo , meruit ut ſit iudex omnium in humana natura : Ioan. v. 27. *Poteſtatem dedit ei iudicium facere , quia Filius hominis eſt* . Sed qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam, iniuſte iudicantur. Ergo iudiciaria poteſtas magis competit eis quam pauperibus.

5. Præterea . Superior non iudicatur ab inferiori . Sed multi licite divitiis utentes erunt maioris meriti multis voluntarie pauperibus . Ergo voluntarie pauperes non iudicabunt ubi illi iudicabuntur.

Sed contra. Iob xxxvi. 6. *Non ſalvat impios , & iudicium pauperibus tribuit* . Ergo pauperum eſt iudicare.

Præterea . Matth. xix. ſuper illud , *Vos qui reliquiſtis omnia &c.* dicit Gloſſa (ord.) „ Qui reliquerunt omnia , & ſe„ cuti ſunt Deum, hi iudices erunt: qui „ licita habentes recte uſi ſunt , iudica„ buntur: “ & ſic idem quod prius.

Reſpondeo dicendum , quod paupertati debetur iudiciaria poteſtas ſpecialiter propter tria . Primo ratione congruitatis: quia voluntaria paupertas eſt eorum qui omnibus quæ mundi ſunt contemptis, ſoli Chriſto inhærent : & ideo non eſt in eis aliquid quod eorum iudicium a iuſtitia deflectat: unde idonei ad iudicandum redduntur , quaſi veritatem iuſtitiæ præ omnibus diligentes . Secundo per modum meriti , quia humilitati reſpondet exaltatio pro merito. Inter omnia autem quæ hominem in hoc mundo deſpectum faciunt , præcipuum eſt paupertas. Unde & pauperibus excellentia iudiciariæ poteſtatis promittitur , ut ſic qui propter Chriſtum ſe humiliat , exaltetur. Tertio quia paupertas diſponit ad prædictum modum iudicandi. Ex hoc enim aliquis ſanctorum iudicare dicetur , ut ex dictis patet (art. præc.) quia cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifeſtare. In progreſſu autem ad perfectionem primum quod relinquendum occurrit , ſunt exteriores divitiæ, quia hæc ſunt ultimo acquiſita. Quod autem ultimum in generatione eſt, primum eſt in deſtructione. Unde & inter beatitudines , quibus eſt progreſſus ad perfectionem , prima ponitur paupertas . Et ſic paupertati reſpondet iudiciaria poteſtas , inquantum eſt prima diſpoſitio ad perfectionem prædictam . Et hinc eſt quod non quibuſcumque pauperibus etiam voluntarie repromittitur poteſtas prædicta , ſed illis qui relinquentes omnia ſequuntur Chriſtum ſecundum perfectionem vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Auguſtinus dicit XX. de civit. Dei (cap. v. ante med.) *nec quoniam ſuper duodecim ſedes ſeſſuros eſſe ait , duodecim ſolos homines cum ipſo iudicaturos putare debemus: alioquin quoniam in locum Iudæ proditoris Apoſtolum Matthiam legimus ordinatum , Paulus , qui plus aliis laboravit, ubi ad iudicandum ſedeat, non habebit*. Unde *duodenario numero*, ut ibidem indicat, *ſignificata eſt univerſa iudicantium multitudo , propter duas partes ſeptenarii, ſcilicet tria , & quatuor , quæ in ſe ductæ faciunt duodenarium*. Duodenarius autem eſt numerus perfectus , propter hoc quod conſiſtit ex duplici ſenario , qui eſt numerus perfectus.

Vel quoad litteram duodecim Apoſtolis loquebatur , in quorum perſona hoc omnibus eorum ſequacibus promittebat.

Ad ſecundum dicendum , quod virginitas, & martyrium non ita diſponunt ad retinendum in corde decreta divinæ iuſtitiæ , ſicut paupertas ; ſicut e contrario exteriores divitiæ ex ſua ſollicitudine ſuffocant verbum Dei , ſicut dicitur Lucæ viii.

Vel dicendum, quod paupertas non ſola ſufficit ad meritum iudiciariæ poteſtatis, ſed eſt prima pars perfectionis, cui reſpondet iudiciaria poteſtas . Unde inter ea quæ ſequuntur ad paupertatem , ad perfectionem ſpectantia, poſſunt computari & virginitas, & martyrium, & omnia perfectionis opera; non tamen ſunt ita principalia, ſicut paupertas, quia principium rei eſt maxima pars eius .

Ad tertium dicendum , quod ille qui legem propoſuit , aut exhortatus eſt ad bonum, iudicabit, cauſaliter loquendo : quia

quia per comparationem ad verba ab ipſo prolata, vel propoſita alii iudicabuntur. Et ideo non reſpondet proprie poteſtas iudiciaria prædicationi, vel doctrinæ.

Vel dicendum ſecundum quoſdam, quod tria requiruntur ad poteſtatem iudiciariam: primo abdicatio temporalium curarum, ne impediatur animus a ſapientiæ perceptione: ſecundo requiritur habitus continens divinam iuſtitiam ſcitam, & obſervatam: tertio quod illam iuſtitiam alios quis docuerit: & ſic doctrina erit perfectio complens meritum iudiciariæ poteſtatis.

Ad quartum dicendum, quod Chriſtus in hoc quod iniuſte iudicatus eſt, ſeipſum humiliavit: *oblatus eſt* enim, *quia voluit* (Iſaiæ LIII. 7.) & meritum humilitatis eſt iudiciaria exaltatio, quia ei omnia ſubduntur, ut dicitur Philip. II. Et ideo magis debetur iudiciaria poteſtas illis qui voluntarie ſe humiliant, bona temporalia abiiciendo, propter quæ homines a mundanis honorantur, quam his qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum, quod inferior non poteſt iudicare ſuperiorem auctoritate propria; ſed tamen auctoritate ſuperioris poteſt, ſicut patet in iudicibus delegatis. Et ideo non eſt inconveniens, ſi hoc quaſi accidentale præmium pauperibus detur, ut iudicent alios, etiam qui ſunt excellentioris meriti reſpectu præmii eſſentialis.

ARTICULUS III. 382

Utrum Angeli debeant iudicare.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Angeli debeant iudicare. Matth. XXV. 31. *Cum venerit Filius hominis in maieſtate ſua, & omnes Angeli cum eo*. Sed loquitur de adventu ad iudicium. Ergo videtur quod Angeli etiam iudicabunt.

2. Præterea. Angelorum ordines nomina ſortiuntur ex officio quod exercent. Sed quidam ordo Angelorum eſt ordo Thronorum; quod videtur pertinere ad iudiciariam poteſtatem: thronus enim eſt *ſedes iudicis, ſolium Regis, cathedra doctoris*. Ergo aliqui Angeli iudicabunt.

3. Præterea. Sanctis poſt hanc vitam promittitur Angelorum æqualitas Matth. XXII. Si ergo homines hanc habebunt poteſtatem ut iudicent, multo fortius Angeli.

Sed contra. Ioan. V. 27. *Poteſtatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis eſt*. Sed Angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in iudiciaria poteſtate.

Præterea. Non eſt eiuſdem iudicare, & eſſe iudicis miniſtrum. Sed Angeli erunt in iudicio illo ut miniſtri iudicis, ut dicitur Matth. XIII. 41. *Mittet Filius hominis Angelos ſuos, & colligent de regno eius omnia ſcandala*. Ergo Angeli non iudicabunt.

Reſpondeo dicendum, quod aſſeſſores iudicis debent iudici eſſe conformes. Iudicium autem Filio hominis attribuitur, quia ſecundum humanam naturam omnibus apparebit tam bonis, quam malis; quamvis tota Trinitas iudicet per auctoritatem. Et ideo etiam oportet ut aſſeſſores iudicis humanam naturam habeant, in qua poſſit ab omnibus bonis, & malis videri. Et ſic Angelis non competit iudicare: quamvis Angeli etiam aliquo modo poſſint dici iudicare, ſcilicet per ſententiæ approbationem.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ex Gloſſa (ord.) ibidem patet, Angeli cum Chriſto venient, non ut iudices, ſed *ut ſint teſtes humanorum actuum, ſub quorum cuſtodia homines bene, vel male egerunt*.

Ad ſecundum dicendum, quod nomen Throni attribuitur Angelis ratione illius iudicii quod Deus ſemper exercet, omnia iuſtiſſime gubernando; cuius iudicii Angeli ſunt quodammodo executores, & promulgatores. Sed iudicium quod de hominibus per hominem Chriſtum fiet, etiam requirit homines aſſeſſores.

Ad tertium dicendum, quod hominibus promittitur Angelorum æqualitas quantum ad præmium eſſentiale; nihil tamen prohibet aliquod præmium accidentale exhiberi hominibus, quod Angelis non dabitur, ut patet de aureola virginum, aut martyrum: & ſimiliter poteſt dici de iudiciaria poteſtate.

ARTICULUS IV. 383

Utrum dæmones exequentur ſententiam iudicis in damnatos.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod poſt diem iudicii dæmones non exequentur ſententiam iudicis in damnatos. Quia ſecundum Apoſtolum I. Cor. XV. 24. *tunc evacuabit omnem principatum*,

rum, poteſtatem, & virtutem. Ergo ceſſabit omnis prælatio. Sed exequi iudicis ſententiam, quamdam denotat prælationem. Ergo dæmones poſt diem iudicii non exequentur ſententiam iudicis.

2. Præterea. Dæmones magis peccaverunt quam homines. Ergo non eſt iuſtum quod homines per dæmones torqueantur.

3. Præterea. Sicut dæmones ſuggerunt hominibus mala, ita Angeli boni ſuggerunt bona. Sed præmiare bonos non erit officium bonorum Angelorum, ſed hoc erit ab ipſo Deo immediate. Ergo nec punire malos erit officium dæmonum.

Sed contra eſt quod homines peccatores ſe diabolo ſubdiderunt peccando. Ergo iuſtum eſt ut ei ſubiiciantur in pœnis, quaſi ab eo puniendi.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc tangitur a Magiſtro in littera (IV. diſt. xlvii.) duplex opinio: & utraque videtur Dei iuſtitiæ competere: ex hoc enim quod homo peccat, iuſte dæmoni ſubiicitur; ſed dæmon iniuſte ei præeſt. Opinio ergo illa quæ ponit, dæmones in futurum poſt diem iudicii hominibus non præeſſe in pœnis, reſpicit ordinem divinæ iuſtitiæ ex parte dæmonum punientium. Contraria vero opinio reſpicit ordinem divinæ iuſtitiæ ex parte hominum punitorum. Quæ autem earum verior ſit, certum nobis eſſe non poteſt. Verius tamen exiſtimo, quod ſicut ordo ſervabitur in ſalvatis, quo quidam a quibuſdam illuminabuntur, & perficientur, eo quod omnes cæleſtis hierarchiæ ordines perpetui erunt; ita ſervabitur ordo in pœnis, ut homines per dæmones puniantur; ne totaliter divinus ordo, quo Angelos medios inter naturam humanam, & divinam conſtituit, annulletur. Et ideo ſicut hominibus per Angelos bonos divinæ illuminationes deferuntur; ita etiam dæmones ſunt executores divinæ iuſtitiæ in malos. Nec ob hoc minuitur aliquid de dæmonum pœna: quia in hoc etiam quod alios torquent, ipſi torquebuntur: ibi enim miſerorum ſocietas miſeriam non minuet, ſed augebit.

Ad primum ergo dicendum, quod prælatio illa quæ dicitur evacuanda per Chriſtum in futuro, eſt accipienda ſecundum modum prælationis quæ eſt ſecundum ſtatum huius mundi; in quo & homines hominibus principantur, & Angeli hominibus, & Angeli Angelis, (*a*) & Angeli dæmonibus, & dæmones dæmonibus, & dæmones hominibus: & hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum a fine. Tunc autem cum omnia ad finem illum pervenerint, non erit prælatio abducens a fine, vel adducens ad finem, ſed conſervans in fine boni, vel mali.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis meritum dæmonum non requirat quod hominibus præferantur, quia iniuſte ſibi homines ſubiecerunt; tamen hoc requirit ordo naturæ ipſorum ad naturam humanam. Bona enim naturalia in eis integra manent, ut Dionyſius dicit IV. cap. de divinis Nominibus (part. IV. lect. 19.)

Ad tertium dicendum, quod Angeli boni non ſunt cauſa principalis præmii electis, quia hoc omnes immediate a Deo percipiunt; ſed tamen quorumdam accidentalium præmiorum Angeli hominibus ſunt cauſa, inquantum per ſuperiores Angelos inferiores & Angeli, & homines illuminantur de aliquibus ſecretis divinorum, quæ ad ſubſtantiam beatitudinis non pertinent. Et ſimiliter etiam principalem pœnam damnati excipient immediate a Deo, ſcilicet excluſionem perpetuam a viſione Dei; alias autem pœnas ſenſibiles non eſt inconveniens hominibus per dæmones infligi.

In hoc tamen eſt differentia, quia meritum exaltat, ſed peccatum deprimit. Unde cum natura angelica ſit altior quam humana, quidam propter excellentiam meriti in tantum exalrabuntur, quod talis exaltatio excedet altitudinem naturæ, & præmii in quibuſdam Angelis: unde etiam quidam Angeli per quoſdam homines illuminabuntur. Sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiæ pervenient ad illam eminentiam quæ debetur naturæ dæmonum.

ARTICULUS V. 384

Utrum omnes homines in iudicio comparebunt.

S. Thom. IV. diſt. xlvii. *quæſt.* ii. *art.* 3. *quæſt.* 1.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod non omnes homines in iudicio comparebut. Quia dicitur Matth. xix. 28. *Sedebitis ſuper ſedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Iſrael*. Sed non omnes homines pertinent ad illas tri-

(a) *Ita recentiores edit. Veteres omittunt* & Angeli dæmonibus, & dæmones dæmonibus.

tribus duodecim. Ergo videtur quod non omnes in iudicio comparebunt.

2. Præterea. Idem videtur per hoc quod dicitur in Pſal. 1. 6. *Non reſurgent impii in iudicio*. Sed multi ſunt tales. Ergo videtur quod non omnes comparebunt.

3. Præterea. Ad hoc aliquis ad iudicium ducitur, ut eius merita diſcutiantur. Sed quidam ſunt qui nulla merita habuerunt, ſicut pueri ante perfectam ætatem decedentes. Ergo illos in iudicio comparere neceſſe non erit.

Sed contra eſt quod dicitur Act. x. 42. quod *Chriſtus eſt conſtitutus a Deo iudex vivorum, & mortuorum*. Sed ſub illis duabus differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi a mortuis diſtinguantur. Ergo omnes homines in iudicio comparebunt.

Præterea. Apoc. 1. 7. dicitur: *Ecce venit cum nubibus, & videbit eum omnis oculus*. Hæc autem non eſſent, ſi non omnes in iudicio comparerent. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod poteſtas iudiciaria Chriſto homini collata eſt in præmium humilitatis quam in paſſione exhibuit. Ipſe autem in ſua paſſione ſanguinem pro omnibus fudit quantum ad ſufficientiam, licet non in omnibus effectum habuerit, propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum eſt ut omnes homines in iudicio congregentur ad videndum eius exaltationem in humana natura, ſecundum quam conſtitutus eſt a Deo iudex vivorum, & mortuorum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus XX. de civit. Dei (cap. v. cir. med.) *non quia dictum eſt, Iudicantes duodecim tribus Iſrael, tribus Levi, quæ tertiadecima eſt, iudicanda non erit; aut ſolum illum populum, non etiam gentes ceteras iudicabunt*. Ideo autem per duodecim tribus omnes aliæ gentes ſignificatæ ſunt, quia in ſortem duodecim tribuum per Chriſtum ſunt vocatæ.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod dicitur, *Non reſurgent impii in iudicio*, ſi referatur ad omnes peccatores, ſic intelligendum eſt, quod non reſurgent ad hoc quod iudicent; ſi autem impii dicantur infideles, ſic intelligendum eſt, quod non reſurgent ad hoc quod iudicentur, quia *iam iudicati ſunt* (Ioan. III.) ſed omnes reſurgent, ut in iudicio compareant ad gloriam iudicis intuendam.

Ad tertium dicendum, quod etiam pueri ante perfectam ætatem decedentes in iudicio comparebunt, non ut iudicentur, ſed ut videant gloriam iudicis.

ARTICULUS VI. 385

Utrum boni in iudicio iudicabuntur.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quo nulli boni in iudicio iudicabuntur. Quia Ioan. III. 18. *Qui credit in eum, non iudicatur*. Sed omnes boni crediderunt in eum. Non ergo iudicabuntur.

2. Præterea. Illi non ſunt beati quibus eſt incerta ſua beatitudo: ex quo Auguſtinus (Lib. XI. ſup. Gen. ad litt. cap. XVII.) probat, dæmones numquam fuiſſe beatos. Sed ſancti homines nunc ſunt beati. Ergo certi ſunt de ſua beatitudine. Sed quod certum eſt, non adducitur ad iudicium. Ergo boni non iudicabuntur.

3. Præterea. Timor beatitudini repugnat. Sed extremum iudicium, quod tremendum maxime dicitur, non poterit fieri ſine timore eorum qui ſunt iudicandi: unde etiam ſuper illud Iob XL. *Cum ſublatus fuerit, timebunt Angeli &c.* dicit Gregorius (Lib. XXXIV. Moral. cap. VII. ſub fin.) „ Conſideremus, quomodo tunc iniquorum conſcientia concutietur, quando etiam iuſtorum vita turbatur." Ergo beati non iudicabuntur.

1. Sed contra. Videtur quod omnes boni iudicabuntur. Quia dicitur II. Cor. v. 10. *Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, ut referat unuſquiſque propria corporis, prout geſſit, ſive bonum, ſive malum*. Sed nihil eſt aliud iudicari. Ergo omnes etiam boni iudicabuntur.

2. Præterea. Univerſale omnia comprehendit. Sed illud iudicium dicitur univerſale. Ergo omnes iudicabuntur.

Reſpondeo dicendum, quod ad iudicium duo pertinent, ſcilicet diſcuſſio meritorum, & retributio præmiorum. Quantum ergo ad retributionem præmiorum, omnes iudicabuntur, etiam boni, in eo quod unuſquiſque recipiet ex divina ſententia præmium merito reſpondens. Sed diſcuſſio meritorum non fit, niſi ubi eſt quædam meritorum commixtio bonorum cum malis. Qui autem ædificant ſupra fundamentum fidei *aurum, & argentum, & lapides pretioſos* (I. Cor. III.) divi-

nis

Digitized by Google

nis ſervitiis totaliter inſiſtentes, qui nullam admixtionem notabilem alicuius mali meriti habent, in eis diſcuſſio meritorum locum non habet; ſicut illi qui rebus mundi penitus abiectis, ſollicite cogitant ſolum quæ Dei ſunt: & ideo ſalvabuntur, ſed non iudicabuntur. Illi vero qui ædificant ſuper fidei fundamentum *ligna*, *fenum*, *ſtipulam*, qui adhuc ſcilicet amant ſæcularia, & terrenis negotiis implicantur, ita tamen quod nihil Chriſto præponunt, ſed ſtudent peccata eleemoſynis redimere, habent quamdam commixtionem bonorum meritorum cum malis: & ideo diſcuſſio meritorum in eis locum habet: unde tales quantum ad hoc iudicabuntur, & tamen ſalvabuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia punitio eſt effectus iuſtitiæ, præmiatio autem miſericordiæ; ideo magis iudicio, quod eſt actus iuſtitiæ, antonomaſtice punitio attribuitur; ut interdum iudicium pro ipſa condemnatione accipiatur. Et ſic intelligitur auctoritas inducta, ut per Gloſſam (ordin. ſup. illud, *Ut iudicem mundum*) ibidem patet.

Ad ſecundum dicendum, quod diſcuſſio meritorum in electis non erit ad tollendam certitudinem beatitudinis a cordibus ipſorum iudicandorum, ſed ut præeminentia bonorum meritorum ad mala oſtendatur omnibus manifeſte, & ſic Dei iuſtitia comprobetur.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de iuſtis adhuc in carne mortali exiſtentibus: unde ſupra præmiſerat: *Hi qui in corporibus reperiri poterunt, quamvis iam fortes, atque perfecti, adhuc tamen quia in carne ſunt poſiti, non poſſunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti*. Unde patet quod terror ille referendus eſt ad tempus immediate iudicium præcedens, tremendum quidem maxime malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali ſuſpicio.

Rationes autem quæ ſunt ad oppoſitum, procedunt de iudicio quantum ad retributionem præmiorum.

ARTICULUS VII. 386

Utrum mali iudicabuntur.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod nulli mali iudicabuntur. Sicut enim eſt certa infidelium damnatio, ita & eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem dicitur Ioan. III. 18. *Qui non credit iam iudicatus eſt*. Ergo eadem ratione nec alii peccatores iudicabuntur.

2. Præterea. Vox iudicis eſt valde terribilis eis qui per iudicium condemnantur. Sed, ſicut in littera (IV. diſt. XLVII.) ex verbis Gregorii (Lib. XXVI. Moral. cap. XX. inter princ. & med.) habetur, *ad infideles locutio non fiet*. Si ergo fieret ad fideles damnandos, ipſi infideles de ſua infidelitate commodum reportarent: quod eſt abſurdum.

Sed contra. Videtur quod omnes mali ſint iudicandi. Quia omnibus malis infligetur pœna ſecundum quantitatem culpæ. Sed hoc ſine definitione iudicii eſſe non poteſt. Ergo omnes mali iudicabuntur.

Reſpondeo dicendum, quod iudicium quod eſt pœnarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; iudicium autem quod eſt diſcuſſio meritorum, ſolum fidelibus: quia in infidelibus non eſt fidei fundamentum, quo ſublato, omnia opera ſequentia perfecta rectitudine intentionis carent: unde non eſt in eis aliqua permixtio bonorum operum, vel meritorum ad mala, quæ diſcuſſionem requirat. Sed fideles, in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent; qui quamvis non ſit meritorius ſine caritate, tamen quantum eſt de ſe, eſt ordinatus ad meritum: & ideo in eis iudicium diſcuſſionis locum habet. Unde ipſi fideles, qui fuerunt ſaltem numero cives civitatis Dei, iudicabuntur ut cives in quos ſine diſcuſſione meritorum ſententia mortis non feretur; ſed infideles condemnabuntur ut hoſtes, qui conſueverunt apud homines abſque meritorum diſcuſſione exterminari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo conſtet de eorum damnatione; quia tamen aliqua quæ pertinent ad bene merendum, habent annexa, oportet ad manifeſtationem divinæ iuſtitiæ ut diſcuſſio de eorum meritis fiat, per quam oſtendatur, eos iuſte a ſanctorum civitate excludi, cuius eſſe cives numero exterius videbantur.

Ad ſecundum dicendum, quod allocutio illa ſpecialiter intellecta ſecundum hoc non erit aſpera fidelibus condemnandis, quia in eis aliqua ſibi placentia manifeſtabit, quæ in infidelibus inveniri non poſſunt: quia *ſine fide impoſſibile eſt Deo placere*: Hebr. XI. 6. Sed ſententia con-

Digitized by Google

condemnationis, quæ in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

Ratio vero in contrarium adducta procedebat de iudicio retributionis.

ARTICULUS VIII. 387

Utrum Angeli in futuro iudicio iudicabuntur.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod Angeli in futuro iudicio iudicabuntur. Quia dicitur I. Corinth. vi. 3. *Neſcitis, quoniam angelos iudicabimus?* Sed hoc non poteſt referri ad ſtatum præſentis temporis. Ergo referri debet ad futurum iudicium.

2. Præterea. Iob xl. 28. dicitur de Behemot, ſeu Leviathan, per quem diabolus intelligitur: *Cunctis videntibus præcipitabitur:* & Marci 1. 24. exclamavit dæmon ad Chriſtum: (a) *Cur veniſti ante tempus perdere nos?* & Gloſſa (ord. Bedæ) dicit ibidem, quod „dæmones in terra Dominum cernentes, ſe continuo iudicandos eſſe credebant." Ergo videtur quod eis finale iudicium reſervetur.

3. Præterea. II. Petr. 11. 4. dicitur: *Deus angelis peccantibus non pepercit, ſed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos in iudicium reſervari.* Ergo videtur quod Angeli iudicabuntur.

Sed contra. (b) *Deus non iudicabit bis in idipſum:* (Nahum 1. verſic. 9. ſecundum ver. LXX.) Sed mali angeli iam iudicati ſunt: unde dicitur Ioan. xvi. 11. *Princeps huius mundi iam iudicatus eſt.* Ergo in futuro Angeli non iudicabuntur.

Præterea. Perfectior eſt bonitas, vel malitia Angelorum, quam aliquorum hominum in ſtatu viæ. Sed quidam homines boni, & mali non iudicantur, ut dicitur in littera (IV. diſt. xlvii.) Ergo nec Angeli boni, vel mali iudicabuntur.

Reſpondeo dicendum, quod iudicium diſcuſſionis nullo modo habet locum neque in bonis Angelis, neque in malis: quia neque in bonis poteſt aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad iudicium pertinens.

Sed ſi loquamur de iudicio retributionis, ſic eſt diſtinguenda duplex retributio. Una reſpondens propriis meritis Angelorum: & hæc a principio fuit utriſque facta; dum quidam in beatitudine ſublimati ſunt, quidam vero in miſeria demerſi. Alia retributio eſt quæ reſpondet meritis bonis, vel malis per Angelos procuratis: & hæc retributio in futuro iudicio fiet: quia boni Angeli amplius gaudium habebunt de ſalute eorum quos ad meritum induxerunt; & mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina qui per eos ad mala ſunt incitati. Unde, directe loquendo, iudicium neque ex parte iudicantium, neque ex parte iudicandorum, erit Angelorum, ſed hominum; ſed indirecte quodammodo reſpiciet Angelos, inquantum actibus hominum fuerunt commixti.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apoſtoli eſt intelligendum de iudicio comparationis: quia quidam homines quibuſdam Angelis ſuperiores invenientur.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſi dæmones cunctis videntibus nunc præcipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcerem detrudentur, ut iam non ſit eis liberum egredi extra: quia hoc eis non concedebatur, niſi ſecundum quod ordinabantur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et ſimiliter dicendum eſt ad tertium.

QUAESTIO XC.

De forma iudicis venientis ad iudicium,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de forma iudicis venientis ad iudicium. Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum Chriſtus in forma humanitatis ſit iudicaturus.

Secundo, utrum apparebit in forma humanitatis glorioſa.

Tertio, utrum Divinitas poſſit ſine gaudio videri.

AR-

(a) *Vulgata:* Veniſti perdere nos? (b) *Vulgata:* Non conſurget duplex tribulatio.

Digitized by Google

ARTICULUS I. 388

Utrum Chriſtus in forma humanitatis ſit iudicaturus.

S. Thom. IV. diſt. XLVIII. *quæſt.* I. *art.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus in forma humanitatis non ſit iudicaturus. Iudicium enim auctoritatem requirit in iudicante. Sed auctoritas ſuper vivos, & mortuos eſt in Chriſto, ſecundum quod eſt Deus: ſic enim eſt & Dominus, & creator omnium. Ergo in forma Divinitatis iudicabit.

2. Præterea. In iudice requiritur poteſtas invincibilis: unde Eccli. VII. 6. *Noli quærere fieri iudex, niſi valeas virtute diſrumpere iniquitates.* Sed virtus invincibilis convenit Chriſto, ſecundum quod eſt Deus. Ergo in forma Divinitatis iudicabit.

3. Præterea. Ioan. V. 22. dicitur: *Pater omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, ſicut honorificant Patrem.* Sed honor æqualis Patri non datur Filio ſecundum humanam naturam. Ergo non iudicabit ſecundum formam humanam.

4. Præterea. Daniel. VII. 9. dicitur: *Aſpiciebam, donec throni poſiti ſunt, & antiquus dierum ſedit.* Throni autem iudiciariam poteſtatem deſignant: antiquitas autem de Deo dicitur ratione æternitatis, ut Dionyſius dicit in Lib. de div. Nom. (cap. X. ante med. lect. 2.) Ergo iudicare convenit Filio, prout eſt æternus. Ergo non ſecundum quod eſt homo.

5. Præterea. Auguſtinus dicit (tract. XIX. in Ioan. aliquant. a med.) & habetur in littera (IV. diſt. XLVIII) quod *per Verbum Filium Dei fit animarum reſurrectio, per Verbum factum in carne filium hominis fit reſurrectio corporum.* Sed iudicium illud finale pertinet magis ad animam quam ad carnem. Ergo magis convenit iudicare Chriſto, ſecundum quod eſt Deus, quam ſecundum quod eſt homo.

Sed contra. Ioan. V. 22. dicitur: *Poteſtatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis eſt.*

Præterea. Iob XXXVI. 17. *Cauſa tua quaſi impii iudicata eſt:* Gloſſa, „ a Pi- „ lato: " ideo *iudicium, cauſamque recipies:* Gloſſa, „ ut iuſte iudices." Sed Chriſtus ſecundum humanam naturam eſt iudicatus a Pilato. Ergo ſecundum humanam naturam iudicabit.

Præterea. Eius eſt iudicare cuius eſt legem condere. Sed Chriſtus in humana natura apparens nobis legem Evangelii dedit. Ergo ſecundum eamdem naturam iudicabit.

Reſpondeo dicendum, quod iudicium aliquod dominium in iudicante requirit. Unde Rom. XIV. 4. *Tu qui es, qui iudicas alienum ſervum?* Et ideo ſecundum hoc Chriſto competit iudicare, ſecundum quod dominium ſuper homines habet, de quibus principaliter erit finale iudicium. Ipſe autem eſt noſter Dominus, non ſolum ratione creationis, quia *Dominus ipſe eſt Deus, ipſe fecit nos, & non ipſi nos,* (Pſal. XCIX. 3.) ſed etiam ratione redemptionis; quod ei competit ſecundum humanam naturam. Unde Rom. XIV. 9. *In hoc Chriſtus mortuus eſt, & reſurrexit, ut & vivorum, & mortuorum dominetur.* Ad præmium autem vitæ æternæ conſequendum nobis creationis bona non ſufficerent, niſi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturæ creatæ ſupervenit ex peccato primi parentis. Unde cum finale iudicium ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad regnum, & aliqui excludantur a regno; conveniens eſt ut ipſe Chriſtus ſecundum humanam naturam, cuius redemptionis beneficio homo ad regnum admittitur, illi iudicio præſideat. Et hoc eſt quod dicitur Act. X. 42. quod *ipſe conſtitutus eſt a Deo iudex vivorum, & mortuorum.* Et quia per redemptionem humani generis non ſolum homines reparavit, ſed etiam univerſaliter totam creaturam, ſecundum quod tota creatura, reparato homine, melioratur, ut habetur Coloſs. I. 20. *Pacificans per ſanguinem crucis eius ſive quæ in cælis, ſive quæ ſunt in terris;* ideo non ſolum ſuper homines, ſed ſuper univerſam creaturam Chriſtus per ſuam paſſionem dominium promeruit, & poteſtatem iudiciariam: Matth. ult. 18. *Data eſt mihi omnis poteſtas in cælo, & in terra.*

Ad primum ergo dicendum, quod in Chriſto ſecundum divinam naturam eſt auctoritas dominii reſpectu univerſalis creaturæ ex iure creationis; ſed in ipſo ſecundum humanam naturam eſt auctoritas dominii, quam promeruit per paſſionem: & eſt quaſi auctoritas ſecundaria, & acquiſita; ſed prima eſt naturalis, & æterna.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Chriſtus, ſecundum quod homo, non habeat a ſe invincibilem poteſtatem ex naturali virtute humanæ ſpeciei; tamen ex dono Divinitatis etiam in humana natura invincibilem habet poteſtatem, ſecundum quod omnia ſunt ſubiecta pedibus eius, ut dicitur I. Corinth. xv. & Hebr. II. Et ideo iudicabit quidem in humana natura, ſed ex Divinitatis virtute.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus non ſuffeciſſet ad humani generi redemptionem, ſi purus homo fuiſſet. Et ideo ex hoc ipſo quod ſecundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc iudiciariam poteſtatem conſecutus eſt, manifeſte oſtenditur quod ipſe eſt Deus, & ita æqualiter honorandus cum Patre, non inquantum homo, ſed inquantum Deus.

Ad quartum dicendum, quod in illa viſione Danielis manifeſte totus exprimitur ordo iudiciariæ poteſtatis: quæ quidem, ſicut in prima origine, eſt in ipſo Deo, & ſpecialius in Patre, qui eſt fons totius Deitatis: & ideo præmittitur primo, quod *Antiquus dierum ſedit*. Sed a Patre iudiciaria poteſtas traducta eſt in Filium, non ſolum ab æterno ſecundum divinam naturam, ſed etiam in tempore ſecundum humanam, in qua eam meruit. Et ideo ſubiungitur in viſione prædicta: *Ecce cum nubibus cæli quaſi Filius hominis veniebat, & uſque ad Antiquum dierum pervenit, & dedit ei poteſtatem, & honorem, & regnum*.

Ad quintum dicendum, quod Auguſtinus loquitur per appropriationem quamdam; ut ſcilicet reducat effectus quos Chriſtus in humana natura fecit, ad cauſas aliquo modo conſimiles. Et quia ſecundum animam ſumus ad imaginem & ſimilitudinem Dei, ſecundum autem carnem ſumus eiuſdem ſpeciei cum homine Chriſto; ideo ea quæ in animabus noſtris Chriſtus fecit, Divinitati attribuit; quæ vero in carne fecit, vel facturus eſt, attribuit eius carni: quamvis caro eius, inquantum eſt Divinitatis organum, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. orth. Fid. cap. xv. a med.) habeat etiam effectum in animabus noſtris, ſecundum illud quod dicitur Heb. ix. 14. quod *ſanguis eius emundavit conſcientias noſtras ab operibus mortuis*: & ſic etiam *Verbum caro factum* eſt cauſa reſurrectionis animarum: unde etiam ſecundum naturam humanam convenienter eſt iudex non ſolum corporalium, ſed etiam ſpiritualium bonorum.

ARTICULUS II. 389

Utrum Chriſtus in iudicio apparebit in forma humanitatis glorioſa.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus in iudicio non apparebit in forma humanitatis glorioſa. Quia ſuper illud Ioan xix. *Videbunt in quem transfixerunt*, dicit Gloſſa (interl. Aug. tract. cxx. in Ioan. a med), „Quia „ in ea carne venturus eſt in qua crucifixus eſt.“ Sed crucifixus eſt in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma glorioſa.

2. Præterea. Matth. xxiv. 30. dicitur, quod *apparebit ſignum Filii hominis in cælo*, ideſt ſignum crucis, ut Chryſoſtomus dicit (hom. lxxvii. in Matth. cir. med.) videlicet quod „ veniet in „ iudicio Chriſtus non ſolum vulnerum „ cicatrices, ſed etiam ipſam mortem „ exprobratiſſimam oſtendens.“ Ergo videtur quod non apparebit in forma glorioſa.

3. Præterea. Secundum hanc formam Chriſtus in iudicio apparebit quæ ab omnibus conſpici poſſit. Sed Chriſtus ſecundum formam humanitatis glorioſam non poterit videri ab omnibus, bonis, & malis: quia oculus non glorificatus non videtur eſſe proportionatus ad videndam claritatem glorioſi corporis. Ergo non apparebit in forma glorioſa.

4. Præterea. Illud quod promittitur iuſtis in præmium, non conceditur iniuſtis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur iuſtis in præmium, Ioan. x. 9. *Ingredietur, & egredietur, & paſcua inveniet*, ideſt „ refectionem in Divini„ tate, & humanitate,“ ut Auguſtinus exponit (alius Auctor Lib. de ſpiritu & anima cap. ix. in med.) & Iſa. xxxiii. 17. *Regem in decore ſuo videbunt*. Ergo in iudicio non apparebit omnibus in forma glorioſa.

5. Præterea. Secundum illam formam Chriſtus iudicabit in qua iudicatus eſt: unde ſuper illud Ioan. v. *Sic & Filius, quos vult, vivificat*, dicit Gloſſa (ord. Aug. tract. xix. in Ioan. aliquant. a princ.) „ In qua forma iniuſte iudica„ tus eſt, iuſte iudicabit, ut poſſit ab „ impiis videri.“ Sed iudicatus eſt in forma infirmitatis. Ergo & in eadem in iudicio apparebit.

Sed

Digitized by Google

Sed contra eſt quod dicitur Lucæ xxi. 27. *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum poteſtate magna, & maieſtate*. Maieſtas autem, & poteſtas ad gloriam pertinent. Ergo in forma glorioſa apparebit.

Præterea. Ille qui iudicat, debet eminere illis qui iudicantur. Sed electi qui iudicabuntur a Chriſto, corpora glorioſa habebunt. Ergo multo fortius iudex in forma glorioſa apparebit.

Præterea. Sicut iudicari eſt infirmitatis, ita iudicare eſt auctoritatis, & gloriæ. Sed in primo adventu, quo Chriſtus venit ad hoc quod iudicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo in ſecundo adventu, in quo veniet ad hoc quod iudicet, apparebit in forma glorioſa.

Reſpondeo dicendum, quod Chriſtus dicitur *Dei, & hominum mediator* (I. Timoth. II.) inquantum pro hominibus ſatisfacit, & interpellat apud Patrem, & ea quæ ſunt Patris, hominibus communicat; ſecundum quod dicitur Ioan. XVII. 22. *Claritatem quam dediſti mihi, dedi eis*. Secundum hoc autem utrumque convenit ei, quod cum utroque communicat extremorum: inquantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; inquantum vero cum Patre communicat, dona Patris tranſmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis ſatisfaceret apud Patrem, in forma noſtræ infirmitatis apparuit. Quia vero in ſecundo adventu ad hoc veniet ut iuſtitiam Patris in homines exequatur, demonſtrare gloriam debebit quæ ineſt ei ex communicatione ad Patrem: & ideo in forma glorioſa apparebit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem carne apparebit, ſed non ſimiliter ſe habente.

Ad ſecundum dicendum, quod ſignum crucis apparebit in iudicio, non ad indicium tunc exiſtentis infirmitatis, ſed præteritæ; ut per hoc iuſtior condemnatio eorum appareat qui tantam miſericordiam neglexerunt, & eorum præcipue qui Chriſtum iniuſte perſecuti ſunt. Cicatrices autem quæ in eius corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, ſed erunt indicia maximæ virtutis, qua Chriſtus per paſſionem, & infirmitatem de hoſtibus triumphavit. Exprobratiſſimam etiam mortem oſtendet, non ſenſibiliter eam oculis ingerens, ac ſi tunc eam pateretur; ſed ex his quæ apparebunt, ſcilicet indiciis præteritæ paſſionis, homines in recogitationem præteritæ mortis adducet.

Ad tertium dicendum, quod corpus glorioſum habet in poteſtate ſua ut ſe demonſtret, vel non demonſtret oculo non glorioſo, ut patet ex his quæ dicta ſunt (quæſt. lxxxv. art. 2. ad 3.) Et ideo in forma glorioſa Chriſtus ab omnibus poterit videri.

Ad quartum dicendum, quod ſicut amici gloria eſt delectabilis; ita gloria, & poteſtas eius qui odio habetur, maxime contriſtat. Et ideo ſicut viſio gloriæ humanitatis Chriſti erit iuſtis in præmium, ita inimicis Chriſti erit in ſupplicium: unde Iſa. XXVI. 11. *Videant, & confundantur zelantes populi; & ignis*, ideſt invidia, *hoſtes tuos devoret*.

Ad quintum dicendum, quod forma accipitur ibi pro natura humana, in qua iudicatus eſt, & etiam iudicabit; non autem pro qualitate naturæ, quæ non erit eadem in iudicante, ſcilicet infirma, quæ in iudicato fuit.

ARTICULUS III. 390

Utrum Divinitas a malis ſine gaudio videri poſſit.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Divinitas a malis ſine gaudio videri poſſit. Conſtat enim quod impii manifeſtiſſime cognoſcent Chriſtum eſſe Deum. Ergo Divinitatem eius videbunt; & tamen de viſione Chriſti non gaudebunt. Ergo ſine gaudio videri poterit.

2. Præterea. Voluntas impiorum perverſa non magis adverſatur humanitati Chriſti quam eius Divinitati. Sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in pœnam, ut dictum eſt (art. præc. ad 4.) Ergo multo fortius ſi Divinitatem eius viderent, magis contriſtarentur quam gauderent.

3. Præterea. Ea quæ ſunt in affectu, non de neceſſitate ſequuntur ad ea quæ ſunt in intellectu: unde Auguſtinus dicit (conc. 8. in Pſal. CXVIII. ad fi.) *Præcedit intellectus, & ſequitur tardus, aut nullus affectus*. Sed viſio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit eſſe Divinitatis viſio ſine gaudio.

4. Præterea. *Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, & non per modum recepti*. Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente reci-

Digitized by Google

recipitur. Ergo quamvis in ſe Divinitas ſit delectabiliſſima, tamen viſa ab illis qui ſunt triſtitia abſorpti, non delectabit, ſed magis contriſtabit.

5. Præterea. Sicut ſe habet ſenſus ad ſenſibile, ita ſe habet intellectus ad intelligibile. Sed ita eſt in ſenſibus, quod *palato non ſano pœna eſt panis, qui ſano eſt ſuavis*, ut dicit Auguſtinus (Lib. VII. Confeſ. cap. xvi) & ſimiliter accidit in aliis ſenſibus. Ergo cum damnati habeant intellectum indiſpoſitum, videtur quod viſio lucis increatæ magis afferat eis pœnam quam gaudium.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. xvii. 3. *Hæc eſt vita æterna ut cognoſcant te verum Deum*: ex quo patet quod eſſentia beatitudinis in Dei viſione conſiſtit. Sed de ratione beatitudinis eſt gaudium. Ergo Divinitas ſine gaudio videri non poteſt.

Præterea. Ipſa eſſentia Divinitatis eſt eſſentia veritatis. Sed unicuique eſt delectabile videre verum: unde *omnes homines natura ſcire deſiderant*, ut dicitur in principio Metaphyſ. Ergo Divinitas ſine gaudio videri non poteſt.

Præterea. Si aliqua viſio non ſemper eſt delectabilis, contingit eam quandoque eſſe triſtabilem. Sed viſio intellectiva numquam eſt contriſtabilis: quia *delectationi quæ eſt in intelligendo, non opponitur aliqua triſtitia*, ut dicit Philoſophus (Lib. I. Top. cap. xiii. parum a princ.) Cum ergo Divinitas videri non poſſit niſi per intellectum, videtur quod Divinitas ſine gaudio videri non poſſit.

Reſpondeo dicendum, quod in quolibet appetibili, vel delectabili duo poſſunt conſiderari; ſcilicet id quod appetitur, vel quod eſt delectabile; & id quod eſt ratio appetibilitatis, vel delectabilitatis in ipſo. Sicut autem ſecundum Boetium in Lib. de hebdomadibus (parum a princ.) *id quod eſt, poteſt habere aliquid præterquam quod ipſum eſt; ipſum vero eſſe nihil aliud præter ſe habet admixtum*; ita id quod eſt appetibile, vel delectabile, poteſt habere aliquid aliud admixtum, unde non ſit delectabile, vel appetibile; ſed id quod eſt ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum, vel habere poteſt, propter quod non ſit delectabile, vel appetibile. Res autem quæ ſunt delectabiles per participationem bonitatis, quæ eſt ratio appetibilitatis, & delectabilitatis, poſſunt apprehenſæ non delectare; ſed quod per eſſentiam ſuam eſt bonum, impoſſibile eſt quod eius eſſentia apprehenſa non delectet. Unde cum Deus eſſentialiter ſit ipſa bonitas, non poteſt Divinitas ſine gaudio videri.

Ad primum ergo dicendum, quod impii manifeſte cognoſcent Chriſtum eſſe Deum, non per hoc quod Divinitatem eius videant, ſed propter manifeſtiſſima Divinitatis indicia.

Ad ſecundum dicendum, quod Divinitatem, ſecundum quod eſt in ſe, nullus poteſt odio habere, ſicut nec aliquis odio habere poteſt ipſam bonitatem; ſed quantum ad aliquos Divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, inquantum ſcilicet aliquid agit, vel præcipit, quod eſt contrarium voluntati. Et ideo viſio Divinitatis nulli poteſt eſſe non delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod verbum Auguſtini eſt intelligendum, quando id quod apprehenditur per intellectum præcedentem, eſt bonum per participationem, & non per eſſentiam; ſicut ſunt omnes creaturæ: unde poteſt in eis eſſe aliquid, quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoſcitur per effectus; & intellectus non attingit ad ipſam eſſentiam bonitatis eius. Unde non oportet quod affectus intellectum ſequatur; ſicut ſequeretur, ſi eſſentiam eius videret, quæ eſt ipſa bonitas.

Ad quartum dicendum, quod triſtitia non nominat diſpoſitionem, ſed magis paſſionem. Omnis autem paſſio a contraria cauſa fortiori ſuperveniente tollitur, & non eam tollit: & ita triſtitia damnatorum tolleretur, ſi Deum per eſſentiam viderent.

Ad quintum dicendum, quod per indiſpoſitionem organi tollitur proportio naturalis ipſius organi ad obiectum quod natum eſt delectare; & propter hoc delectatio impeditur. Sed indiſpoſitio quæ eſt in damnatis, non tollit naturalem proportionem, qua ſunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago ſemper in eis maneat. Et ideo non eſt ſimile.

QUAESTIO XCI.

De qualitate mundi poſt iudicium,

in quinque articulos diviſa.

Conſequenter agendum eſt de qualitate mundi, & reſurgentium poſt iudicium: ubi triplex conſideratio occurrit. Prima de ſtatu, & qualitate mundi.

di. Secunda de ſtatu beatorum. Tertia de ſtatu malorum.

Circa primum quæruntur quinque.

Primo, utrum innovatio mundi ſit futura.

Secundo, utrum motus corporum cæleſtium ceſſabit.

Tertio, utrum corpora cæleſtia tunc magis fulgebunt.

Quarto, utrum elementa maiorem claritatem recipient.

Quinto, utrum animalia, & plantæ remanebunt.

ARTICULUS I. 391

Utrum mundus innovabitur.

S. Thom. IV. diſt. xlviii. *quæſt.* ii. *art.* i. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod mundus numquam innovabitur. Nihil enim eſt futurum, niſi quod aliquando fuit ſecundum ſpeciem: Eccle. i. 9. *Quid eſt quod fuit? ipſum quod futurum eſt.* Sed mundus numquam aliam diſpoſitionem habuit quam nunc habet quantum ad partes eſſentiales, & genera, & ſpecies. Ergo numquam innovabitur.

2. Præterea. Innovatio alteratio quædam eſt. Sed impoſſibile eſt univerſum alterari: quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen ſecundum locum movetur; quod non eſt extra univerſum ponere. Ergo non poteſt eſſe quod mundus innovetur.

3. Præterea. Geneſ. ii. 2. dicitur, quod *Deus die ſeptimo requievit ab omni opere quod patrarat:* & exponunt Sancti, quod *requievit a novis creaturis condendis.* Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impoſitus quam iſte quem nunc naturali ordine tenent. Ergo numquam alium habebunt.

4 Præterea. Iſta rerum diſpoſitio quæ nunc ineſt rebus, naturalis eſt. Si ergo in aliam diſpoſitionem transmutentur, illa diſpoſitio erit eis innaturalis. Sed illud quod eſt innaturale, & per accidens, non poteſt eſſe perpetuum, ut patet in I. de cælo & mundo (tex. 15.) Ergo etiam illa diſpoſitio novitatis quandoque ab ipſo removebitur: & ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, ſicut Empedocles, & Origenes (Lib. II. Periarch. cap. 3.) poſuerunt; ut poſt hunc mundum ſit alius mundus iterum, & poſt illum iterum alius.

5. Præterea. Novitas gloriæ in præmium rationali creaturæ datur. Sed ubi non eſt meritum, ibi non poteſt eſſe præmium. Cum ergo creaturæ inſenſibiles nihil meruerint, videtur quod non innovabuntur.

Sed contra eſt quod habetur Iſa. lxv. 17. *Ecce ego creo novos cælos, & terram novam; & non erunt in memoria priora:* & Apoc. xxi. 1. *Vidi cælum novum, & terram novam: primum enim cælum, & prima terra abiit.*

Præterea. Habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus eſt ut ſit habitatio hominis. Ergo debet homini congruere. Sed homo innovabitur. Ergo ſimiliter & mundus.

Præterea. *Omne animal diligit ſibi ſimile*, Eccli. xiii. 19. ex quo patet quod ſimilitudo eſt ratio amoris. Sed homo habet aliquam ſimilitudinem cum univerſo, unde & minor mundus dicitur. Ergo homo univerſum mundum diligit naturaliter: ergo & eius bonum concupiſcit: & ita ut ſatisfiat hominis deſiderio, debet etiam univerſum meliorari.

Reſpondeo dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta eſſe creduntur, unde & omnia dicuntur ei ſubiecta. Serviunt autem homini dupliciter: uno modo ad ſuſtentationem corporalis vitæ; alio modo ad profectum cognitionis divinæ; inquantum homo *per ea quæ ſunt facta, inviſibilia Dei conſpicit*, ut dicitur Rom. i. Primo ergo miniſterio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit; cum eius corpus ſit futurum omnino incorruptibile, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam miniſterio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam: quia tali cognitione Deum ſancti videbunt immediate per eſſentiam. Sed ad hanc viſionem eſſentiæ oculus carnis attingere non poterit: & ideo ut ei etiam ſolatium ſibi congruens de viſione Divinitatis præbeatur, inſpicit Divinitatem in ſuis effectibus corporalibus, in quibus manifeſta indicia divinæ maieſtatis apparebunt, & præcipue in carne Chriſti, & poſt hoc in corporibus beatorum, & deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit ut etiam alia corpora maiorem influentiam a divina bonitate ſuſcipiant quam nunc; non tamen ſpeciem variantem, ſed addentem cuiuſdam gloriæ perfectionem: & hæc

& hæc erit mundi innovatio. Unde ſimul mundus innovabitur, & homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de curſu naturali: quod patet ex hoc quod ſubditur: *Nihil ſub Sole novum*. Cum enim Sol circulariter moveatur, oportet ea quæ Solis virtuti ſubſunt, circulationem aliquam habere; quæ conſiſtit in hoc quod illa quæ priora fuerunt, iterum redeunt ſpecie eadem, ſed numero diverſa, ut dicitur in fine Lib. I. de generatione. Ea vero quæ ad ſtatum gloriæ pertinent, Soli non ſubſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ratio procedit de alteratione naturali, quæ habet agens naturale, quod ex neceſſitate naturæ agit. Non enim poteſt tale agens variam diſpoſitionem inducere, niſi ipſum alio, & alio modo ſe habeat. Sed ea quæ divinitus fiunt, procedunt ex libertate voluntatis: unde ſine aliqua immutatione Dei volentis poteſt nunc hæc, nunc illa diſpoſitio ab ipſo in univerſo exiſtere: & ſic iſta innovatio non reducetur in aliquod principium motum, ſed in principium immobile, ſcilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die ſeptimo a novis creaturis condendis ceſſaſſe, quia nihil poſtea factum eſt quod prius non præceſſerit in aliqua ſimilitudine ſecundum genus, vel ſpeciem, vel ad minus ſicut in principio ſeminali, vel etiam ſicut in potentia obedientiali. Dico ergo, quod novitas mundi futura præceſſit in operibus ſex dierum, in quadam remota ſimilitudine, ſcilicet in gloria, & in gratia Angelorum: præceſſit etiam in potentia obedientiæ, quæ tunc creaturæ eſt indita ad talem novitatem ſuſcipiendam a Deo agente.

Ad quartum dicendum, quod illa diſpoſitio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam; ſed erit ſupra naturam (ſicut gratia, & gloria ſunt ſupra animæ naturam;) & erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conſervabit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corpora inſenſibilia non meruerint illam gloriam, proprie loquendo; homo tamen meruit ut illa gloria toti univerſo conferretur, inquantum hoc cedit in augmentum gloriæ hominis: ſicut aliquis homo meretur ut ornatioribus veſtibus induatur, quem tamen ornatum ipſa veſtis nullo modo meretur.

ARTICULUS II. 392

Utrum motus corporum cæleſtium ceſſabit.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod motus corporum cæleſtium in illa mundi innovatione non ceſſabit. Quia Geneſ. VIII. 22. dicitur: *Cunctis diebus terræ frigus, & æſtus, æſtas, & hiems, nox, & dies non requieſcent*. Sed nox, & dies, æſtas, & hiems efficiuntur per motum Solis. Ergo numquam motus Solis ceſſabit.

2. Præterea. Hierem. XXXI. 35. dicitur: *Hæc dicit Dominus, qui dat Solem in lumine diei, ordinem Lunæ, & ſtellarum in lumine noctis, qui turbat mare, & ſonant fluctus eius: Si defecerint leges iſtæ coram me, tunc & ſemen Iſrael deficiet; ut non ſit gens coram me cunctis diebus*. Sed ſemen Iſrael numquam deficiet, ſed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei, & noctis, & fluctuum maris, quæ ex motu cæli cauſantur, in perpetuum erunt. Ergo motus cæli numquam ceſſabit.

3. Præterea. Subſtantia corporum cæleſtium ſemper erit. Sed fruſtra eſt ponere aliquid, niſi ponatur illud propter quod eſt factum: corpora autem cæleſtia ad hoc ſunt facta *ut dividant diem, & noctem, & ſint in ſigna, & tempora, & dies, & annos*: Geneſ. I. 14. quod non poſſunt facere niſi per motum. Ergo motus eorum ſemper manebit; alias fruſtra illa corpora remanerent.

4. Præterea. In illa mundi innovatione totus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod eſt de ſui perfectione. Sed motus eſt de perfectione corporis cæleſtis: quia, ut dicitur in II. de cælo & mundo (tex. 65. & 66.) *illa corpora participant divinam bonitatem per motum*. Ergo motus cæli non ceſſabit.

5. Præterea. Sol ſucceſſive illuminat diverſas partes mundi, ſecundum quod circulariter movetur. Si ergo motus circularis cæli ceſſet, ſequitur quod in aliqua ſuperficie terræ erit perpetua obſcuritas; quod non convenit illi novitati.

6. Præterea. Si motus ceſſaret, hoc non eſſet, niſi inquantum motus aliquam imperfectionem in cælo ponit, utpote laſſitudinis, vel laboris: quod non poteſt eſſe; cum motus ille ſit naturalis, & cæleſtia corpora ſint impaſſibilia, unde

de

Digitized by Google

de in ſuo motu non fatigantur, ut dicitur in II. de cælo & mundo (tex. 3. & 4.) Ergo motus cæli numquam ceſſabit.

7. Præterea. Fruſtra eſt potentia quæ non reducitur ad actum. Sed in quocumque ſitu ponatur corpus cæli, eſt in potentia ad alium ſitum. Ergo niſi reduceretur ad actum, illa potentia fruſtra remaneret, & ſemper eſſet imperfecta. Sed non poteſt reduci in actum niſi per motum localem. Ergo ſemper movebitur.

8. Præterea. Quod ſe habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed Sol indifferenter ſe habet ad hoc quod ſit in Oriente, vel Occidente; alias motus eius non eſſet uniformis per totum: quia ad locum, ubi naturalius eſſet, velocius moveretur. Ergo vel neuter ſitus attribuetur Soli, vel uterque. Sed nec uterque, nec neuter poteſt ei attribui, niſi ſucceſſive per motum: oportet enim, ſi quieſcit, quod in aliquo ſitu quieſcat. Ergo corpus Solis in perpetuum movebitur; & eadem ratione omnia alia corpora cæleſtia.

9. Præterea. Motus cæli eſt cauſa temporis. Si ergo motus cæli deficiat, oportet tempus deficere; quod ſi deficeret, deficeret in inſtanti. Definitio autem inſtantis eſt in VIII. Phyſic. (tex. 11.) quod *eſt initium futuri, & finis præteriti*; & ſic poſt ultimum inſtans temporis eſſet tempus: quod eſt impoſſibile. Ergo motus cæli numquam ceſſabit.

10. Præterea. Gloria non tollit naturam. Sed motus cæli eſt naturalis ei. Ergo per gloriam ei non tollitur.

Sed contra eſt quod dicitur Apoc. x. 6. quod Angelus qui apparuit, *iuravit per Viventem in ſæcula.... quod tempus amplius non erit*, ſcilicet poſtquam ſeptimus Angelus tuba cecinerit, qua canente *mortui reſurgent*, ut dicitur I. Corinth. xv. Sed ſi non eſt tempus, non eſt motus cæli. Ergo motus cæli ceſſabit.

Præterea. Iſa. lx. 20. *Non occidet ultra Sol tuus, & Luna tua non minuetur*. Sed occaſio Solis, & diminutio Lunæ ex motu cæli cauſantur. Ergo motus cæli quandoque ceſſabit.

Præterea. Ut probatur in II. de gener. (tex. 56.) *motus cæli eſt propter continuam generationem in iſtis inferioribus*. Sed generatio ceſſabit, completo numero electorum. Ergo motus cæli ceſſabit.

Præterea. Omnis motus eſt propter aliquem finem, ut dicitur in II. Metaphyſ. (tex. 8.) Sed omnis motus qui eſt propter finem, habito fine quieſcit. Ergo vel motus cæli numquam conſequetur finem ſuum, & ſic eſſet fruſtra; vel aliquando quieſcet.

Præterea. Quies eſt nobilior quam motus: quia ſecundum hoc quod res ſunt immobiles, Deo magis aſſimilantur, in quo eſt ſumma immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo cum corpora cæleſtia ſunt multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

Reſpondeo dicendum, quod circa iſtam quæſtionem eſt triplex poſitio.

Prima eſt Philoſophorum, qui dicunt, quod motus cæli ſemper durabit. Sed hoc non eſt conſonum fidei noſtræ, quæ ponit certum numerum electorum præfinitum a Deo: & ſic oportet quod generatio hominum non in perpetuum duret; & eadem ratione nec alia quæ ad generationem hominum ordinantur, ſicut eſt motus cæli, & variationes elementorum.

Alii vero dicunt, quod motus cæli ceſſabit ſecundum naturam. Sed hoc etiam eſt falſum: quia omne corpus quod naturaliter movetur, habet locum, in quo naturaliter quieſcit, ad quem movetur naturaliter, & a quo non recedit niſi per violentiam. Nullus autem talis locus poteſt aſſignari corpori cæleſti: quia non eſt magis naturalis Soli acceſſus ad punctum Orientis quam receſſus ab eo: unde vel motus eius non eſſet naturalis totaliter, vel motus eius non terminaretur naturaliter ad quietem.

Unde dicendum eſt ſecundum alios, quod motus cæli ceſſabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali cauſa, ſed divina voluntate faciente. Corpus enim illud, ſicut & alia, in miniſterium hominis facta ſunt dupliciter, ut prius dictum eſt (art. præc.) Altero autem horum miniſteriorum homo poſt ſtatum gloriæ non indigebit, ſcilicet ſecundum quod corpora cæleſtia ei deſerviunt ad ſuſtentationem corporalis vitæ: Hoc autem modo ſervit ei corpus cæleſte per motum, inquantum per motum cæli multiplicatur genus humanum, & generantur plantæ, & animalia, quæ uſui hominum ſunt neceſſaria; & etiam temperies in aere efficitur conſervans ſanitatem. Unde, homine glorificato, motus cæli ceſſabit.

Ad primum ergo dicendum, quod ver-

ba illa intelliguntur de terra ſecundum ſtatum iſtum, in quo poteſt eſſe principium generationis, & corruptionis plantarum: quod patet ex hoc quod ibi dicitur: *Cunctis diebus terræ ſementis, & meſſis &c.* Et hoc ſimpliciter concedendum eſt, quod quamdiu terra erit ſementibus, & meſſibus apta, motus cæli non ceſſabit.

Et ſimiliter dicendum eſt ad ſecundum, quod Dominus loquitur ibi de duratione ſeminis Iſrael ſecundum præſentem ſtatum: quod patet ex hoc quod dicit: *Et ſemen Iſrael deficiet, ut non ſit gens coram me cunctis diebus*. Viciſſitudo enim dierum poſt iſtum ſtatum non erit. Et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, poſt iſtum ſtatum non erunt.

Ad tertium dicendum, quod finis qui ibi aſſignatur corporibus cæleſtibus, eſt finis proximus, quia eſt proprius eorum actus; ſed iſte actus ulterius ordinatur ad alium finem, ſcilicet ad miniſterium humanum, ut patet per id quod habetur Deuter. IV. 19. *Ne forte oculis elevatis ad cælum videas Solem, & Lunam, & omnia aſtra cæli, & errore deceptus adores ea quæ creavit Dominus Deus tuus in miniſterium cunctis gentibus, quæ ſub cælo ſunt*. Et ideo magis debet ſumi iudicium de corporibus cæleſtibus ſecundum miniſterium hominum quam ſecundum finem in Geneſi aſſignatum. Corpora autem cæleſtia per modum alium in miniſterium hominis glorificati cedent, ſicut prius dictum eſt (in corp. & art. præc.) & ideo non ſequitur quod fruſtra remaneant.

Ad quartum dicendum, quod motus non eſt de perfectione corporis cæleſtis, niſi inquantum per hoc eſt cauſa generationis, & corruptionis in iſtis inferioribus: & ſecundum hoc etiam motus ille facit corpus cæleſte participare divinam bonitatem per quamdam ſimilitudinem cauſalitatis. Non autem motus eſt de perfectione ſubſtantiæ cæli, quæ remanebit: & ideo non ſequitur quod motu ceſſante, aliquid de perfectione ſubſtantiæ cæli tollatur.

Ad quintum dicendum, quod omnia corpora elementorum habebunt in ſemetipſis quamdam gloriæ claritatem. Unde quamvis aliqua ſuperficies terræ non illuminetur a Sole, nullo tamen modo remanebit ibi obſcuritas.

Ad ſextum dicendum, quod Rom. VIII. ſuper illud, *Omnis creatura ingemiſcit &c.* dicit Gloſſa Ambroſii (ord. vetus mſ.) expreſſe, quod „ omnia elementa cum „ labore explent ſua officia; ſicut Sol, „ & Luna non ſine labore ſtatuta ſibi „ implent ſpatia; quod eſt cauſa noſtri; „ unde quieſcent, nobis aſſumptis. “ Labor autem ille, ut credo, non ſignificat aliquam fatigationem, vel paſſionem illis corporibus accidentem ex motu; cum motus ille ſit naturalis, nihil habens de violentia, ut probatur in I. de cælo & mundo (tex. 9. & ſeq.) Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit. Unde quia motus ille ordinatus eſt ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo non completo, nondum aſſequitur illud ad quod ordinatus eſt: & ideo ſimilitudinarie dicitur laborare, ſicut homo qui non habet quod intendit. Et hic etiam defectus a cælo tolletur, impleto numero electorum.

Vel etiam poteſt referri ad deſiderium futuræ innovationis, quam ex divina diſpoſitione expectat.

Ad ſeptimum dicendum, quod corpori cæleſti non ineſt aliqua potentia quæ perficiatur per locum, vel quæ facta ſit propter hunc finem, qui eſt eſſe in tali loco; ſed hoc modo ſe habet potentia ad *ubi* in corpore cæleſti, ſicut ſe habet potentia artificis ad hoc quod faciat diverſas domos unius modi; quarum ſi unam faciat, non dicitur fruſtra potentiam habere: & ſimiliter in quocumque ſitu ponatur corpus cæleſte, potentia quæ eſt in ipſo ad *ubi*, non remanebit incompleta, nec fruſtra.

Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus cæleſte ſecundum ſuam naturam æqualiter ſe habeat ad omnem ſitum qui eſt ei poſſibilis; tamen ſi comparetur ad ea quæ ſunt extra ipſum, non æqualiter ſe habet ad omnes ſitus; ſed ſecundum unum ſitum nobilius diſponitur reſpectu quorumdam quam ſecundum alium, ſicut quoad nos nobilius diſponitur Sol in die quam in nocte. Et ideo probabile eſt, cum tota innovatio mundi ad hominem ordinetur, quod cælum habeat in illa novitate nobiliſſimum ſitum, qui eſt poſſibilis in reſpectu ad noſtram habitationem.

Vel ſecundum quoſdam cælum quieſcet in illo ſitu in quo factum fuit; alias aliqua revolutio cæli remaneret incompleta. Sed iſta ratio non videtur conveniens: quia cum aliqua revolutio ſit in cælo, quæ non finitur niſi in triginta ſex millibus annorum, ſequeretur quod mun-

mundus deberet tamdiu durare : quod non videtur probabile . Et præterea ſecundum hoc poſſet ſciri , quando mundus finiri deberet . Probabiliter enim colligitur ab Aſtrologis, in quo ſitu corpora cæleſtia ſunt facta , conſiderato numero annorum, qui computantur ab initio mundi : & eodem modo poſſet ſciri certus annorum numerus , in quo ad diſpoſitionem ſimilem reverteretur . Tempus autem finis mundi ponitur eſſe ignotum.

Ad nonum dicendum , quod tempus quandoque deficiet , motu cæli deficiente ; nec illud *nunc* ultimum erit principium futuri : dicta enim definitio non datur de *nunc* , niſi ſecundum quod eſt continuans partes temporis ; non ſecundum quod eſt terminans totum tempus.

Ad decimum dicendum , quod motus cæli non dicitur naturalis, quaſi ſit pars naturæ ; eo modo quo principia naturæ naturalia dicuntur ; nec iterum quod habeat principium activum in natura corporis , ſed receptivum tantum . Principium autem activum eius eſt ſubſtantia ſpiritualis , ut dicit Commentator in princ. cæl. & mund. (Lib. I. comment. 5.) Et ideo non eſt inconveniens , ſi per novitatem gloriæ motus ille tollatur: non enim eo ablato , natura corporis cæleſtis variabitur.

Alias rationes concedimus , ſcilicet tres primas , quæ ſunt ad oppoſitum , quia debito modo concludunt . Sed quia aliæ duæ videntur concludere , quod motus cæli naturaliter ceſſet , ideo reſpondendum eſt ad eas.

Ad primam ergo earum dicendum , quod motus ceſſat , eo habito propter quod eſt , ſi illud ſequatur motum , & non concomitetur ipſum . Illud autem propter quod eſt motus cæleſtis ſecundum Philoſophos, concomitatur motum, ſcilicet imitatio divinæ bonitatis in cauſalitate quam habet ſuper inferiora . Et ideo non oportet quod naturaliter motus ille ceſſet.

Ad ſecundum dicendum , quod quamvis immobilitas ſit ſimpliciter nobilior quam motus ; tamen motus in eo quod per motum poteſt conſequi aliquam perfectam participationem divinæ bonitatis, eſt nobilior quam quies in illo quod nullo modo per motum poſſet illam perfectionem conſequi . Et ratione hac terra , quæ eſt infimum elementorum , eſt ſine motu ; quamvis ipſe Deus , qui eſt nobiliſſimus rerum, ſine motu ſit, a quo corpora nobiliora moventur. Et inde eſt etiam quod motus corporum ſuperiorum poſſent poni ſecundum viam naturæ perpetuari , nec umquam ad quietem terminari ; quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

ARTICULUS III. 393

Utrum in corporibus cæleſtibus claritas augebitur in illa innovatione.

AD tertium ſic proceditur . Videtur quod in corporibus cæleſtibus claritas non augebitur in illa innovatione. Innovatio enim illa in corporibus inferioribus erit per ignis purgationem. Sed ignis purgans non pertinget ad corpora cæleſtia . Ergo corpora cæleſtia non innovabuntur per maioris claritatis ſuſceptionem.

2. Præterea . Sicut corpora cæleſtia per motum ſunt cauſa generationis in iſtis inferioribus , ita & per lucem . Sed ceſſante generatione , ceſſabit motus, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo ſimiliter ceſſabit lux cæleſtium corporum ; magis quam augeatur.

3. Præterea . Si innovato homine, corpora cæleſtia innoventur , oportet quod eo deteriorato, fuerint etiam ea deteriorata . Sed hoc non videtur probabile ; cum illa corpora ſint invariabilia quantum ad eorum ſubſtantiam . Ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. Præterea . Si tunc deteriorata fuerunt , oportet quod tantum deteriorata fuerint , quantum dicuntur eſſe melioranda in hominis innovatione. Sed dicitur Iſa. xxx. 26. quod *erit lux Lunæ ſicut lux Solis* . Ergo & in primo ſtatu ante peccatum Luna lucebat quantum nunc lucet Sol . Ergo quandocumque Luna erat ſuper terram , faciebat diem , ſicut nunc Sol : quod manifeſte apparet eſſe falſum per id quod dicitur Geneſ. 1. quod Luna facta eſt *ut præeſſet nocti* . Ergo homine peccante , non ſunt cæleſtia corpora diminuta in lumine : & ita nec eorum lumen augebitur , ut videtur , in hominis glorificatione.

5. Præterea . Claritas corporum cæleſtium ordinatur ad uſum hominis , ſicut & aliæ creaturæ . Sed poſt reſurrectionem claritas Solis non cedet in hominis uſum: dicitur enim Iſa. lx. 19. *Non erit tibi amplius Sol ad lucendum per diem , nec ſplendor Lunæ illuminabit te :* & Apoc. xxi. 23. *Civitas illa non eget Sole* ,

Digitized by Google

neque Luna, ut luceant in ea. Ergo eorum claritas non augebitur.

6. Præterea. Non eſſet ſapiens artiſex qui maxima inſtrumenta ſaceret ad aliquod modicum artificium conſtruendum. Sed homo eſt quoddam minimum comparatione cæleſtium corporum, quæ ſua ingenti magnitudine quaſi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt; immo etiam totius terræ quantitas ſe habet ad cælum, ut punctus ad ſphæram, ſicut Aſtrologi dicunt. Cum ergo Deus ſit ſapientiſſimus, non videtur quod finis creationis cæli ſit homo: & ita non videtur quod eo peccante cælum deterioratum ſit, nec eo glorificato melioretur.

Sed contra eſt quod dicitur Iſa. xxx. 26. *Erit lux Lunæ, ſicut lux Solis, & lux Solis ſeptempliciter*.

Præterea. Totus mundus innovabitur in melius. Sed cælum eſt nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non poteſt eſſe, niſi maiori claritate reſplendeat. Ergo meliorabitur, & creſcet eius claritas.

Præterea. *Omnis creatura quæ ingemiſcit, & parturit, expectat revelationem gloriæ filiorum Dei*, ut dicitur Rom. VIII. Sed corpora cæleſtia ſunt huiuſmodi, ut ibidem dicit Gloſſa (ord. Ambroſ.) Expectant ergo gloriam ſanctorum. Sed non expectarent, niſi ex hoc eis aliquid accreſceret. Ergo claritas eis per hoc accreſcet, qua præcipue decorantur.

Reſpondeo dicendum, quod ad hoc innovatio mundi ordinatur ut etiam mundo innovato, manifeſtis indiciis quaſi ſenſibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem præcipue in Dei cognitionem ducit ſua ſpecie, & decore, quæ manifeſtant ſapientiam facientis, & gubernantis: unde dicitur Sap. XIII. 5. *A magnitudine ſpeciei, & creaturæ cognoſcibiliter poterit Creator horum videri*. Pulchritudo autem cæleſtium corporum præcipue conſiſtit in luce: unde Eccli. XLIII. 10. dicitur *Species cæli gloria ſtellarum, mundum illuminans in excelſis Dominus*. Et ideo præcipue quantum ad claritatem corpora cæleſtia meliorabuntur. Quantitas autem, ut & modus meliorationis, illi ſoli cognita eſt qui erit meliorationis auctor.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgans non cauſabit innovationis formam, ſed diſponet tantum ad eam, purgando a fœditate peccati, & ab impuritate commixtionis, quæ in corporibus cæleſtibus non invenitur. Et ideo quamvis corpora cæleſtia per ignem non ſint purganda, ſunt tamen divinitus innovanda.

Ad ſecundum dicendum, quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, ſecundum quod in ſe conſideratur, cum ſit actus imperfecti; quamvis poſſit pertinere ad perfectionem corporis, inquantum eſt cauſa alicuius: ſed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in ſubſtantia ſua conſiderati: & ideo poſtquam corpus cæleſte deſinet eſſe cauſa generationis, remanebit claritas eius, & non remanebit motus.

Ad tertium dicendum, quod ſuper illud Iſa. xxx. *Erit lux Lunæ, ſicut lux Solis*, dicit Gloſſa (interl.) „Omnia „propter hominem facta, ſunt in eius „lapſu peiorata, & Sol, & Luna ſuo „lumine minorata:“ quæ quidem minoratio a quibuſdam intelligitur ſecundum realem minorationem luminis. Nec obſtat quod corpora cæleſtia ſecundum naturam ſunt invariabilia, quia illa variatio facta eſt a divina virtute. Alii vero probabilius intelligunt, minorationem illam eſſe dicentes non ſecundum realem luminis defectum, ſed quoad uſum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum cæleſtium poſt peccatum conſecutus eſt, quantum ante fuiſſet: per quem etiam modum dicitur Geneſ. III. 17. *Maledicta terra in opere tuo.... ſpinas, & tribulos germinabit tibi*: quæ tamen etiam ante ſpinas, & tribulos germinaſſet, ſed non in hominis pœnam. Nec tamen ſequitur, ſi lux cæleſtium corporum per eſſentiam minorata non eſt homine peccante, quod realiter non ſit augenda in eius glorificatione: quia peccatum hominis non immutavit ſtatum univerſi: cum etiam homo prius, ſicut & poſt, animalem vitam habuerit, quæ motu, & generatione corporalis creaturæ indiget; ſed glorificatio hominis ſtatum totius corporalis creaturæ immutabit, ut dictum eſt (quæſt. LXXIV. art. 7.) Et ideo non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod minoratio illa (ut probabilius æſtimatur) non fuit ſecundum ſubſtantiam, ſed ſecundum effectum. Unde non ſequitur quod Luna exiſtens ſuper terram diem feciſſet, ſed quod tantum commodum ex lumine Lunæ homo tunc habuiſſet, ſicut nunc habet ex lumine Solis. Sed poſt reſurrectionem, quando lux Lunæ auge-

bitur

Digitized by Google

bitur ſecundum rei veritatem, non erit alicubi nox ſuper terram, ſed ſolum in centro terræ, ubi erit infernus: quia tunc, ut dicitur, Luna lucebit, quantum lucet nunc Sol; Sol autem in ſeptuplum plus quam nunc; corpora autem beatorum ſepties magis Sole: quamvis hoc non ſit aliqua auctoritate, vel ratione probatum.

Ad quintum dicendum, quod aliquid poteſt cedere in uſum hominis dupliciter. Uno modo propter neceſſitatem: & ſic nulla creatura cedet in uſum hominis, quia ex Deo ſufficientiam plenam habebit. Et hoc ſignificatur Apoc. xxi. 23. in auctoritate inducta, quæ dicit, quod *civitas illa non eget Sole, neque Luna*. Alius uſus eſt ad maiorem perfectionem: & ſic homo aliis creaturis utetur, non tamen quaſi neceſſariis ad perveniendum in finem, ſicut nunc eis utitur.

Ad ſextum dicendum, quod ratio illa eſt Rabbi Moyſis, qui (Lib. III. *Dux errant.* cap. xiv.) omnino improbare nititur, mundum propter hominem eſſe factum. Unde & hoc quod in veteri Teſtamento de innovatione mundi legitur, ſicut patet in auctoritatibus Iſaiæ inductis, dicit eſſe metaphorice dictum; ut ſicut alicui dicitur obtenebrari Sol, quando in magnam triſtitiam incidit, ut neſciat quid faciat (qui etiam modus loquendi conſuetus eſt in Scriptura;) ita etiam e converſo dicatur ei Sol magis lucere, & totus mundus innovari, quando ex ſtatu triſtitiæ in maximam exultationem convertitur. Sed hoc diſſonat ab auctoritatibus, & expoſitionibus Sanctorum. Unde rationi illi inductæ hoc modo reſpondendum eſt, quamvis corpora cæleſtia maxime excedant corpus humanum; tamen multo plus excedit anima rationalis corpora cæleſtia, quam ipſa excedant corpus humanum. Unde non eſt inconveniens, ſi corpora cæleſtia propter hominem eſſe facta dicantur; non tamen ſicut propter principalem finem, quia principalis finis omnium eſt Deus.

ARTICULUS IV. 394

Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicuius claritatis.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod elementa non innovabuntur per receptionem alicuius claritatis. Sicut enim lux eſt qualitas corporis cæleſtis propria; ita calidum, & frigidum, humidum, & ſiccum ſunt propriæ qualitates elementorum. Ergo ſicut cælum innovatur per augmentum claritatis; ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum, & paſſivarum.

2. Præterea. Rarum, & denſum ſunt qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent. Sed raritas, & deſitas elementorum reſiſtere videntur claritati; cum corpus clarum oporteat eſſe condenſatum: unde raritas aeris non videtur quod poſſit claritatem pati: & ſimiliter nec denſitas terræ, quæ pervietatem tollit. Ergo non poteſt eſſe quod elementa innoventur per alicuius claritatis additionem.

3. Præterea. Conſtat quod damnati erunt in terra. Sed ipſi erunt in tenebris non ſolum interioribus, ſed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione; & eadem ratione nec alia elementa.

4. Præterea. Multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit maior claritas elementorum quam nunc ſit, erit etiam per conſequens maior caliditas: & ſic videtur quod tranſmutabuntur a ſuis naturalibus qualitatibus, quæ inſunt eis ſecundum certam menſuram: quod eſt abſurdum.

5. Prætera. Bonum univerſi, quod conſiſtit in ordine, & harmonia partium, dignius eſt quam aliquod bonum alicuius naturæ ſingularis. Sed ſi una creatura efficiatur melior, tollit bonum univerſi, quia non remanebit eadem harmonia. Ergo ſi corpora elementaria, quæ ſecundum gradum ſuæ naturæ quem tenent in univerſo, claritatis debent eſſe expertia, claritatem accipiant, magis ex hoc deperibit perfectio univerſi, quam accreſcet.

Sed contra eſt quod dicitur Apocal. xxi. 1. *Vidi cælum novum, & terram novam*. Sed cælum innovabitur per maiorem claritatem. Ergo & terra, & ſimiliter alia elementa.

Præterea. Corpora inferiora ſunt in uſum hominis, ſicut & ſuperiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter miniſterium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Gloſſa Rom. viii. (Ambroſ. ſup. illud, *Omnis creatura ingemiſcit*, & Gloſ. ord. Hieron. ſup. il-

lud

lud Iſa. xxx. *Et erit lux Lunæ*.) Ergo etiam elementa clarificabuntur, ſicut corpora cæleſtia.

Prætetea. Corpus hominis eſt ex elementis compoſitum. Ergo partes elementorum quæ ſunt in corpore hominis, glorificato homine glorificabuntur per receptionem claritatis. Sed eamdem convenit eſſe diſpoſitionem totius, & partis. Ergo & ipſa elementa convenit claritate dotari.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut eſt ordo cæleſtium ſpirituum ad terrenos ſpiritus, ſcilicet humanos, ita etiam eſt ordo cæleſtium corporum ad corpora terreſtria. Cum ergo creatura corporalis ſit facta propter ſpiritualem, & per eam regatur, oportet ſimiliter diſponi corporalia, ſicut & ſpiritualia diſponuntur. In illa autem ultima rerum conſummatione ſpiritus inferiores accipient proprietates ſuperiorum ſpirituum: quia homines *erunt ſicut Angeli in cælo*, ſicut dicitur Matth. xxii. 30. Et hoc erit, inquantum ad maximam perfectionem perveniet id, ſecundum quod humanus ſpiritus cum angelico convenit. Unde etiam ſimiliter cum corpora inferiora cum cæleſtibus non communicent niſi in natura lucis, & diaphani, ut dicitur in II. de Anima (tex. 68.) oportet corpora inferiora maxime perfici ſecundum claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam veſtientur; non tamen æqualiter, ſed ſecundum ſuum modum: dicitur enim, quod terra erit in ſuperficie exteriori pervia, ſicut vitrum; aqua, ſicut cryſtallus; aer, ut cælum; ignis, ut luminaria cæli.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) innovatio mundi ordinatur ad hoc quod homo etiam ſenſu in corporibus quodammodo per manifeſta indicia Divinitatem videat. Inter ſenſus autem noſtros ſpiritualior eſt viſus, & ſubtilior. Et ideo quantum ad qualitates viſivas, quarum principium eſt lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui eſt maxime materialis; & earum exceſſus contrarietatis magis eſt contriſtativus quam delectativus: exceſſus autem lucis erit delectabilis; cum contrarietatem non habeat niſi propter organi debilitatem, quæ tunc non erit.

Ad ſecundum dicendum, quod aer non erit clarus, ſicut radios proiiciens, ſed ſicut diaphanum illuminatum. Terra vero, quamvis ex natura ſua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in ſui ſuperficie gloria claritatis veſtietur, ſine præiudicio denſitatis ipſius.

Ad tertium dicendum, quod in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem; ſed loco huius gloriæ habebit pars illa terræ ſpiritus rationales hominum, & dæmonum; qui quamvis ratione culpæ ſint infirmi, tamen ex dignitate naturæ ſunt qualibet qualitate corporali ſuperiores.

Vel dicendum, quod etiamſi ſit tota terra glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus erunt: quia etiam ignis inferni, qui quantum ad aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit.

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erit in iſtis corporibus, ſicut eſt in corporibus cæleſtibus, in quibus caliditatem non cauſat: quia corpora iſta tunc inalterabilia erunt, ſicut ſunt modo cæleſtia.

Ad quintum dicendum, quod non tolletur propter meliorationem elementorum ordo univerſi: quia etiam omnes aliæ partes meliorabuntur; & ſic remanebit eadem harmonia.

ARTICULUS V. 395

Utrum plantæ, & animalia remanebunt in illa innovatione.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod plantæ, & animalia remanebunt in illa innovatione. Elementis enim non debet aliquid ſubtrahi quod ad eorum ornatum pertinet. Sed animalibus, & plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in illa innovatione.

2. Præterea. Sicut elementa homini ſervierunt, ita etiam animalia, & plantæ, & corpora mineralia. Sed elementa propter prædictum miniſterium glorificabuntur. Ergo ſimiliter & animalia, & plantæ, & corpora mineralia glorificabuntur.

3. Præterea. Univerſum remanebit imperfectum, ſi aliquid quod eſt de perfectione eius, auferatur. Sed ſpecies animalium, & plantarum, & corporum mineralium ſunt de perfectione univerſi. Cum ergo non debeat dici, quod mundus in ſua innovatione imperfectus rema-

maneat, videtur quod oporteat dicere, plantas, & alia animalia remanere.

4. Præterea. Animalia, & plantæ habent nobiliorem formam quam ipſa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius immutabitur. Ergo magis debent remanere animalia, & plantæ quam elementa, cum ſint nobiliora.

5. Præterea. Inconveniens eſt dicere, quod naturalis appetitus fruſtretur. Sed ſecundum naturalem appetitum animalia, & plantæ appetunt eſſe perpetua, etſi non ſecundum individuum, ſaltem ſecundum ſpeciem; & ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in II. de gener. (tex. 59.) dicitur. Ergo inconveniens eſt dicere, quod iſtæ ſpecies aliquando deficient.

Sed contra. Si plantæ, & animalia remanebunt, aut omnia, aut quædam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta, quæ prius fuerunt mortua, reſurgere, ſicut & homines reſurgent; quod dici non poteſt: quia cum forma eorum in nihilum cedat, non poteſt eadem numero reſumi. Si autem non omnia, ſed quædam, cum non ſit maior ratio de uno quam de alio quod in perpetuum maneat, videtur quod nullum eorum in perpetuum remanebit. Sed quicquid remanebit poſt mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione, & corruptione ceſſante. Ergo plantæ, & animalia penitus poſt mundi innovationem non erunt.

Præterea. Secundum Philoſophum in II. de gener. (tex. 55. & ſeq.) in animalibus, & plantis, & huiuſmodi corruptibilibus ſpeciei perpetuitas non conſervatur niſi ex continuatione motus cæleſtis. Sed tunc ille ceſſabit. Ergo non poterit perpetuitas in illis ſpeciebus conſervari.

Præterea. Ceſſante fine, ceſſare debet id quod eſt ad finem. Sed animalia, & plantæ facta ſunt ad animalem vitam hominis ſuſtentandam: unde dicitur Geneſ. ix. 3. (*a*) *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem*. Ergo ceſſante vita hominis animali, debent ceſſare animalia, & plantæ. Sed poſt illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantæ, nec animalia remanere debent.

Reſpondeo dicendum, quod cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de ſtatu corruptionis in incorruptionem tranſibit; & ſtatum perpetuæ quietis: unde dicitur I. ad Corinth. xv. 53. *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem*. Et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abiecta omni corruptione, perpetuo maneat in quiete. Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit niſi quod habet ordinem ad incorruptionem. Huiuſmodi autem ſunt corpora cæleſtia, elementa, & homines. Corpora enim cæleſtia ſecundum ſui naturam incorruptibilia ſunt & ſecundum totum, & ſecundum partes; elementa vero ſunt quidem corruptibilia ſecundum partes, ſed incorruptibilia ſecundum totum; homines vero corrumpuntur & ſecundum totum, & ſecundum partes; ſed hoc eſt ex parte materiæ, non ex parte formæ, ſcilicet animæ rationalis, quæ poſt corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero, & plantæ, & mineralia, & corpora mixta corrumpuntur & ſecundum totum, & ſecundum partem, & ex parte materiæ quæ formam amittit, & ex parte formæ quæ actu non manet: & ſic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, ſed ſola ea quæ dicta ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod huiuſmodi corpora dicuntur eſſe ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activæ, & paſſivæ generales, quæ ſunt in elementis, ad ſpeciales actiones contrahuntur: & ideo ſunt ad ornatum elementorum in ſtatu actionis, & paſſionis. Sed hic ſtatus in elementis non remanebit: unde nec animalia, nec plantas remanere oportet.

Ad ſecundum dicendum, quod nec animalia, nec plantæ, nec aliqua alia corpora in miniſtrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii careant; ſed pro tanto dicuntur quædam corpora remunerari, quia homo hoc meruit ut illa innovarentur quæ ad innovationem ordinem habent. Plantæ autem, & animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut prædictum eſt (in corp. art.) unde ex hoc homo non meruit ut innovarentur: quia nullus poteſt alteri mereri, niſi id cuius eſt capax, nec etiam ipſe ſibipſi.

Unde

(*a*) *Vulgata*: Quaſi olera virentia tradidi vobis omnia.

Digitized by Google

Unde etiam dato quod animalia bruta mererentur in miniſterio hominis, non tamen eſſent innovanda.

Ad tertium dicendum, quod ſicut perfectio hominis multipliciter aſſignatur (eſt enim perfectio naturæ conditæ, & naturæ glorificatæ) ita etiam perfectio univerſi eſt duplex: una ſecundum ſtatum huiuſmodi mutabilitatis; altera ſecundum ſtatum futuræ novitatis. Plantæ autem, & animalia ſunt de perfectione eius ſecundum ſtatum iſtum, non autem ſecundum ſtatum novitatis illius; cum ordinem ad eam non habeant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis animalia, & plantæ quantum ad quædam alia ſint nobiliora quam ipſa elementa; tamen quantum ad ordinem incorruptionis elementa ſunt nobiliora, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui ineſt animalibus, & plantis, eſt accipiendus ſecundum ordinem ad motum cæli, ut tantum ſcilicet in eſſe permaneant, quantum motus cæli durabit: non enim poteſt eſſe appetitus in effectu ut permaneat ultra cauſam ſuam. Et ideo ſi ceſſante primi mobilis motu, plantæ, & animalia non remaneant ſecundum ſpeciem, non ſequitur appetitum naturalem fruſtrari.

QUAESTIO XCII.

De viſione divinæ eſſentiæ per comparationem ad beatos,

in tres articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de his quæ ſpectant ad beatos poſt iudicium generale. Et primo de viſione eorum reſpectu divinæ eſſentiæ, in qua eorum beatitudo principaliter conſiſtit. Secundo de eorum beatitudine, & eorum manſionibus. Tertio de modo quo ſe erga damnatos habebunt. Quarto de dotibus ipſorum, quæ in beatitudine eorum continentur. Quinto de aureolis, quibus eorum beatitudo perficitur, & decoratur.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum ſancti videbunt Deum per eſſentiam.

Secundo, utrum videbunt eum oculo corporali.

Tertio, utrum videndo Deum videbunt omnia quæ Deus videt.

ARTICULUS I. 396

Utrum intellectus humanus poſſit pervenire ad videndum Deum per eſſentiam.

S. Thom. IV. diſt. XLIX. *quæſt.* II. *art.* 1. 2. *&* 5.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod intellectus humanus non poſſit pervenire ad videndum Deum per eſſentiam. Quia Ioan. 1. 18. dicitur: *Deum nemo vidit umquam:* & exponit Chryſoſtomus (hom. XIV. in Ioan. aliquant. a princ.) quod „ nec ipſæ cæleſtes eſſen„ tiæ (ipſa dico Cherubim, & Sera„ phim) ipſum, ut eſt, umquam videre „ potuerunt." Sed hominibus non promittitur niſi æqualitas Angelorum, Matth. XXII. 30. *Erunt ſicut Angeli Dei in cælo*. Ergo nec ſancti in patria Deum per eſſentiam videbunt.

2. Præterea. Dionyſius ſic argumentatur in 1. de divin. Nom. (lect. 1.) Cognitio non eſt niſi exiſtentium. Omne autem exiſtens finitum eſt, cum ſit in aliquo genere determinatum: & ſic Deus, cum infinitus ſit, eſt ſuper omnia exiſtentia. Ergo eius non eſt cognitio; ſed eſt ſuper omnem cognitionem.

3. Præterea. Dionyſius in 1. de myſt. Theolog. (in fin.) oſtendit quod perfectiſſimus modus quo intellectus noſter Deo coniungi poteſt, eſt inquantum coniungitur ei ut ignoto. Sed illud quod eſt viſum per eſſentiam, non eſt ignotum. Ergo impoſſibile eſt quod intellectus noſter per eſſentiam Deum videat.

4. Præterea. Dionyſius in epiſt. ad Caium Monachum (quæ eſt 1.) dicit, quod *ſuperpoſitæ Dei tenebræ* (quas *abundantiam lucis* appellat) *cooperiuntur omni lumini, & abſconduntur omni cognitioni: & ſi aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipſum vidit, ſed aliquid eorum quæ ſunt eius*. Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per eſſentiam videre.

5. Præterea. Sicut Dionyſius dicit in epiſt. ad Dorotheum (quæ eſt V. circ. princ.) *inviſibilis quidem eſt Deus exiſtens propter excedentem claritatem*. Sed claritas eius ſicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo ſicut inviſibilis eſt in via, ſic erit inviſibilis in patria.

6. Præterea. Cum intelligibile ſit perfectio intellectus, oportet eſſe proportionem

nem inter intelligibile & intellectum, ſicut inter viſibile & viſum. Sed non eſt accipere proportionem aliquam inter intellectum noſtrum & eſſentiam divinam; cum in infinitum diſtent. Ergo intellectus noſter non poterit pertingere ad eſſentiam divinam videndam.

7. Præterea. Plus diſtat Deus ab intellectu noſtro quam intelligibile creatum a ſenſu. Sed ſenſus nullo modo poteſt pertingere ad creaturam ſpiritualem videndam. Ergo nec intellectus noſter poterit pertingere ad videndam divinam eſſentiam.

8. Præterea. Quandocumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quod informetur per ſimilitudinem intellecti, quæ eſt principium intellectualis operationis in tale obiectum terminatæ, ſicut calor eſt principium calefactionis. Si ergo intellectus noſter Deum intelligat, oportet quod hoc fiat per aliquam ſimilitudinem informantem ipſum intellectum. Hoc autem non poteſt eſſe ipſa divina eſſentia: quia formæ, & formati oportet eſſe unum eſſe; divina autem eſſentia ab intellectu noſtro differt ſecundum eſſentiam, & eſſe. Ergo oportet quod forma qua informatur intellectus noſter in intelligendo Deum, ſit aliqua ſimilitudo impreſſa a Deo in intellectum noſtrum. Sed ſimilitudo illa, cum ſit quid creatum, non poteſt ducere in Dei cognitionem, niſi ſicut effectus in cauſam. Ergo impoſſibile eſt ut intellectus noſter Deum videat niſi per effectum ipſius. Sed viſio Dei quæ eſt per effectum eius, non eſt viſio Dei per eſſentiam. Ergo intellectus noſter non poterit Deum per eſſentiam videre.

9. Præterea. Divina eſſentia magis diſtat ab intellectu noſtro quam quicumque Angelus, vel intelligentia. Sed, ſicut dicit Avicenna in ſua Metaphyſ. (tract. III. cap. VIII.) *intelligentiam eſſe in noſtro intellectu, non eſt eſſentiam intelligentiæ eſſe in intellectu noſtro*: quia ſic ſcientia quam de intelligentia habemus, eſſet ſubſtantia, & non accidens: *ſed hoc eſt, impreſſionem intelligentiæ eſſe in noſtro intellectu*. Ergo & Deus non eſt in intellectu noſtro, ut intelligatur a nobis, niſi inquantum impreſſio eius eſt in intellectu. Sed illa impreſſio non poteſt ducere in cognitionem divinæ eſſentiæ: quia cum in infinitum diſtet a divina eſſentia, degenerat in aliam ſpeciem, multo amplius quam ſi ſpecies albi degeneraret in ſpeciem nigri. Ergo ſicut ille in cuius viſu ſpecies albi degenerat in ſpeciem nigri, propter indiſpoſitionem organi, non dicitur videre album; ita nec intellectus noſter, qui ſolum per huiuſmodi impreſſionem Deum intelligit, eum per eſſentiam poterit videre.

10. Præterea. *In rebus ſeparatis a materia idem eſt intelligens, & quod intelligitur*, ut patet in III. de Anima (tex. 15.) Sed Deus eſt maxime a materia ſeparatus. Cum ergo intellectus, qui eſt creatus, non poſſit ad hoc pertingere ut fiat eſſentia increata, non poterit eſſe quod intellectus noſter Deum per eſſentiam videat.

11. Præterea. Omne illud quod videtur per eſſentiam, de eo ſcitur quid eſt. Sed de Deo intellectus noſter non poteſt ſcire quid eſt, ſed ſolum quid non eſt, ſicut Dionyſius dicit (cap. VII. de div. Nom. lect. 4.) & Damaſcenus (Lib. I. orth. Fid. ca. IV. a med.) Ergo intellectus noſter Deum per eſſentiam videre non poterit.

12. Præterea. Omne infinitum, inquantum infinitum, ignotum eſt. Sed Deus eſt modis omnibus infinitus. Ergo eſt omnino ignotus. Ergo per eſſentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de videndo Deo (epiſt. CXLVII. al. CXII. cap. VII. VIII. & XV.) *Deus eſt natura inviſibilis*. Sed ea quæ inſunt Deo per naturam, non poſſunt aliter ſe habere. Ergo non poteſt eſſe quod per eſſentiam videatur.

14. Præterea. Omne quod eſt alio modo, & alio modo videtur, non videtur ſecundum id quod eſt. Sed Deus alio modo eſt, & alio modo videbitur a ſanctis in patria: eſt enim per modum ſuum; ſed videtur a ſanctis per modum eorum. Ergo non videbitur a ſanctis ſecundum illud quod eſt; & ſic non videbitur per eſſentiam.

15. Præterea. Illud quod per medium videtur, non videtur per eſſentiam. Sed Deus in patria videbitur per medium, quod eſt lumen gloriæ, ut patet in Pſal. XXXV. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Ergo non videbitur per eſſentiam.

16. Præterea. Deus in patria videbitur facie ad faciem, ut dicitur I. Corinth. XIII. Sed hominem, quem facie ad faciem videmus, videmus per ſimilitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per ſimilitudinem, & non per eſſentiam.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. XIII.

Digitized by Google

xɪɪɪ. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*. Sed id quod videtur facie ad faciem, videtur per eſſentiam. Ergo Deus per eſſentiam videbitur a ſanctis in patria.

Præterea. I. Ioan. ɪɪɪ. 2. *Cum apparuerit, ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt*. Ergo videbimus eum per eſſentiam.

Præterea. I. Corinth. xv. ſuper illud, *Cum tradiderit regnum Deo, & Patri*, dicit Gloſſa (ord.) „ ubi (ſcilicet in „ patria) eſſentia Patris, & Filii, & „ Spiritus ſancti videbitur; quod ſolum „ mundis cordibus dabitur; quod eſt ſumma beatitudo. " Beati ergo Deum per eſſentiam videbunt.

Præterea. Ioan. xɪv. 21. dicitur: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; & ego diligam eum, & manifeſtabo meipſum ei*. Sed illud quod manifeſtatur, per eſſentiam videtur. Ergo Deus a ſanctis in patria eſſentialiter videbitur.

Præterea. Exodi xxxɪɪɪ. ſuper illud, *Non videbit me homo, & vivet*, Gregorius (Lib. XVIII. Moral. cap. xxvɪɪɪ.) improbat opinionem illorum qui dicebant, quod *in illa regione beatitudinis Deus in claritate ſua conſpici poteſt, ſed natura videri non poteſt: quia aliud non eſt eius claritas, & eius natura*. Sed natura eius eſt eſſentia eius. Ergo videbitur per eſſentiam ſuam.

Præterea. Sanctorum deſiderium non poteſt omnino fruſtrari. Sed ſanctorum deſiderium commune eſt ut Deum per eſſentiam videant; ut patet Exodi xxxɪɪɪ. 13. *Oſtende mihi gloriam tuam*: & in Pſal. lxxɪɪ. 20. *Oſtende faciem tuam, & ſalvi erimus*: & Ioan. xɪv. 8. *Oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis*. Ergo ſancti per eſſentiam Deum videbunt.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſecundum fidem ponimus, finem ultimum humanæ vitæ eſſe viſionem Dei, ita Philoſophi poſuerunt, ultimam hominis felicitatem eſſe intelligere ſubſtantias a materia ſeparatas ſecundum eſſe. Et ideo circa hanc quæſtionem eadem difficultas, & diverſitas invenitur apud Philoſophos, & apud Theologos. Quidam enim Philoſophi poſuerunt, quod intellectus noſter poſſibilis numquam poteſt ad hoc pervenire ut intelligat ſubſtantias ſeparatas; ſicut Alpharabius in fine ſuæ Ethicæ, quamvis contrarium dixerit in Libro de intellectu, ut Commentator refert in III de Anima (comment. xxxvɪ.) Et ſimiliter quidam Theologi poſuerunt, quod intellectus humanus numquam poteſt ad hoc pervenire ut Deum per eſſentiam videat. Et utroſque ad hoc movet diſtantia inter intellectum noſtrum, & eſſentiam divinam, & alias ſubſtantias ſeparatas. Cum enim intellectus in actu ſit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quomodo intellectus creatus aliquo modo fiat eſſentia increata. Unde Chryſoſtomus dicit (hom. xɪv. in Ioan. aliquant. a princ.) *Quomodo creabile videt increabile?* Et maior difficultas in hoc eſt illis qui ponunt, intellectum poſſibilem eſſe generabilem, & corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem, non ſolum reſpectu viſionis divinæ, ſed etiam reſpectu viſionis quarumcumque ſubſtantiarum ſeparatarum. Sed hæc poſitio ſtare omnino non poteſt. Primo quia repugnat auctoritati Scripturæ canonicæ, ut Auguſtinus dicit in Libro de videndo Deo (epiſt. cxlvɪɪ. al. cxɪɪ. cap. v.) Secundo quia cum intelligere ſit maxime propria operatio hominis, oportet quod ſecundum eam aſſignetur ſibi ſua beatitudo, cum hæc operatio in ipſo perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis, inquantum huiuſmodi, ſit ipſum intelligibile, ſi in perfectiſſima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam eſſentiam divinam, ſed ad aliquid aliud, oportebit dicere, quod aliquid aliud ſit beatificans ipſum hominem quam Deus: & cum ultima perfectio cuiuslibet ſit in coniunctione ad ſuum principium, ſequitur quod aliquid aliud ſit principium effectivum hominis quam Deus: quod eſt abſurdum ſecundum nos; & ſimiliter eſt abſurdum apud Philoſophos, qui ponunt, animas noſtras a ſubſtantiis ſeparatis emanare, ut in fine eas poſſimus intelligere. Unde oportet ponere ſecundum nos, quod intellectus noſter quandoque perveniat ad videndam eſſentiam divinam; & ſecundum Philoſophos, quod perveniat ad videndam eſſentiam ſubſtantiarum ſeparatarum.

Quomodo autem hoc poſſit accidere, reſtat inveſtigandum. Quidam enim poſuerunt, ut Alpharabius, & Avempace, quod ex hoc ipſo quod intellectus noſter intelligit quæcumque intelligibilia, pertingit ad videndam eſſentiam ſubſtantiæ ſeparatæ. Et ad hoc oſtendendum procedunt duobus modis. Quorum primus eſt, quod ſicut natura ſpeciei non diverſificatur in diverſis individuis, niſi

ſecun-

Digitized by Google

ſecundum quod coniungitur principiis individuantibus ; ita forma intellecta non diverſificatur apud me, & te, niſi ſecundum quod coniungitur diverſis formis imaginabilibus : & ideo quando intellectus ſeparat formam intellectam a formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta, quæ eſt una & eadem apud diverſos intelligentes : & huiuſmodi eſt quidditas ſubſtantiæ ſeparatæ. Et ideo quando intellectus noſter ad ſummam abſtractionem quidditatis intelligibilis cuiuſcumque pervenit, intelligit per hoc quidditatem ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ eſt ei ſimilis. Secundus modus eſt, quia intellectus noſter natus eſt abſtrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas, quam abſtrahit ab hoc ſingulari habente quidditatem, ſit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam intelligit quidditatem ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ eſt talis diſpoſitionis, eo quod ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt quidditates ſubſiſtentes, quæ non habent quidditates : quidditas enim ſimplicis eſt ipſum ſimplex, ut Avicenna dicit (Metaphyſic. tract. III. cap. VIII.) Si autem quidditas abſtracta ab hoc particulari ſenſibili ſit quidditas habens quidditatem ; ergo quidditatem illam intellectus natus eſt abſtrahere : & ita cum non ſit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas ſeparata.

Sed iſte modus non videtur eſſe ſufficiens. Primo quia quidditas ſubſtantiæ materialis, quam intellectus abſtrahit, non eſt eiuſdem rationis cum quidditatibus ſubſtantiarum ſeparatarum : & ita per hoc quod intellectus noſter abſtrahit quidditates rerum materialium, & eo gnoſcit eas, non ſequitur quod cognoſcat quidditatem ſeparatæ ſubſtantiæ, & præcipue divinam eſſentiam, quæ maxime eſt alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo quia dato quod eſſet eiuſdem rationis, tamen cognita quidditate rei compoſitæ, non cognoſceretur quidditas ſubſtantiæ ſeparatæ, niſi ſecundum genus remotiſſimum, quod eſt ſubſtantia. Hæc autem cognitio eſt imperfecta, niſi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoſcit hominem ſolum inquantum eſt animal, non cognoſcit eum niſi ſecundum quid, & in potentia; & multo minus cognoſcit eum, ſi non cognoſcat niſi ſubſtantiæ naturam in ipſo. Unde ſic cognoſcere Deum, vel alias ſubſtantias ſeparatas, non eſt videre eſſentiam divinam, vel quidditatem ſubſtantiæ ſeparatæ; ſed eſt cognoſcere per effectum, & quaſi in ſpeculo.

Et ideo alius modus intelligendi ſubſtantias ſeparatas ponitur ab Avicenna in ſua Metaphyſica, ſcilicet quod ſubſtantiæ ſeparatæ intelliguntur a nobis per intentiones ſuarum quidditatum, quæ ſunt quædam earum ſimilitudines, non abſtractæ ab eis, quia ipſæmet ſunt immateriales, ſed impreſſæ ab eis in animabus noſtris. Sed hic modus etiam non videtur nobis ſufficere ad viſionem divinam, quam quærimus. Conſtat enim quod *omne quod recipitur in aliquo, eſt per modum recipientis in eo*. Et ideo ſimilitudo divinæ eſſentiæ impreſſa in intellectu noſtro erit per modum noſtri intellectus. Modus autem intellectus noſtri deficiens eſt a perfecta receptione divinæ ſimilitudinis. Defectus autem perfectæ ſimilitudinis poteſt tot modis accidere, quot modis diſſimilitudo invenitur. Uno enim modo eſt deficiens ſimilitudo, quando participatur forma ſecundum eamdem rationem ſpeciei, ſed non ſecundum eumdem perfectionis modum; ſicut eſt ſimilitudo deficiens eius qui parum habet de albedine, ad illum qui multum habet. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eamdem rationem ſpeciei, ſed tantum ad eamdem rationem generis; ſicut eſt ſimilitudo inter illum qui habet colorem citrinum, vel ſubflavum, & illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc eſt magis deficiens, quando ad rationem eamdem generis non pertingit, ſed ſolum ſecundum analogiam, ſive proportionem; ſicut eſt ſimilitudo albedinis ad hominem, in eo quod utrumque eſt ens : & hoc modo eſt deficiens omnis ſimilitudo quæ eſt recepta in creatura reſpectu divinæ eſſentiæ. Ad hoc autem quod viſus cognoſcat albedinem, oportet quod recipiatur in eo ſimilitudo albedinis ſecundum rationem ſuæ ſpeciei, quamvis non ſecundum eumdem modum eſſendi : quia habet alterius modi eſſe forma in ſenſu, & in re extra animam: ſi enim fieret in oculo forma citrini, non diceretur oculus videre albedinem. Et ſimiliter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod fiat in eo ſimilitudo eiuſdem rationis ſecundum ſpeciem, quamvis forte non ſit idem modus eſſendi utrobique : non enim forma exiſtens in intellectu,

vel

vel ſenſu, eſt principium cognitionis ſecundum modum eſſendi quem habet utrobique, ſed ſecundum rationem in qua communicat eum re exteriori. Et ita patet quod per nullam ſimilitudinem receptam in intellectu creato poteſt Deus intelligi, ita quod eſſentia eius videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes, divinam eſſentiam ſolum per hunc modum videri, dixerunt, quod ipſa eſſentia non videbitur, ſed quidam fulgor, quaſi radius ipſius. Unde nec iſte modus ſufficit ad viſionem divinam, quam quærimus.

Et ideo accipiendus eſt alius modus, quem etiam quidam Philoſophi poſuerunt, ſcilicet Alexander, & Averroes in III. de Anima (comment. 5. & 36.) Cum enim in qualibet cognitione ſit neceſſaria aliqua forma, qua res cognoſcatur, aut videatur, forma iſta qua intellectus perficitur ad videndas ſubſtantias ſeparatas, non eſt quidditas quam intellectus abſtrahit a rebus compoſitis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impreſſio relicta a ſubſtantia ſeparata in intellectu noſtro, ut dicebat ſecunda; ſed eſt ipſa ſubſtantia ſeparata, quæ coniungitur intellectui noſtro ut forma, ut ipſa ſit quod intelligitur, & quo intelligitur. Quicquid autem ſit de aliis ſubſtantiis ſeparatis, tamen iſtum modum oportet nos accipere in viſione Dei per eſſentiam: quia quacumque alia forma informaretur intellectus noſter, non poſſet per eam duci in eſſentiam divinam. Quod quidem non debet intelligi, quaſi divina eſſentia ſit vera forma intellectus noſtri, vel quod ex ea, & intellectu noſtro efficiatur unum ſimpliciter, ſicut in naturalibus ex forma, & materia naturali; ſed quia proportio eſſentiæ divinæ ad intellectum noſtrum eſt ſicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo quorum unum eſt altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, ſcilicet magis perfecti ad minus perfectum, eſt ſicut proportio formæ ad materiam; ſicut lux, & color recipiuntur in diaphano, quorum lux ſe habet ad colorem ſicut forma ad materiam: & ita cum in anima recipiatur lux intellectiva, & ipſa divina eſſentia inhabitans, licet non per eumdem modum, eſſentia divina ſe habebit ad intellectum ſicut forma ad materiam. Et quod hoc ſufficiat ad hoc quod intellectus per divinam eſſentiam poſſit videre ipſam divinam eſſentiam, hoc modo poteſt oſtendi. Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet eſſe, & materia efficitur unum ens ſimpliciter; ita ex forma, qua intellectus intelligit, & ipſo intellectu fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per ſe ſubſiſtens non poteſt forma eſſe alicuius materiæ, ſi illa res habeat materiam partem ſui, quia non poteſt eſſe ut materia ſit forma alicuius. Sed ſi illa res per ſe ſubſiſtens ſit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicuius materiæ, & fieri (a) *quo eſt* ipſius compoſiti, ſicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipſum intellectum in potentia quaſi materiam, & ſpeciem intelligibilem quaſi formam; & intellectus in actu intelligens erit quaſi compoſitum ex utroque. Unde ſi ſit aliqua res per ſe ſubſiſtens, quæ non habeat aliquid in ſe præter id quod eſt intelligibile in ipſa, talis res per ſe poterit eſſe forma, qua intelligit intellectus. Res autem quælibet eſt intelligibilis ſecundum id quod habet de actu, non ſecundum id quod habet de potentia, ut patet in IX. Metaphyſic. (tex. 20.) Et huius ſignum eſt quod oportet formam intelligibilem abſtrahere a materia; & ab omnibus proprietatibus materiæ. Et ideo cum divina eſſentia ſit actus purus, poterit eſſe forma, qua intellectus intelligit: & hæc erit viſio beatificans. Et ideo dicit Magiſter (II. diſt. 1.) quod unio animæ ad corpus eſt quoddam exemplum illius beatæ unionis qua ſpiritus unitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa poteſt tripliciter exponi, ut patet per Auguſtinum in Lib. de videndo Deum (epiſt. CXLVII. al. CXII. cap. VI. & IX.) Uno modo ut excludatur corporalis viſio, qua nemo vidit, vel viſurus eſt Deum in eſſentia ſua; alio modo ut excludatur intellectualis viſio Dei per eſſentiam ab eis qui in iſta mortali carne vivunt; alio modo ut excludatur viſio comprehenſionis ab intellectu creato. Et ſic intelligit Chryſoſtomus: unde ſubdit: *Notitiam hic dicit Evangeliſta certiſſimam conſiderationem, & comprehenſionem tantam, quantam habet Pater de Filio*. Et hic eſt intellectus Evangeliſtæ: unde ſubdit: *Unigenitus qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarravit*: per comprehenſionem volens probare Filium eſſe Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut

Deus

(a) Al. quod eſt.

Deus excedit omnia exiſtentia, quæ habent eſſe determinatum, per eſſentiam ſuam infinitam; ita cognitio ſua, qua cognoſcit, eſt ſuper omnem cognitionem. Unde quæ eſt proportio cognitionis noſtræ ad eſſentiam noſtram creatam, ea eſt proportio cognitionis divinæ ad eſſentiam ſuam infinitam. Ad cognitionem autem duo concurrunt, ſcilicet cognoſcens, & quo cognoſcitur. Viſio autem illa qua Deum per eſſentiam videbimus, eſt eadem cum viſione qua Deus ſe videt, ex parte eius quo videtur: quia ſicut ipſe ſe videt per eſſentiam ſuam, ita & nos videbimus eum. Sed ex parte cognoſcentis invenitur diverſitas, quæ eſt inter intellectum divinum, & noſtrum. In cognoſcendo autem id quod cognoſcitur, ſequitur formam qua cognoſcimus: quia per formam lapidis videmus lapidem. Sed efficacia in cognoſcendo ſequitur virtutem cognoſcentis; ſicut qui habet viſum fortiorem, acutius videt. Et ideo in illa viſione nos idem videbimus quod Deus videt (ſcilicet eſſentiam ſuam) ſed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum, quod Dionyſius loquitur ibi de cognitione qua Deum in via cognoſcimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noſter formatur ad Deum videndum. Sed, ſicut dicit Auguſtinus (loc. ſup. cit.) *Deus omnem formam intellectus noſtri ſubterfugit*: quia quamcumque formam intellectus noſter concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinæ eſſentiæ. Et ideo ipſe non poteſt eſſe pervius intellectui noſtro; ſed in hoc eum perfectiſſime cognoſcimus in ſtatu viæ quod ſcimus eum eſſe ſuper omne id quod intellectus noſter concipere poteſt: & ſic ei coniungimur quaſi ignoto. Sed in patria ipſum per formam, quæ eſt eſſentia ſua, videbimus; & coniungemur ei quaſi noto.

Ad quartum dicendum, quod *lux eſt Deus*, ut dicitur Ioan. 1. Lumen autem eſt impreſſio lucis in aliquo illuminato. Et quia eſſentia divina eſt alterius modi quam omnis ſimilitudo ipſius impreſſa in intellectu, ideo dicit, quod *divinæ tenebræ cooperiuntur omni lumini*, quia ſcilicet eſſentia divina, quam *tenebras* vocat propter claritatis exceſſum, manet non demonſtrata propter impreſſionem intellectus noſtri: & per hoc ſequitur quod abſcondatur omni cognitioni. Et ideo quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hoc non eſt Deus, ſed aliquid divinorum effectuum.

Ad quintum dicendum, quod claritas Dei quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus noſter informatur, non tamen excedit ipſam eſſentiam divinam, quæ erit quaſi forma intellectus noſtri in patria: & ideo licet nunc ſit inviſibilis, tamen tunc erit viſibilis.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis finiti ad infinitum non poſſit eſſe proportio, quia exceſſus infiniti ſupra finitum non eſt determinatus; poteſt tamen eſſe inter ea proportionalitas, quæ eſt ſimilitudo proportionum: ſicut enim finitum æquatur alicui finito, ita infinitum infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoſcatur, quandoque oportet eſſe proportionem inter cognoſcens, & cognitum: quia oportet virtutem cognoſcentis coæquari cognoſcibilitati rei cognitæ: æqualitas autem proportio quædam eſt. Sed quandoque cognoſcibilitas rei excedit virtutem cognoſcentis; ſicut cum nos cognoſcimus Deum, aut e converſo ſicut cum ipſe cognoſcit creaturas: & tunc non oportet eſſe proportionem inter cognoſcens, & cognitum, ſed proportionalitatem tantum; ut ſcilicet ſicut ſe habet cognoſcens ad cognoſcendum, ita ſe habeat cognoſcibile ad hoc quod cognoſcatur: & talis proportionalitas ſufficit ad hoc quod infinitum cognoſcatur a finito, vel e converſo.

Vel dicendum, quod proportio ſecundum propriam nominis inſtitutionem ſignificat habitudinem quantitatis ad quantitatem ſecundum aliquem determinatum exceſſum, vel adæquationem; ſed ulterius eſt tranſlatum ad ſignificandum omnem habitudinem cuiuſcumque ad aliud: & per hunc modum dicimus, quod materia debet eſſe proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet intellectum noſtrum, quamvis ſit finitus, dici proportionatum ad videndum eſſentiam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam; & hoc propter ſuam immenſitatem.

Ad ſeptimum dicendum, quod duplex eſt ſimilitudo, & diſtantia. Una ſecundum convenientiam in natura: & ſic magis diſtat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a ſenſu. Alia ſecundum proportionalitatem: & ſic eſt e converſo: quia ſenſus non eſt proportionatus ad cognoſcendum aliquod immateriale, ſicut intellectus eſt proportionatus ad cognoſcendum quodcumque immateriale. Et hæc ſimilitudo requiritur ad

ad cognoſcendum, non autem prima: quia conſtat quod intellectus intelligens lapidem non eſt ſimilis ei in naturali eſſe; ſicut etiam viſus apprehendit mel rubeum, & ſel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce: ſellis enim rubedo magis convenit cum melle, inquantum eſt viſibile, quam dulcedo mellis cum melle.

Ad octavum dicendum, quod in viſione qua Deus per eſſentiam videbitur, ipſa divina eſſentia erit quaſi forma intellectus, qua intelliget: nec oportet quod efficiantur unum ſecundum eſſe ſimpliciter, ſed ſolum quod fiant unum quantum pertinet ad actum intelligendi.

Ad nonum dicendum, quod dictum Avicennæ quantum ad hoc non ſuſtinemus, quia ei etiam ab aliis Philoſophis in hoc contradicitur.

Niſi forte velimus dicere, quod Avicenna intelligit de cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, ſecundum quod cognoſcuntur per habitus ſcientiarum ſpeculativarum, & ſimilitudinibus aliarum rerum. Unde hoc introducit ad oſtendendum, quod ſcientia non eſt in nobis ſubſtantia, ſed accidens. Et tamen divina eſſentia, quamvis plus diſtet ſecundum proprietatem naturæ ſuæ ab intellectu noſtro quam ſubſtantia Angeli, tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia eſt actus purus, cui non admiſcetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis ſubſtantiis ſeparatis. Nec illa cognitio qua Deum per eſſentiam videbimus, ex parte eius quo videbitur, erit in genere accidentis, ſed ſolum quantum ad actum ipſius intelligentis, qui non erit ipſa ſubſtantia intelligentis, vel intellecti.

Ad decimum dicendum, quod ſubſtantia ſeparata a materia ſe intelligit, & intelligit alia: & utroque modo poteſt verificari auctoritas inducta. Cum enim ipſa eſſentia ſubſtantiæ ſeparatæ ſit per ſeipſam intelligibilis, & in actu, eo quod eſt a materia ſeparata, conſtat quod quando ſubſtantia ſeparata intelligit ſe, omnino eſt idem intelligens, & intellectum: non enim intelligit ſe per aliquam intentionem abſtractam a ſe, ſicut nos intelligimus res materiales. Et hic videtur eſſe intellectus Philoſophi III. de Anima, ut per Commentatorem ibidem patet (loc. cit. in arg.) Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu ſit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti ſit forma intellectus, inquantum eſt intellectus in actu, non quod ſit ipſamet eſſentia intellectus, ut Avicenna probat in VI. de natural. quia eſſentia intellectus manet una ſub duabus formis, ſecundum quod intelligit res duas ſucceſſive, ad modum quo materia prima manet una ſub diverſis formis. Unde etiam Commentator in III. de Anima comparat intellectum poſſibilem quantum ad hoc primæ materiæ. Et ſic nullo modo ſequitur quod intellectus noſter videns Deum fiat ipſa eſſentia divina, ſed quod ipſa comparetur ad illum quaſi perfectio, & forma.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritates illæ, & omnes ſimiles ſunt intelligendæ de cognitione qua cognoſcimus Deum in via, ratione prius poſita.

Ad duodecimum dicendum, quod infinitum privative dictum, eſt ignotum, inquantum huiuſmodi, quia dicitur per remotionem complementi, a quo eſt cognitio rei. Unde infinitum reducitur ad materiam ſubiectam privationi, ut patet in III. Phyſic. (tex. 72.) Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiæ terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam. Unde infinitum hoc modo eſt maxime de ſe cognoſcibile. Et hoc modo infinitus eſt Deus.

Ad tertiumdecimum dicendum, quod Auguſtinus loquitur de viſione corporali, qua Deus numquam videbitur: quod patet ex hoc quod præmittitur (loc. cit. in arg. cap. xv. a med.) *Sicut enim videntur iſta quæ viſibilia nominantur, Deum nemo vidit umquam, nec videre poteſt; & eſt natura inviſibilis, ſicut & incorruptibilis.* Sicut autem ſecundum naturam ſuam eſt maxime ens, ita & ſecundum ſe eſt maxime intelligibilis. Sed quod a nobis quandoque non intelligatur, eſt ex defectu noſtro: unde quod videatur, poſtquam viſus non fuit a nobis, non eſt ex mutatione ſua, ſed noſtra.

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus in patria videbitur a ſanctis ſicuti eſt, ſi hoc referatur ad modum ipſius viſi: videbitur enim a ſanctis Deus habere illum modum quem habet. Sed ſi referatur modus ad ipſum cognoſcentem, non videbitur ſicuti eſt: quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum, quanta eſt efficacia eſſentiæ divinæ ad hoc quod intelligatur.

Ad quintumdecimum dicendum, quod medium in corporali viſione, & intellectua-

ſtuali invenitur triplex. Primum eſt medium ſub quo videtur : & hoc eſt quod perficit viſum ad videndum in generali, non determinans viſum ad aliquod ſpeciale obiectum; ſicut ſe habet lumen corporale ad viſum corporalem, & lumen intellectus agentis ad intellectum poſſibilem, ſecundum quod eſt medium. Secundum eſt medium quo videtur: & hæc eſt forma viſibilis, qua determinatur uterque viſus ad ſpeciale obiectum, ſicut per formam lapidis ad cognoſcendum lapidem. Tertium eſt medium in quo videtur : & hoc eſt id per cuius inſpectionem ducitur viſus in aliam rem; ſicut inſpiciendo ſpeculum ducitur in ea quæ in ſpeculo repræſentantur; & videndo imaginem ducitur in imaginatum; & ſic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in cauſam, vel e converſo. In viſione igitur patriæ non erit tertium medium, ut ſcilicet Deus per ſpecies aliorum cognoſcatur, ſicut nunc cognoſcitur, ratione cuius dicimur nunc videre in ſpeculo : nec erit ibi ſecundum medium, quia ipſa eſſentia divina erit id quo intellectus noſter videbit Deum. Sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum noſtrum ad hoc quod poſſit coniungi ſubſtantiæ increatæ modo prædicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata : quia non cadit inter cognoſcentem, & rem cognitam, ſed eſt illud quod dat cognoſcenti vim cognoſcendi.

Ad ſextumdecimum dicendum, quod creaturæ corporales non dicuntur immediate videri, niſi quando id quod eſt in eis coniungibile viſui, ei coniungitur : non ſunt autem coniungibiles per eſſentiam ſuam ratione materialitatis: & ideo tunc immediate videntur, quando earum ſimilitudo viſui coniungitur. Sed Deus per eſſentiam ſuam coniungibilis eſt intellectui : unde non immediate videretur, niſi eſſentia ſua coniungeretur intellectui: & hæc viſio, quæ fit immediate, dicitur *viſio faciei*. Et præterea ſimilitudo rei corporalis recipitur in viſu ſecundum eamdem rationem qua eſt in re, licet non ſecundum eumdem modum eſſendi: & ideo ſimilitudo illa ducit in illam rem directe; non autem poteſt hoc modo ducere aliqua ſimilitudo intellectum noſtrum in Deum, ut ex dictis patet (in corp. art.) Et propter hoc non eſt ſimile.

ARTICULUS II. 397

Utrum ſancti poſt reſurrectionem Deum oculis corporalibus videbunt.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſancti poſt reſurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus maioris eſt virtutis quam aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Iob oculo ſuo Deum vidit : Iob XLII. 5. *Auditu auris audivi te; nunc autem oculus meus videt te*. Ergo multo fortius oculus glorificatus per eſſentiam Deum videre poterit.

2. Præterea, Iob XIX. 26. *In carne mea videbo* (a) *Deum Salvatorem meum*. Ergo in patria Deus corporalibus oculis videbitur.

3. Præterea. Auguſtinus XXII. de civit. Dei (cap. XX. in med.) loquens de viſu oculorum glorificatorum, ſic dicit : *Vis præpollentior erit oculorum illorum, non ut acrius videant quam quidam perhibentur videre ſerpentes, vel aquilæ : quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud quam corpora poſſunt videre : ſed ut videant & incorporalia*.. Quæcumque autem potentia cognoſcitiva eſt incorporalium, poteſt elevari ad videndum Deum. Ergo oculi glorioſi Deum videre poterunt.

4. Præterea. Quæ eſt differentia corporalium ad incorporalia, eadem eſt e converſo. Sed oculus incorporeus poteſt corporalia videre. Ergo oculus corporeus poteſt videre incorporalia : & ſic idem quod prius.

5. Præterea. Gregorius in V. Moralium (cap. XXV. cir. princ.) ſuper illud Iob IV. *Stetit quidam, cuius non cognoſcebam vultum &c.* ſic dicit : „ Homo, „ qui ſi præceptum ſervare voluiſſet, „ carne ſpiritualis futurus fuerat, factus „ eſt peccando etiam carnalis mente. “ Sed ex hoc quod eſt mente factus carnalis (ut ibidem dicitur) *ſolum ea cogitat quæ ad animum per corporum imagines trahit*. Ergo etiam quando carne ſpiritualis erit (quod poſt reſurrectionem ſanctis promittitur) etiam carne ſpiritualia videre poterit : & ſic ut prius.

6. Præterea. Homo a ſolo Deo poteſt beatificari. Beatificabitur autem non ſolum quantum ad animam, ſed etiam quantum ad corpus. Ergo non ſolum intellectu, ſed etiam carne Deum videre poterit.

(a) *Vulgata* Deum meum.

7. Præterea. Sicut Deus eſt præſens per ſuam eſſentiam in intellectu, ita etiam erit præſens in ſenſu: quia *erit omnia in omnibus*, ut dicitur I. Corinth. xv. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod ſua eſſentia ei coniungetur. Ergo poterit videri etiam a ſenſu.

Sed contra. Ambroſius dicit ſuper Lucam (cap. I. ſup. illud, *Apparuit illi Angelus:*) *Nec corporalibus oculis Deus quæritur, nec circumſcribitur viſu, nec tactu tenetur*. Ergo nullo modo corporali ſenſu Deus videbitur.

Præterea. Hieronymus dicit (ſup. illud Iſa. VI. *Vidi Dominum ſedentem:*) *Non ſolum Divinitatem Patris, ſed nec Filii, nec Spiritus ſancti, oculi carnis poſſunt aſpicere; ſed oculi mentis, de quibus dicitur: Beati mundo corde.*

Præterea. Idem Hieronymus alibi dicit: (refert Aug. epiſt. CXLVII. al. CXII. prope fin.) *Res incorporalis corporalibus oculis non videtur*. Sed Deus eſt maxime incorporeus. Ergo &c.

Præterea. Auguſtinus Lib. de videndo Deum (epiſt. CXLVII. al. CXII. cap. XI. in in fin.) *Deum nemo vidit umquam vel in hac vita, ſicut ipſe eſt, vel in Angelorum vita, ſicut viſibilia iſta quæ corporali viſione cernuntur*. Sed vita Angelorum dicitur vita beata, in qua reſurgentes vivent. Ergo &c.

Præterea. *Secundum hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conſpicere poteſt*, ut Auguſtinus dicit, (Lib. XIV. de Trinit. cap. IV. cir. princ.) Sed homo eſt ad imaginem Dei ſecundum mentem, non ſecundum carnem. Ergo mente, & non carne Deum videbit.

Reſpondeo dicendum, quod ſenſu corporali aliquid ſentitur dupliciter: uno modo per ſe; alio modo per accidens. Per ſe quidem ſentitur illud quod per ſe paſſionem ſenſui corporali inferre poteſt. Per ſe autem poteſt aliquid paſſionem inferre aut ſenſui, inquantum eſt ſenſus, aut huic ſenſui, inquantum eſt hic ſenſus. Quod autem hoc ſecundo modo infert per ſe paſſionem ſenſui, dicitur ſenſibile proprium, ſicut color reſpectu viſus, & ſonus reſpectu auditus. Quia autem ſenſus, inquantum eſt ſenſus, utitur organo corporali, non poteſt in eo aliquid recipi niſi corporaliter; cum omne illud quod recipitur in aliquo, ſit in eo per modum recipientis. Et ideo omnia ſenſibilia inferunt paſſionem ſenſui, inquantum eſt ſenſus, ſecundum quod habent magnitudinem. Et ideo magnitudo, & omnia conſequentia ut motus, quies, & numerus, & huiuſmodi, dicuntur ſenſibilia communia, per ſe tamen. Per accidens autem ſentitur illud quod non infert paſſionem ſenſui, neque inquantum eſt ſenſus, neque inquantum eſt hic ſenſus; ſed coniungitur his quæ per ſe ſenſui inferunt paſſionem; ſicut Socrates, & filius Diaris, & amicus, & alia huiuſmodi, quæ per ſe cognoſcuntur in univerſali ab intellectu, in particulari autem a virtute cogitativa in homine, æſtimativa autem in aliis animalibus. Huiuſmodi autem tunc ſenſus exterior dicitur ſentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per ſe ſentitur, vis apprehenſiva (cuius eſt illud cognitum per ſe cognoſcere) ſtatim, & ſine dubitatione, & diſcurſu apprehendit; ſicut videmus aliquem vivere, ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter ſe habet, non dicitur illud ſenſus videre etiam per accidens.

Dico ergo, quod Deus nullo modo poteſt videri viſu corporali, aut aliquo ſentiri ſenſu, ſicut per ſe viſibile, neque hic, neque in patria: quia ſi a ſenſu removeatur id quod convenit ſenſui, inquantum eſt ſenſus, non erit ſenſus: & ſimiliter ſi a viſu removeatur illud quod eſt viſus, inquantum eſt viſus, non erit viſus. Cum ergo ſenſus, inquantum eſt ſenſus, percipiat magnitudinem, & viſus, inquantum eſt talis ſenſus, percipiat colorem; impoſſibile eſt quod viſus percipiat aliquid quod non eſt color, nec magnitudo; niſi ſenſus diceretur æquivoce. Cum ergo viſus, & ſenſus ſit futurus idem ſpecie in corpore glorioſo, qui erat in corpore non glorioſo, non poterit eſſe quod divinam eſſentiam videat, ſicut viſibile per ſe; videbit autem eam, ſicut viſibile per accidens; dum ex parte una viſus corporalis tantam gloriam Dei inſpiciet in corporibus, & præcipue glorioſis, & maxime in corpore Chriſti; & ex parte alia intellectus tam clare Deum videbit, quod in rebus corporaliter viſis Deus percipietur, ſicut in locutione percipitur vita. Quamvis enim tunc intellectus noſter non videat Deum ex creaturis, tamen videbit Deum in creaturis corporaliter viſis. Et hunc modum quo Deus corporaliter poſſit videri, Auguſtinus ponit in fine de civ. Dei (Lib. ult. cap. XXIX. verſ. fi.) ut patet eius verba intuenti: dicit enim ſic: *Valde credibile eſt ſic nos eſſe viſuros mundana corpora tunc cæli novi, & terræ novæ.*

Digitized by Google

ve, ut Deum ubique præſentem, & univerſa etiam corporalia gubernantem clariſſima perſpicuitate videamus; non ſicut nunc inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur; ſed ſicut homines mox ut aſpicimus, vivere non credimus, ſed videmus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Iob intelligitur de oculo ſpirituali, de quo dicit Apoſtolus Epheſ. 1. 18. (a) *Illuminatos habere oculos cordis noſtri.*

Ad ſecundum dicendum, quod illa auctoritas non ita intelligitur quod per oculos carnis Deum ſimus viſuri, ſed quia in carne exiſtentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus loquitur inquirendo in verbis illis, & ſub conditione: quod patet ex hoc quod præmittit: *Longe itaque alterius potentiæ erunt, ſi per eos videbitur incorporea illa natura:* & poſtea ſubdit: *Vis itaque &c.* poſtmodum determinat, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abſtractionem a materia. Et ideo quanto forma corporalis magis abſtrahitur a materia, tanto magis eſt principium cognitionis. Et inde eſt quod forma in materia exiſtens nullo modo eſt cognitionis principium; in ſenſu autem aliquo modo, prout a materia ſeparatur; & in intellectu noſtro adhuc melius. Et ideo oculus ſpiritualis, a quo removetur impedimentum cognitionis, poteſt videre rem corporalem; non autem ſequitur quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognitiva, ſecundum quod participat de materia, poſſit cognoſcere perfecte cognoſcibilia quæ ſunt incorporea.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens facta carnalis non poſſit cogitare niſi accepta a ſenſibus; tamen ea cogitat immaterialiter: & ſimiliter oportet quod viſus illud quod apprehendit, ſemper apprehendat corporaliter: unde non poteſt cognoſcere illa quæ corporaliter apprehendi non poſſunt.

Ad ſextum dicendum, quod beatitudo eſt perfectio hominis, inquantum eſt homo. Et quia homo non habet quod ſit homo ex corpore, ſed magis ex anima; corpora autem ſunt de eſſentia hominum, inquantum ſunt perfecta per animam; ideo beatitudo hominis non conſiſtit principaliter niſi in animæ actu, & ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, ſicut patet ex his quæ dicta ſunt (quæſt. lxxxv. art. 1.) Quædam tamen beatitudo corporis noſtri erit, inquantum Deum videbit in ſenſibilibus creaturis, & præcipue in corpore Chriſti.

Ad ſeptimum dicendum, quod intellectus eſt perceptivus ſpiritualium, non autem viſus corporalis: & ideo intellectus poterit cognoſcere divinam eſſentiam ſibi coniunctam, non autem viſus corporalis.

ARTICULUS III. 398

Utrum ſancti Deum videntes omnia videant quæ Deus videt.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſancti videntes Deum per eſſentiam omnia videant quæ Deus in ſeipſo videt. Quia, ſicut Iſidorus in Lib. I. de ſummo bono (cap. xii. cir. med.) dicit, *Angeli in Verbo Dei omnia ſciunt, antequam fiant.* Sed ſancti Angeli Dei æquales erunt, ut patet Matth. xxii. Ergo & ſancti videndo Deum omnia vident.

2. Præterea. Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxxiii. in fi.) dicit: *Quia illic omnes communi claritate Deum conſpiciunt, quid eſt quod ibi neſciant, ubi ſcientem omnia ſciunt?* Loquitur autem de beatis, qui Deum vident per eſſentiam. Ergo qui vident Deum per eſſentiam, omnia cognoſcunt.

3. Præterea. Sicut dicitur in III. de Anima (tex. 7.) *intellectus, cum intelligit maxima, magis poteſt intelligere minima.* Sed maximum intelligibile eſt Deus. Ergo maxime augetur virtus intellectus intelligendo. Ergo intellectus eum videns omnia intelligit.

4. Præterea. Intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, niſi inquantum id ſuperat ipſum. Sed intellectum videntem Deum nulla creatura ſuperat: quia, ut dicit Gregorius in II. Dialog. (cap. xxxv. a med.) *animæ videnti Creatorem anguſta fit omnis creatura.* Ergo videntes Deum per eſſentiam omnia cognoſcunt.

5. Præterea. Omnis paſſiva potentia quæ non eſt reducta ad actum, eſt imperfecta. Sed intellectus poſſibilis animæ humanæ eſt potentia quaſi paſſiva ad cognoſcendum omnia: quia *intellectus poſ-*

(a) *Vulgata* illuminatos oculos cordis veſtri.

Digitized by Google

ſibilis eſt quo eſt omnia fieri, ut dicitur in III. de Anima (tex. 18.) Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus: quod eſt abſurdum.

6. Præterea. Quicumque videt ſpeculum, videt ea quæ in ſpeculo reſultant. Sed in Verbo Dei omnia ſicut in ſpeculo reſultant, quia ipſe eſt ratio, & ſimilitudo omnium. Ergo ſancti, qui vident Verbum per eſſentiam, vident omnia creata.

7. Præterea. Ut dicitur Proverb. x. 24. *deſiderium ſuum iuſtis dabitur*. Sed ſancti deſiderant omnia ſcire: quia *omnes homines natura ſcire deſiderant*: & natura per gloriam non aufertur. Ergo dabitur eis a Deo quod omnia cognoſcant.

8. Præterea. Ignorantia eſt quædam pœnalitas præſentis vitæ. Sed omnis pœnalitas per gloriam a ſanctis aufertur. Ergo & omnis ignorantia: & ita omnia cognoſcent.

9. Præterea. Beatitudo ſanctorum prius eſt in anima quam in corpore. Sed corpora ſanctorum reformabuntur in gloria ad ſimilitudinem corporis Chriſti, ut patet Philip. III. Ergo & animæ perficientur ad ſimilitudinem animæ Chriſti. Sed anima Chriſti in Verbo omnia videt. Ergo & omnes animæ ſanctorum videbunt omnia in Verbo.

10. Præterea. Sicut ſenſus, ita intellectus cognoſcit omne illud cuius ſimilitudine informatur. Sed divina eſſentia expreſſius indicat quamlibet rem quam aliqua ſimilitudo alia rei. Ergo cum in illa beata viſione eſſentia divina fiat quaſi forma intellectus noſtri, videtur quod ſancti videntes Deum omnia videant.

11. Præterea. Commentator dicit in III. de Anima (comment. 36.) quod *ſi intellectus agens eſſet forma intellectus poſſibilis, intelligeremus omnia*. Sed divina eſſentia clarius repræſentat omnia quam intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per eſſentiam omnia cognoſcit.

12. Præterea. Propter hoc quod inferiores Angeli nunc non omnia cognoſcunt, illuminantur de ignotis a ſuperioribus. Sed poſt diem iudicii Angelus non illuminabit Angelum: tunc enim omnis prælatio ceſſabit, ut dicit Gloſſa (interl. & ord. ſup. illud, *Cum evacuaverit &c.*) I. Corinth. xv. Ergo inferiores Angeli tunc omnia ſcient; & eadem ratione omnes alii ſancti Deum per eſſentiam videntes.

Sed contra. Sicut dicit Dionyſius in VI. eccleſ. Hierarch. (cir. fin.) *Angeli ſuperiores inferiores a neſcientia purgant*. Angeli autem inferiores vident eſſentiam divinam. Ergo Angelus videns eſſentiam divinam poteſt aliqua neſcire. Sed anima non perfectius videbit Deum quam Angelus. Ergo animæ videntes Deum non oportet quod omnia videant.

Præterea. Solus Chriſtus habet *ſpiritum non ad menſuram*, ut dicitur Ioan. III. Sed Chriſto, inquantum habet ſpiritum non ad menſuram, competit quod in Verbo omnia cognoſcat: unde ibidem dicitur, quod *Pater omnia dedit in manu eius*. Ergo nulli alii competit cognoſcere omnia in Verbo niſi Chriſto.

Præterea. Quanto aliquod principium perfectius cognoſcitur, tanto plures eius effectus cognoſcuntur per ipſum. Sed quidam videntium Deum per eſſentiam perfectius aliis cognoſcent Deum, qui eſt rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoſcent: & ita non omnes omnia ſcient.

Reſpondeo dicendum, quod Deus videndo ſuam eſſentiam cognoſcit omnia quæ ſunt, & erunt, & fuerunt: & hæc dicitur cognoſcere *notitia viſionis*: quia ad ſimilitudinem viſionis corporalis cognoſcit ea quaſi præſentia. Cognoſcit inſuper videndo ſuam eſſentiam omnia quæ poteſt facere, quamvis numquam fecerit, nec facturus ſit: alias non perfecte cognoſceret potentiam ſuam, non enim poteſt cognoſci potentia, niſi ſciantur potentiæ obiecta: & hæc dicitur cognoſcere *ſcientia*, vel *notitia ſimplicis intelligentiæ*. Impoſſibile eſt autem quod aliquis intellectus creatus cognoſcat omnia, videndo divinam eſſentiam, quæ Deus poteſt facere: quia quanto aliquod principium perfectius cognoſcitur, tanto plura ſciuntur in illo; ſicut in uno demonſtrationis principio ille qui eſt perſpicacioris ingenii, plures concluſiones videt quam alius qui eſt ingenii tardioris. Cum ergo quantitas potentiæ divinæ attendatur ſecundum ea quæ poteſt, ſi aliquis intellectus videret in divina eſſentia omnia quæ Deus poteſt facere, eadem eſſet quantitas perfectionis in intelligendo, quæ eſt quantitas divinæ potentiæ in producendo effectus; & ita comprehenderet divinam potentiam: quod eſt impoſſibile omni creato intellectui. Illa autem omnia quæ Deus ſcit notitia viſionis, aliquis intellectus creatus cognoſcit in Verbo, ſcilicet anima Chriſti. Sed de aliis

aliis videntibus divinam eſſentiam duplex eſt opinio . Quidam enim dicunt , quod omnes videntes Deum per eſſentiam , vident omnia quæ Deus videt ſcientia viſionis . Sed hoc repugnat ſanctorum dictis, qui ponunt, Angelos aliqua ignorare ; quos tamen conſtat ſecundum fidem omnes Deum per eſſentiam videre . Et ideo alii dicunt , quod alii a Chriſto , quamvis videant Deum per eſſentiam , non tamen omnia vident quæ Deus videt, eo quod eſſentiam divinam non comprehendunt . Non eſt enim neceſſarium quod ſciens cauſam ſciat omnes eius effectus, niſi cauſam comprehendat ; quod non competit intellectui creato . Et ideo unuſquiſque videntium Deum per eſſentiam tanto plura in eius eſſentia conſpicit , quanto clarius divinam eſſentiam intuetur : & inde eſt quod de his poteſt unus alium inſtruere. Et ſic ſcientia Angelorum, & animarum ſanctarum poteſt augeri uſque ad diem iudicii, ſicut & alia quæ ad præmium accidentale pertinent . Sed ulterius non proficiet : quia tunc erit ultimus ſtatus rerum; & in illo ſtatu poſſibile eſt quod omnes omnia cognoſcant quæ Deus ſcientia viſionis novit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Iſidorus dicit , quod *Angeli ſciunt in Verbo omnia , antequam fiant*, non poteſt referri ad ea quæ Deus ſcit ſcientia ſimplicis intelligentiæ tantum , quia illa numquam fient ; ſed referendum eſt ad ea tantum quæ Deus ſcit ſcientia viſionis : de quibus etiam non dicit, quod omnes Angeli ea omnia cognoſcant , ſed forte aliqui : & illi etiam qui cognoſcunt, non perfecte cognoſcunt omnia . In una enim re eſt multas rationes intelligibiles conſiderare , ſicut diverſas eius proprietates, & habitudines ad res alias : & poſſibile eſt quod eadem re ſcita a duobus communiter , unus alio plures rationes percipiat , & has rationes unus ab alio accipiat. Unde & Dionyſius dicit in IV cap. de divinis Nominibus (a princ. lect. I.) quod *inferiores Angeli docentur a ſuperioribus rerum ſcibiles rationes* . Et ideo etiam Angeli , qui omnes creaturas cognoſcunt , non oportet quod omnia quæ in eis intelligi poſſunt, percipiant.

Ad ſecundum dicendum, quod ex verbo illo Gregorii oſtenditur, quod in illa beata viſione eſt ſufficientia ad omnia intuenda ex parte divinæ eſſentiæ , quæ eſt medium quo videtur, per quam Deus omnia videt . Sed quod non omnia videantur , eſt ex defectu intellectus creati , qui divinam eſſentiam non comprehendit .

Ad tertium dicendum , quod intellectus creatus non videt divinam eſſentiam ſecundum modum ipſius eſſentiæ, ſed ſecundum modum proprium , qui finitus eſt : unde non oportet quod eius efficacia in cognoſcendo ex viſione prædicta amplietur in infinitum ad omnia cognoſcenda.

Ad quartum dicendum , quod defectus cognitionis non ſolum procedit ex exceſſu, & defectu cognoſcibilis ſuper intellectum , ſed etiam ex hoc quod intellectui non coniungitur id quod eſt ratio cognoſcibilis ; ſicut viſus non videt lapidem quandoque , ex hoc quod ſpecies lapidis non eſt ei coniuncta. Quamvis autem intellectui videntis Deum coniungatur ipſa divina eſſentia, quæ eſt omnium ratio ; non tamen coniungitur ei prout eſt omnium ratio, ſed ſecundum quod eſt ratio aliquorum, & tanto plurium, quanto quiſque plenius divinam eſſentiam intuetur.

Ad quintum dicendum , quod quando potentia paſſiva eſt perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, ſi perfecta ſit ultima perfectione ſua, non dicitur imperfecta, etiamſi aliquæ diſpoſitiones præcedentes ei deſint . Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur , ordinatur ſicut ad finem ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per eſſentiam, etiamſi nihil aliud cognoſceret , perfectum intellectum haberet: nec eſt perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipſo cognoſcit , niſi quatenus ipſum plenius videt . Unde Auguſtinus in V. Confeſſionum (cap. IV.) *Infelix homo, qui ſcit omnia illa* (ſcilicet creata,) *te autem neſcit; beatus autem qui te ſcit, etiamſi illa neſciat . Qui vero te , & illa novit , non propter illa beatior , ſed propter te tantum beatus eſt*.

Ad ſextum dicendum , quod ſpeculum illud eſt voluntarium ; & ſicut oſtendet ſe cui vult, ita in ſe oſtendet quæ vult . Nec eſt ſimile de ſpeculo materiali , in cuius poteſtate non eſt quod videatur , vel non videatur .

Vel dicendum, quod in ſpeculo materiali tam res , quam ſpeculum videntur ſub propria forma ; quamvis ſpeculum illud videatur per formam a re acceptam, lapis vero per propriam formam reſultantem in re alia : & ideo per quam rationem cognoſcitur unum, & aliud . Sed

Digitized by Google

in ſpeculo increato videtur aliquid per formam ipſius ſpeculi, ſicut effectus videtur per ſimilitudinem cauſæ, & e contrario: & ideo non oportet quod quicumque videt ſpeculum æternum, videat omnia quæ in ſpeculo reſultant: non enim neceſſe eſt quod videns cauſam videat omnes effectus eius, niſi comprehendat cauſam.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſanctorum deſiderium, quo omnia ſcire deſiderant, implebitur ſolum ex hoc quod Deum videbunt; ſicut deſiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, ſufficit affectui, & eo habito omnia bona habentur quodammodo; ita eius viſio ſufficit intellectui. Ioan. XIV. 8. *Domine oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis*.

Ad octavum dicendum, quod ignorantia propriè accepta privationem ſonat; & ſic pœna eſt: ſic enim ignorantia eſt neſcientia aliquorum quæ ſciri debent, vel quæ neceſſe eſt ſcire. Nullius autem horum ſcientia ſanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni neſcientia. Et ſic Angeli, & ſancti in patria quædam ignorabunt. Unde Dionyſius dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) quod *Angeli a neſcientia purgantur*. Sic autem ignorantia non eſt pœnalitas, ſed defectus quidam. Nec eſt neceſſe quod omnis talis defectus per gloriam auferatur: ſic enim etiam poſſet dici, quod defectus eſſet in Papa Lino quod non pervenit ad gloriam Petri.

Ad nonum dicendum, quod corpus noſtrum conformabitur corpori Chriſti in gloria ſecundum ſimilitudinem, non ſecundum æqualitatem: erit enim clarum, ſicut & corpus Chriſti, ſed non æqualiter. Et ſimiliter anima noſtra habebit gloriam ad ſimilitudinem animæ Chriſti, ſed non ad æqualitatem: & ita habebit ſcientiam, ſicut anima Chriſti, ſed non tantam; ut ſcilicet ſciat omnia, ſicut anima Chriſti.

Ad decimum dicendum, quod quamvis eſſentia divina ſit ratio omnium cognoſcibilium, non tamen coniungetur cuilibet intellectui creato, ſecundum quod eſt ratio omnium. Et ideo ratio non ſequitur.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus agens eſt forma proportionata intellectui poſſibili; ſicut etiam potentia materiæ eſt proportionata potentiæ agentis naturalis; ut omne quod eſt in potentia paſſiva materiæ, vel intellectus poſſibilis, ſit in potentia activa intellectus agentis, vel naturalis agentis: & ideo ſi intellectus agens fiat forma intellectus poſſibilis, oportet quod intellectus poſſibilis cognoſcat omnia ad quæ ſe extendit virtus intellectus agentis. Divina autem eſſentia non eſt forma hoc modo noſtro intellectui proportionata. Et ideo non eſt ſimile.

Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, quod poſt diem iudicii, quando gloria hominum, & Angelorum erit penitus conſummata, omnes beati ſcient omnia quæ Deus ſcientia viſionis novit; ita tamen quod non omnes omnia videant in eſſentia divina. Sed anima Chriſti ibi plene videbit omnia, ſicut & nunc videt; alii autem videbunt ibi plura, vel pauciora, ſecundum gradum claritatis quo Deum cognoſcent: & ſic anima Chriſti de his quæ præ aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit. Unde dicitur Apocal. XXI. 23. quod *claritas Dei illuminat civitatem Hieruſalem; & lucerna eius eſt agnus*. Et ſimiliter ſuperiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut ſcientia inferiorum per hoc augeatur, ſed quadam continuatione illuminationis; ſicut ſi intelligatur quod Sol quieſcens illuminat aerem. Et ideo dicitur Danielis XII. 3. quod *qui ad iuſtitiam erudiunt multos, fulgebunt quaſi ſtellæ in perpetuas æternitates*. Prælatio autem Ordinum dicitur ceſſatura quantum ad ea quæ nunc circa nos per eorum ordinata miniſteria exercentur, ut patet per Gloſſam (ordin.) ibidem.

QUAESTIO XCIII.

De ſanctorum beatitudine, & eorum manſionibus,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ſanctorum beatitudine, & eorum manſionibus.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum ſanctorum beatitudo augeatur poſt iudicium.

Secundo, utrum gradus beatitudinis manſiones dici debeant.

Tertio, utrum diverſæ manſiones diſtinguantur penes diverſos gradus caritatis.

A R-

ARTICULUS I. 399

Utrum beatitudo ſanctorum ſit maior futura poſt iudicium quam ante.

S. Thom. IV. diſt. xlix. *quæſt.* 1. *art.* 4. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod beatitudo ſanctorum non ſit maior futura poſt iudicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad ſimilitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore ſeparata Deo ſimilior eſt quam corpori coniuncta. Ergo maior eſt eius beatitudo ante corporis reſumptionem quam poſt.

2. Præterea. Virtus unita eſt magis potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus eſt magis unita quam cum eſt corpori coniuncta. Ergo virtus eius eſt maior ad operandum; & ita perfectius beatitudinem participat, quæ in actu conſiſtit.

3. Præterea. Beatitudo conſiſtit in actu intellectus ſpeculativi. Sed intellectus in ſuo actu non utitur organo corporali; & ſic corpus reſumptum non efficiet ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animæ non erit maior poſt reſurrectionem quam ante.

4. Præterea. Infinito non poteſt eſſe aliquid maius; & ita infinitum cum aliquo finito non facit maius quam infinitum ipſum. Sed anima beata ante corporis reſumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, ſcilicet Deo; poſt reſurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, niſi forte de gloria corporis, quæ eſt quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum poſt corporis reſumptionem non erit maius quam ante.

Sed contra eſt quod Apoc. VI. ſuper illud, *Vidi ſubtus altare animas interfectorum &c.* dicit Gloſſa (ord.) „ Modo „ animæ ſanctorum ſunt exiſtentes ſub- „ tus altare, ideſt in minori dignitate „ quam ſint futuræ. " Ergo maior erit eorum beatitudo poſt reſurrectionem quam poſt mortem.

Præterea. Sicut bonis beatitudo redditur pro præmio, ita & malis miſeria. Sed miſeria malorum poſt reſumptionem corporum erit maior quam ante, quia non ſolum in anima, ſed etiam in corpore punientur. Ergo & beatitudo ſanctorum erit maior poſt reſurrectionem corporum quam ante.

Reſpondeo dicendum, quod beatitudinem ſanctorum poſt reſurrectionem augeri quidem extenſive, manifeſtum eſt: quia beatitudo tunc erit non ſolum in anima, ſed etiam in corpore: & etiam ipſius animæ beatitudo augebitur extenſive, inquantum anima non ſolum gaudebit de bono proprio, ſed etiam de bono corporis. Poteſt etiam dici, quod ipſius animæ beatitudo intenſive augebitur. Corpus enim hominis dupliciter poteſt conſiderari: uno modo ſecundum quod eſt ab anima perfectibile; alio modo ſecundum quod eſt in eo aliquid repugnans animæ in ſuis operationibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum antem primam conſiderationem corporis, coniunctio ipſius ad animam addit animæ aliquam perfectionem: quia omnis pars imperfecta eſt, & completur in ſuo toto: unde & totum ſe habet ad partem ut forma ad materiam. Unde & anima perfectior eſt in eſſe ſuo naturali, cum eſt in toto, ſcilicet in homine coniuncto ex anima & corpore, quam cum eſt pars ſeparata. Sed unio corporis quantum ad ſecundam ipſius conſiderationem impedit animæ perfectionem r unde dicitur, quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, Sap. IX. 15. Si ergo a corpore removeatur omne illud per quod animæ actioni reſiſtit, ſimpliciter anima erit perfectior in corpore tali exiſtens quam ſeparata. Quanto autem aliquid eſt perfectius in eſſe, tanto poteſt perfectius operari: unde & operatio animæ coniunctæ tali corpori erit perfectior quam operatio animæ ſeparatæ. Huiuſmodi autem corpus erit corpus glorioſum, quod omnino ſubdetur ſpiritui. Unde cum beatitudo in operatione conſiſtat, perfectior erit beatitudo animæ poſt reſumptionem corporis quam ante. Sicut enim anima ſeparata a corpore corruptibili perfectius poteſt operari quam ei coniuncta; ita poſtquam fuerit coniuncta corpori glorioſo, perfectior erit eius operatio quam quando erat ſeparata. Omne autem imperfectum appetit ſuam perfectionem. Et ideo anima ſeparata naturaliter appetit corporis coniunctionem: & propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, eius operatio qua in Deum fertur, eſt minus intenſa. Et hoc eſt quod dicit Auguſtinus (Lib. XII. ſup. Gen. ad lit. cap. XXXV.) quod ex *appetitu corporis retar-*

Digitized by Google

tardatur ne tota intentione pergat in illud ſummum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima eoniuncta corpori glorioſo eſt magis Deo ſimilis quam ab eo ſeparata, inquantum eoniuncta habet eſſe perfectius: quanto enim eſt aliquid perfectius, tanto eſt Deo ſimilius; ſicut etiam cor, euius vitæ perfectio in motu conſiſtit, eſt Deo ſimilius quando movetur, quam quando quieſcit; quamvis Deus numquam moveatur.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus quæ de ſua natura habet quod ſit in materia, magis eſt potens in materia exiſtens, quam a materia ſeparata; quamvis, abſolute loquendo, virtus a materia ſeparata ſit potentior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur; tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, inquantum ex coniunctione corporis glorioſi anima erit in ſua natura perfectior, & per conſequens in operatione efficacior: & ſecundum hoc, ipſum bonum corporis cooperabitur quaſi inſtrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo conſiſtit; ſicut etiam Philoſophus ponit in I. Ethic. (cap. VIII. ad fin. & cap. X.) quod bona exteriora eooperantur inſtrumentaliter ad felicitatem vitæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum infinito additum non faciat maius, tamen facit plus: quia finitum, & infinitum ſunt duo, cum infinitum per ſe acceptum ſit unum. Extenſio autem gaudii non recipit maius, ſed plus. Unde extenſive augetur gaudium, ſecundum quod eſt de Deo, & de gloria corporis, reſpectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis cooperabitur ad gaudii intenſionem quod eſt de Deo, inquantum cooperabitur ad perfectiorem operationem, qua anima in Deum fertur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit maior, ut patet ex hoc quod dicitur X. Ethic. (cap. VIII. a med.)

ARTICULUS II. 400

Utrum beatitudinis gradus manſiones dici debeant.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod beatitudinis gradus manſiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem præmii. Sed manſio nihil ſignificat quod ad præmium pertineat. Ergo diverſi gradus beatitudinis manſiones dici non debent.

2. Præterea. Manſio locum ſignificare videtur. Sed locus in quo ſancti beatificabuntur, non eſt corporalis, ſed ſpiritualis, ſcilicet Deus, qui unus eſt. Ergo non eſt niſi una manſio. Et ita diverſi gradus beatitudinis manſiones dici non debent.

3. Præterea. Sicut in patria erunt homines diverſorum meritorum, ita nunc ſunt in purgatorio, & in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio, & limbo non diſtinguuntur diverſæ manſiones. Ergo ſimiliter nec in patria diſtingui debent.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. XIV. 2. *In domo Patris meis manſiones multæ ſunt:* quod Auguſtinus exponit de variis gradibus præmiorum (tract. LXVII. in Ioan. ante med.)

Præterea. In qualibet eivitate ordinata eſt manſionum diſtinctio. Sed cæleſtis patria civitati eomparatur, ut patet Apoc. XXI. Ergo oportet ibi diverſas manſiones diſtinguere ſecundum diverſos beatitudinis gradus.

Reſpondeo dicendum, quod motus localis eſt prior omnium aliorum motuum. Ideo ſecundum Philoſophum (Lib. VIII. Phyſic. tex. 55. & 56.) nomen motus, & diſtantiæ, & omnium huiuſmodi derivatum eſt a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis eſt locus, ad quem cum aliquid pervenerit, ibi manet quieſcens, & in eo conſervatur. Et ideo in quolibet motu ipſam quietem in fine motus dicimus collocationem, vel manſionem. Et ideo cum nomen motus derivetur uſque ad actus appetitus, & voluntatis, ipſa aſſecutio finis appetitivi motus dicitur manſio, aut collocatio in fine. Et ideo diverſi modi conſequendi finem ultimum diverſæ manſiones dicuntur; ut ſic unitas domus reſpondeat unitati beatitudinis, quæ eſt ex parte obiecti; & pluralitas manſionum reſpondeat differentiæ, quæ in beatitudine invenitur ex parte beatorum: ſicut etiam videmus in rebus naturalibus quod eſt idem locus ſurſum, ad quem tendunt omnia levia; ſed unumquodque pertingit propinquius, ſecundum quod eſt levius; & ita habent diverſas manſiones ſecundum differentiam levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod manſio

ſio importat rationem finis, & per conſequens rationem præmii, quod eſt finis meriti.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſit unus locus ſpiritualis; tamen diverſi ſunt gradus appropinquandi ad locum illum: & ſecundum hoc conſtituuntur diverſæ manſiones.

Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in limbo, vel nunc ſunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad ſuum finem. Et ideo in purgatorio, vel in limbo non diſtinguuntur manſiones, ſed ſolum in paradiſo, & inferno, ubi eſt finis bonorum, & malorum.

ARTICULUS III. 401

Utrum diverſæ manſiones diſtinguantur penes diverſos gradus caritatis.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod diverſæ manſiones non diſtinguantur penes diverſos gradus caritatis. Quia Matth. xxv. 15. dicitur: *Dedit unicuique ſecundum propriam virtutem*: Propria autem uniuſcuiuſque rei virtus eſt eius vis naturalis. Ergo & dona gratiæ, & gloriæ diſtribuuntur ſecundum diverſos gradus virtutis naturalis.

2. Præterea. In Pſalmo lxi. 12. dicitur: *Tu reddes unicuique iuxta opera ſua*. Sed illud quod redditur, eſt beatitudinis menſura. Ergo gradus beatitudinis diſtinguuntur ſecundum diverſitatem operum, & non ſecundum diverſitatem caritatis.

3. Præterea. Præmium debetur actui, & non habitui: unde fortiſſimi non coronantur, ſed agonizantes, ut patet I. Ethic. (cap. VIII. cir. med.) & II. Timoth. II. 5. (*a*) *Non coronabitur, niſi qui legitime certaverit*. Sed beatitudo eſt præmium. Ergo diverſi gradus beatitudinis erunt ſecundum diverſos gradus operum, & non ſecundum diverſos caritatis gradus.

Sed contra eſt quod quanto aliquis erit Deo magis coniunctus, tanto erit beatior. Sed ſecundum modum caritatis eſt modus coniunctionis ad Deum. Ergo ſecundum differentiam caritatis erit & diverſitas beatitudinis.

Præterea. *Si ſimpliciter ſequitur ad ſimpliciter, & magis ad magis*. Sed habere beatitudinem ſequitur ad habere caritatem. Ergo & habere maiorem beatitudinem ſequitur ad habere maiorem caritatem.

Reſpondeo dicendum, quod principium diſtinctivum manſionum, ſive graduum beatitudinis eſt duplex, ſcilicet propinquum, & remotum. Propinquum eſt diverſa diſpoſitio quæ erit in beatis, ex qua contingit diverſitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; ſed principium remotum eſt meritum, quo talem beatitudinem conſecuti ſunt. Primo autem modo diſtinguuntur manſiones ſecundum caritatem patriæ, quæ quanto in aliquo erit perfectior, tanto eum reddet capaciorem divinæ claritatis, ſecundum cuius augmentum augebitur perfectio viſionis divinæ. Secundo vero modo diſtinguuntur manſiones ſecundum caritatem viæ. Actus enim noſter non habet quod ſit meritorius ex ipſa ſubſtantia actus, ſed ſolum ex habitu virtutis, quo informatur. Vis autem merendi in omnibus virtutibus eſt ex caritate, quæ habet ipſum finem pro obiecto. Et ideo diverſitas in merendo tota revertitur ad diverſitatem caritatis: & ſic caritas viæ diſtinguet manſiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non accipitur ſolum pro naturali capacitate, ſed pro naturali capacitate ſimul cum conatu ad habendam gratiam: & tunc virtus hoc modo accepta erit quaſi materialis diſpoſitio ad menſuram gratiæ, & gloriæ ſuſcipiendæ. Sed caritas eſt formaliter complens meritum ad gloriam: & ideo diſtinctio gradus in gloria accipitur penes gradus caritatis potius quam penes gradus virtutis prædictæ.

Ad ſecundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriæ reddatur, niſi inquantum ſunt caritate informata. Et ideo ſecundum diverſos caritatis gradus erunt diverſi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus caritatis, vel cuiuſcumque virtutis non ſit meritum, cui debeatur præmium; eſt tamen principium, & tota ratio merendi in actu: & ideo ſecundum eius diverſitatem præmia diſtinguuntur: quamvis etiam ex ipſo genere actus poſſit aliquis gradus in merendo conſiderari; non quidem reſpectu præmii eſſentialis, quod eſt gaudium de Deo; ſed reſpectu alicuius accidentalis præmii, quod eſt gaudium de aliquo bono creato.

QUAE-

(a) *Vulgata*: Non coronatur, niſi legitime certaverit.

Digitized by Google

QUAESTIO XCIV.

De modo quo ſancti ſe habebunt erga damnatos,

in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de modo quo ſe ſancti habebunt erga damnatos.

Circa quod quæruntur tria.

Primo, utrum ſancti pœnas damnatorum videant.

Secundo, utrum eis compatiantur.

Tertio, utrum de eorum pœnis lætentur.

ARTICULUS I. 402

Utrum beati qui erunt in patria, videbunt pœnas damnatorum.

S. Thom. IV. diſt. l. *quæſt.* II. *art.* 4. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant pœnas damnatorum. Maior enim eſt diſtantia damnatorum a beatis quam viatorum. Sed beati viatorum facta non vident: unde Iſa. XIX. ſuper illud, *Abraham neſcivit nos*, dicit Gloſſa (interl. Aug. Lib. de cura pro mort. agenda cap. XIII. & XV.) „ Neſciunt mortui „ etiam ſancti, quid faciunt vivi, etiam „ eorum filii. " Ergo multo minus vident pœnas damnatorum.

2. Præterea. Perfectio viſionis dependet a perfectione viſibilis: unde Philoſophus dicit X. Ethic. (cap. IV. cir. med.) quod *perfectiſſima ſenſus viſus operatio eſt ſenſus maxime diſpoſiti ad pulcherrimum ſub viſu cadentium*. Ergo e contrario turpitudo viſibilis redundat in imperfectionem viſionis. Sed imperfectio nulla erit in beatis. Ergo non videbunt miſerias damnatorum, in quibus eſt ſumma turpitudo.

Sed contra eſt quod dicitur Iſa. ult. 24. *Egredientur, & videbunt cadavera virorum, qui prævaricati ſunt in me:* Gloſſa (ordin.) „ Electi egredientur in- „ telligentia, vel viſione manifeſta, ut „ ad laudem Dei magis accendantur. "

Reſpondeo dicendum, quod a beatis nihil ſubtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoſcitur, quia contraria iuxta ſe poſita magis eluceſcunt. Et ideo ut beatitudo ſanctorum eis magis complaceat, & de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut pœnas impiorum perfecte videant.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de ſanctis mortuis ſecundum poſſibilitatem naturæ: non enim oportet ut naturali cognitione cognoſcant omnia quæ erga vivos aguntur. Sed ſancti qui ſunt in patria, omnia clare cognoſcunt quæ aguntur & apud viatores, & apud damnatos. Unde Gregorius dicit XII. Lib. Moral. (cap. XIV. a princ.) *De animabus ſanctis ſentiendum non eſt hoc* (ſcilicet quod Iob dicit XIV. 21. *Sive nobiles fuerint filii eius, ſive ignobiles, non intelliget &c.*) *quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum eſt quod ſit foris aliquid, quod ignorent.*

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis pulchritudo viſibilis ad perfectionem faciat viſionis; viſibilis tamen turpitudo ſine viſionis imperfectione eſſe poteſt: ſpecies enim rerum in anima, per quas contraria cognoſcuntur, non ſunt contrariæ. Unde etiam Deus, qui perfectiſſimam cognitionem habet, omnia pulchra, & turpia videt.

ARTICULUS II. 403

Utrum beati compatiantur miſeriis damnatorum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod beati miſeriis damnatorum compatiantur. Compaſſio enim ex caritate procedit. Sed in beatis erit perfectiſſima caritas. Ergo maxime miſeriis damnatorum compatiuntur.

2. Præterea. Beati numquam erunt elongati tantum a compaſſione, quantum Deus eſt. Sed Deus quodammodo miſeriis noſtris compatitur (unde & miſericors dicitur,) & ſimiliter Angeli. Ergo beati compatiuntur miſeriis damnatorum.

Sed contra. Quicumque alicui compatitur, fit miſeriæ eius quodammodo particeps. Sed beati non poſſunt eſſe participes alicuius miſeriæ. Ergo miſeriis damnatorum non compatiuntur.

Reſpondeo dicendum, quod miſericordia, vel compaſſio poteſt in aliquo inveniri dupliciter: uno modo per modum paſſionis; alio modo per modum electionis.

nis. In beatis quidem non erit aliqua paſſio in parte inferiori, niſi conſequens electionem rationis. Unde non erit in eis compaſſio, vel miſericordia, niſi ſecundum electionem rationis. Hoc autem modo ex electione rationis miſericordia, vel compaſſio naſcitur, ſcilicet prout aliquis vult malum alterius repelli: unde in illis quæ ſecundum rationem repelli non volumus, compaſſionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu ſunt in hoc mundo, in tali ſtatu ſunt quod ſine præiudicio divinæ iuſtitiæ poſſunt in beatitudinem transferri de ſtatu miſeriæ, & peccati. Et ideo compaſſio ad eos locum habet & ſecundum electionem voluntatis (prout Deus, Angeli, & beati eis compati dicuntur, eorum ſalutem volendo) & ſecundum paſſionem, ſicut compatiuntur eis homines boni in ſtatu viæ exiſtentes. Sed in futuro non poterunt transferri a ſua miſeria. Unde ad eorum miſerias non poterit eſſe compaſſio ſecundum electionem rectam. Et ideo beati, qui erunt in gloria, nullam compaſſionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tunc eſt compaſſionis principium, quando poſſumus ex caritate velle remotionem miſeriæ alicuius. Sed ſancti ex caritate hoc velle non poſſunt de damnatis cum divinæ iuſtitiæ repugnet. Unde ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus dicitur eſſe miſericors, inquantum ſubvenit illis quos ſecundum ordinem ſapientiæ, & iuſtitiæ ſuæ convenit a miſeria liberari; non quod damnatorum miſereatur, niſi forte puniendo citra condignum.

ARTICULUS III. 404

Utrum beati lætentur de pœnis impiorum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod beati non lætentur de pœnis impiorum. Lætari enim de malo alterius ad odium pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non lætabuntur de miſeriis damnatorum.

2. Præterea. Beati in patria erunt ſumme Deo conformes. Sed Deus non delectatur in pœnis noſtris. Ergo nec beati delectabuntur in pœnis damnatorum.

3. Præterea. Illud quod eſt vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehenſorem. Sed in homine viatore maxime eſt culpabile quod reficiatur aliorum pœnis, & maxime laudabile ut de pœnis doleat. Ergo beati nullo modo lætantur in pœnis damnatorum.

Sed contra eſt quod in Pſal. lvii. 11. dicitur: *Lætabitur iuſtus, cum viderit vindictam.*

Præterea. Iſa. ult. 24. *Erunt uſque ad ſatietatem viſionis omni carni.* Satietas autem refectionem mentis deſignat. Ergo beati gaudebunt de pœnis impiorum.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid poteſt eſſe materia gaudii dupliciter. Uno modo per ſe, quando ſcilicet de aliquo gaudetur, inquantum huiuſmodi: & ſic ſancti non lætabuntur de pœnis impiorum. Alio modo per accidens, id eſt ratione alicuius adiuncti: & hoc modo ſancti de pœnis impiorum gaudebunt, conſiderando in eis divinæ iuſtitiæ ordinem, & ſuam liberationem, de qua gaudebunt. Et ſic divina iuſtitia, & ſua liberatio erunt per ſe cauſa gaudii beatorum; ſed pœna damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod lætari de malo alterius, inquantum huiuſmodi, pertinet ad odium, non autem lætari de malo alterius ratione alicuius adiuncti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque lætatur; ſicut cum quis gaudet de propriis afflictionibus, ſecundum quod proſunt ei ad meritum vitæ: Iacobi 1. 2. *Omne gaudium exiſtimate, fratres, cum in tentationes varias incideritis.*

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in pœnis, inquantum huiuſmodi; delectatur tamen in eis, inquantum ſunt per ſuam iuſtitiam ordinatæ.

Ad tertium dicendum, quod in viatore non eſt laudabile quod delectetur de aliorum pœnis ſecundum ſe; eſt tamen laudabile, ſi delectetur de eis inquantum habent aliquid boni annexum. Tamen alia ratio eſt de viatore, & comprehenſore: quia in viatore paſſiones frequenter inſurgunt ſine iudicio rationis; & tamen tales paſſiones interdum ſunt laudabiles, ſecundum quod bonam diſpoſitionem mentis indicant, ſicut patet de verecundia, & miſericordia, & pœnitentia de malo: ſed in comprehenſoribus non poteſt eſſe paſſio, niſi iudicium rationis conſequens.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO XCV.

De dotibus beatorum,

in quinque articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de dotibus beatorum.

Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum beatis ſint aſſignandæ aliquæ dotes.

Secundo, utrum dos a beatitudine differat.

Tertio, utrum Chriſto competat habere dotes.

Quarto, utrum Angelis.

Quinto, utrum convenienter aſſignentur tres animæ dotes.

ARTICULUS I. 405

Utrum ponendæ ſint aliquæ dotes in hominibus beatis.

S. Thom. IV. diſt. xlix. *quæſt.* iv. *art.* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non ſint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis. Dos enim ſecundum Iura (l. *Pro oneribus*, C. de iure dotium, & l. *Dotis fructus*, ff. eod.) datur ſponſo ad ſuſtinenda onera matrimonii. Sed ſancti non gerunt figuram ſponſi, ſed magis figuram ſponſæ, inquantum ſunt Eccleſiæ membra. Ergo eis dotes non dantur.

2. Præterea. Dotes non dantur ſecundum Iura (l. ult C. de dotis promiſſione, & l. *Qui liberos*, ff. de ritu nupt.) a patre ſponſi, ſed a patre ſponſæ. Omnia autem bona beatitudinis dantur beatis a patre ſponſi, ſcilicet Chriſti: Iacobi 1. 17. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de ſurſum eſt, deſcendens a Patre luminum &c.* Ergo huiuſmodi dona, quæ beatis dantur, non ſunt dotes appellanda.

3. Præterea. In matrimonio carnali dantur dotes ad facilius toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio ſpirituali non ſunt aliqua onera, maxime ſecundum ſtatum Eccleſiæ triumphantis. Ergo non ſunt ibi aliquæ dotes aſſignandæ.

4. Præterea. Dotes non dantur niſi cauſa matrimonii. Sed matrimonium ſpirituale contrahitur cum Chriſto per fidem ſecundum ſtatum Eccleſiæ militantis. Ergo eadem ratione ſi beatis aliquæ dotes conveniant, convenient etiam ſanctis exiſtentibus in via. Sed iſtis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Præterea. Dotes ad bona exteriora pertinent, quæ dicuntur bona fortunæ. Sed præmia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes nominari.

Sed contra. Epheſ. v. 32. dicitur: *Sacramentum hoc magnum eſt; ego autem dico in Chriſto, & in Eccleſia:* ex quo habetur quod ſpirituale matrimonium per carnale ſignificatur. Sed in carnali matrimonio ſponſa dotata traducitur in domum ſponſi. Ergo cum ſancti in domum Chriſti traducantur, cum beatificantur, videntur quod aliquibus dotibus dotentur.

Præterea. Dotes in matrimonio corporali aſſignantur ad matrimonii ſolatium. Sed matrimonium ſpirituale delectabilius eſt quam corporale. Ergo ei ſunt dotes maxime aſſignandæ.

Præterea. Ornamenta ſponſarum ad dotem pertinent. Sed ſancti ornati in gloriam traducuntur, ut dicitur Iſa. lxi. 10. *Induit me veſtimentis ſalutis ... quaſi ſponſam ornatam monilibus ſuis.* Ergo ſancti in patria dotes habent.

Reſpondeo dicendum, quod abſque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum: & hi ornatus a Magiſtris dotes ſunt nominati. Unde datur quædam definitio de dote, de qua nunc loquimur talis: *Dos eſt perpetuus animæ, & corporis ornatus, vitæ ſufficiens, in æterna beatitudine iugiter perſeverans.* Et ſumitur hæc deſcriptio ad ſimilitudinem dotis corporalis, per quam ſponſa ornatur, & providetur viro unde poſſit ſufficienter ſponſam, & liberos nutrire; & tamen inamiſſibiliter dos ſponſæ conſervatur, ut ad eam ſeparato matrimonio revertatur.

Sed de ratione nominis diverſi diverſimode opinantur.

Quidam enim dicunt, quod dos non accipitur ex aliqua ſimilitudine ad matrimonium corporale, ſed ſecundum modum loquendi, quo omnem perfectionem, ſeu ornatum cuiuſcumque hominis dotem nominamus; ſicut aliquis dicitur eſſe dotatus ſcientia, qui ſcientia pollet: & ſic Ovidius uſus eſt nomine dotis, dicens (Lib. I. de arte amandi verſ. 598.)

Et

Digitized by Google

Et quacumque potes dote placere, place.

Sed hoc non videtur uſquequaque conveniens. Quia quandocumque aliquod nomen eſt impoſitum ad aliquid principaliter ſignificandum, non conſuevit ad alia transferri niſi ſecundum aliquam ſimilitudinem. Unde cum ſecundum primam inſtitutionem nominis dos ad carnale matrimonium pertineat, oportet quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua ſimilitudo ad principale ſignificatum.

Et ideo alii dicunt, quod ſecundum hoc ſimilitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum, quod in matrimonio corporali datur ſponſæ ex parte ſponſi, quando traducitur in domum ſponſi, ad ornatum ſponſæ pertinens: quod patet ex hoc quod dixit Sichem Iacob, & filiis eius Geneſ. XXXIV. 12. *Augete dotem, & munera poſtulate:* & Exodi XXII. 16. *Si ſeduxerit quis virginem, dormieritque cum ea, dotabit eam, & accipiet eam in uxorem.* Unde & ornatus qui a Chriſto ſanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriæ, dos nominatur.

Sed hoc manifeſte eſt contra id quod Iuriſtæ dicunt (loc. cit. in arg. 1.) ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim, quod *dos* proprie eſt quædam datio ex parte mulieris facta his qui ſunt ex parte viri, pro onere matrimonii quod ſuſtinet vir; ſed illud quod ſponſus dat ſponſæ, vocatur *donatio propter nuptias*: & ſecundum hunc modum accipitur dos III. Reg. IX. 16. ubi dicitur, quod *Pharao Rex Aegypti cepit Gazer, & dedit eam in dotem filiæ ſuæ uxori Salomonis.* Nec contra hoc faciunt auctoritates inductæ. Quamvis enim dotes a parente puellæ conſueverint aſſignari; tamen quandoque contingit quod ſponſus, vel pater ſponſi aſſignet dotes vice patris puellæ: quod contingit dupliciter: vel præ nimio affectu ad ſponſam, ſicut fuit de Hemor patre Sichem, qui voluit aſſignare dotem, quam debebat accipere, propter vehementem amorem filii ſui ad puellam: vel hoc fit in pœnam ſponſi, ut virgini a ſe corruptæ dotem de ſuo aſſignet, quam pater puellæ debuerat aſſignare. Et in hoc caſu loquitur Moyſes in auctoritate inducta (hic ſup.)

Et ideo ſecundum alios dicendum eſt, quod dos in matrimonio corporali proprie dicitur quod datur ab his qui ſunt ex parte mulieris, his qui ſunt ex parte viri, ad ſuſtentanda onera matrimonii, ut dictum eſt (hic ſup.) Sed tunc remanet difficultas, quomodo hæc ſignificatio poſſit aptari ad propoſitum; cum ornatus qui ſunt in beatitudine, dentur ſponſæ ſpirituali a patre ſponſi: quod manifeſtabitur reſpondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis dotes aſſignentur ſponſo in carnali matrimonio ad uſum; tamen proprietas, & dominium pertinet ad ſponſam: quod patet ex hoc quod ſoluto matrimonio, dos remanet ſponſæ ſecundum Iura (cap. 1. 2. & 3. de donat. inter virum & uxorem.) Et ſic etiam in matrimonio ſpirituali ipſi ornatus, qui ſponſæ ſpirituali dantur, ſcilicet Eccleſiæ in membris ſuis, ſunt quidem ipſius ſponſi, inquantum ad eius gloriam, & honorem cedunt, ſed ſponſæ, inquantum per eos ornatur.

Ad ſecundum dicendum, quod pater ſponſi, ſcilicet Chriſti, eſt ſola perſona Patris; pater autem ſponſæ eſt tota Trinitas: effectus enim in creaturis ad totam Trinitatem pertinet. Unde huiuſmodi dotes in ſpirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre ſponſæ quam a patre ſponſi. Sed tamen hæc collatio, quamvis ab omnibus perſonis fiat, ſingulis perſonis poteſt appropriari per aliquem modum. Perſonæ quidem Patris, ut danti: quia in ipſo eſt auctoritas; ei etiam paternitas reſpectu creaturæ appropriatur, ut ſic idem ſit pater ſponſi, & ſponſæ: filio vero appropriatur, inquantum propter ipſum, & per ipſum dantur: ſed Spiritui ſancto, inquantum in ipſo, & ſecundum ipſum dantur: amor enim eſt omnis dationis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dotibus per ſe convenit illud quod per dotes efficitur, ſcilicet ſolatium matrimonii; ſed per accidens illud quod per eas removetur, ſcilicet onus matrimonii, quod per eas levatur; ſicut gratiæ convenit per ſe facere iuſtum, ſed per accidens quod de impio faciat iuſtum. Quamvis ergo in matrimonio ſpirituali non ſint aliqua onera; eſt tamen ibi ſumma iucunditas: & ad hanc perficiendam iucunditatem dotes ſponſæ conferuntur, ut ſcilicet delectabiliter per eas ſponſo coniungatur.

Ad quartum dicendum, quod dotes non conſueverunt aſſignari ſponſæ, quando deſponſatur, ſed quando in domum ſponſi traducitur, ut præſentialiter ſponſum ha-

Digitized by Google

habeat. *Quamdiu* autem *in hac vita ſumus, peregrinamur a Domino:* II. Corinth. v. 6. Et ideo dona quæ ſanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes; ſed illa quæ conferuntur eis, quando transferuntur ad gloriam, in qua ſponſo præſentialiter perfruuntur.

Ad quintum dicendum, quod in ſpirituali matrimonio decor interior requiritur: unde dicitur in Pſal. xliv. 14. *Omnis gloria eius filiæ Regis ab intus &c.* Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior. Unde non oportet quod dotes huiuſmodi aſſignentur in matrimonio ſpirituali, ſicut aſſignantur in corporali.

ARTICULUS II. 406

Utrum dos ſit idem quod beatitudo.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod dos ſit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione dotis prædicta patet (art. præc.) *dos eſt ornatus corporis, & animæ in æterna beatitudine iugiter perſeverans*. Sed beatitudo animæ eſt quidam ornatus eius. Ergo beatitudo eſt dos.

2. Præterea. Dos dicitur illud per quod ſponſa delectabiliter ſponſo coniungitur. Sed in ſpirituali matrimonio beatitudo eſt huiuſmodi. Ergo beatitudo eſt dos.

3. Præterea. Viſio ſecundum Auguſtinum (Lib. I. de Trin. cap. VIII. a med.) *eſt tota ſubſtantia beatitudinis*. Sed viſio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo eſt dos.

4. Præterea. Fruitio beatum facit. Fruitio autem eſt dos. Ergo dos facit beatum: & ſic beatitudo eſt dos.

5. Præterea. Secundum Boetium in Lib. III. de Conſ. (proſa 2. cir. princ.) *beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed ſtatus beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes ſunt beatitudinis partes.

Sed contra. Dos datur ſine meritis. Sed beatitudo non datur, ſed redditur pro meritis. Ergo beatitudo non eſt dos.

Præterea. Beatitudo eſt una tantum; dotes vero ſunt plures. Ergo beatitudo non eſt dos.

Præterea. Beatitudo ineſt homini ſecundum id quod eſt potiſſimum in eo, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VII. a med.) Sed dos etiam in corpore ponitur. Ergo dos, & beatitudo non ſunt idem.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod beatitudo, & dos ſunt idem re, ſed differunt ratione: quia dos reſpicit ſpirituale matrimonium, quod eſt inter Chriſtum & animam; non autem beatitudo. Sed hoc non poteſt eſſe, ut videtur; cum beatitudo in operatione conſiſtat, dos autem non ſit operatio, ſed magis ſit qualitas, vel diſpoſitio quædam.

Et ideo ſecundum alios dicendum eſt, quod beatitudo, & dos etiam realiter differunt; ut beatitudo dicatur ipſa operatio perfecta, qua anima beata Deo coniungitur; ſed dotes dicantur habitus, vel diſpoſitiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad huiuſmodi perfectam operationem; ut ſic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quam ſint in beatitudine ut partes eius.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, proprie loquendo, non eſt animæ ornatus, ſed eſt aliquid quod ex ornatu animæ provenit, cum ſit operatio quædam; ornatus vero dicitur aliquis decor ipſius beati.

Ad ſecundum dicendum, quod beatitudo non ordinatur ad coniunctionem, ſed eſt ipſa coniunctio animæ cum Chriſto, quæ eſt per operationem; ſed dotes ſunt dona diſponentia ad huiuſmodi coniunctionem.

Ad tertium dicendum, quod viſio dupliciter poteſt accipi. Uno modo actualiter, ideſt pro ipſo actu viſionis: & ſic viſio non eſt dos, ſed eſt ipſa beatitudo. Alio modo poteſt accipi habitualiter, ideſt pro habitu, a quo talis operatio elicitur, ſive pro ipſa gloriæ claritate, qua anima divinitus illuſtratur ad Deum videndum: & ſic eſt dos & principium beatitudinis, non autem eſt ipſa beatitudo.

Et ſimiliter dicendum ad quartum de fruitione.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quaſi partes eſſentiæ beatitudinis, ſed quaſi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut ſupra dictum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS III. 407

Utrum competat Chriſto habere dotes.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſto competat habere dotes. Sancti enim Chriſto per gloriam conformabuntur: unde dicitur Philip. III. 21. *Qui reformabit corpus humilitatis no-*

ſtræ

ſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ. Ergo etiam Chriſtus dotes habet.

2. Præterea. In ſpirituali matrimonio aſſignantur dotes ad ſimilitudinem matrimonii corporalis. Sed in Chriſto invenitur quoddam matrimonium ſpirituale, quod eſt ſibi ſingulare, ſcilicet duarum naturarum in una perſona, ſecundum quod dicitur natura humana in ipſo eſſe deſponſata a Verbo, ut patet ex Gloſſa (ord. Aug. Lib. I. de conſ. Evangeliſt. cap. xxx. ad fi.) ſuper illud Pſal. xviii. *In Sole poſuit tabernaculum &c.* & Apoc. xxi. *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus*. Ergo & Chriſto competit habere dotes.

3. Præterea. Ut dicit Auguſtinus in Lib. III. de doctrina chriſt. (cap. xxxi.) *Chriſtus ſecundum regulam Ticonii propter unitatem corporis myſtici, quæ eſt inter caput & membra, nominat ſe ſponſum, & ſponſam*; ut patet Iſa. lxi. 10. *Quaſi ſponſum decoratum corona, & quaſi ſponſam ornatam monilibus ſuis*. Cum ergo debeantur dotes ſponſæ, oportet, ut videtur, in Chriſto dotes ponere.

4. Præterea. Omnibus membris Eccleſiæ debetur dos; cum Eccleſia ſit ſponſa. Sed Chriſtus eſt Eccleſiæ membrum, ut patet I. Corinth. xii. 27. *Vos eſtis corpus Chriſti, & membra de membro*: Gloſſa (interl.) idest *de Chriſto*. Ergo Chriſto debentur dotes.

5. Præterea. Chriſtus habet perfectam viſionem, fruitionem, & delectationem. Hæc autem ponuntur dotes. Ergo &c.

Sed contra. Inter ſponſum & ſponſam exigitur diſtinctio perſonarum. Sed in Chriſto non eſt aliquid perſonaliter diſtinctum a Filio Dei, qui eſt ſponſus; ut patet Ioan. iii. 29. *Qui habet ſponſam, eſt ſponſus*. Ergo cum dotes ſponſæ aſſignentur, vel pro ſponſa, videtur quod Chriſto non competat habere dotes.

Præterea. Non eſt eiuſdem habere dotes, & recipere. Sed Chriſtus eſt qui dat dotes ſpirituales. Ergo Chriſto non competit dotes habere.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in Chriſto eſt triplex unio: una, quæ dicitur conſentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris: alia condignativa, qua humana natura unitur divinæ: tertia, qua ipſe Chriſtus unitur Eccleſiæ. Dicunt ergo, quod ſecundum duas primas uniones competit Chriſto habere dotes ſub ratione dotis; ſed quantum ad tertiam convenit ei id quod eſt dos excellentiſſime, non tamen ſub ratione dotis: quia in tali coniunctione Chriſtus eſt ut ſponſus, ſed Eccleſia ut ſponſa; dos autem datur ſponſæ quantum ad proprietatem, & dominium, quamvis detur ſponſo ad uſum. Sed hoc non videtur eſſe conveniens. In illa enim coniunctione qua Chriſtus unitur Patri per conſenſum amoris, etiam inquantum eſt Deus, non dicitur aliquod matrimonium eſſe, quia non eſt ibi aliqua ſubiectio, quam oportet eſſe ſponſæ ad ſponſum. Similiter etiam nec in coniunctione humanæ naturæ ad divinam, quæ eſt in unione perſonæ, vel etiam per conformitatem voluntatis, poteſt eſſe propria ratio dotis, propter tria. Primo quia exigitur conformitas naturæ inter ſponſum & ſponſam in matrimonio illo, in quo dantur dotes; & hoc deficit in coniunctione humanæ naturæ ad divinam. Secundo quia exigitur ibi diſtinctio perſonarum: humana autem natura non eſt perſonaliter diſtincta a Verbo. Tertio quia dos datur, quando ſponſa de novo traducitur in domum ſponſi; & ſic videtur ad ſponſam pertinere, quæ de non coniuncta ſit coniuncta: humana autem natura, quæ eſt aſſumpta in unitatem perſonæ a Verbo, numquam fuit quin eſſet perfecte coniuncta.

Unde ſecundum alios eſt dicendum, quod vel omnino non convenit Chriſto ratio dotis, vel non ita proprie, ſicut aliis ſanctis; ea tamen, quæ dotes dicuntur, excellentiſſime ei conveniunt.

Ad primum ergo dicendum, quod conformatio illa eſt intelligenda ſecundum id quod eſt dos, & non ſecundum rationem dotis quæ ſit in Chriſto: non enim oportet quod illud in quo Chriſto conformamur, ſit eodem modo in Chriſto, & in nobis.

Ad ſecundum dicendum, quod natura humana non proprie dicitur eſſe ſponſa in coniunctione illa qua Verbo coniungitur; cum non ſervetur ibi perſonarum diſtinctio, quæ inter ſponſum & ſponſam requiritur. Sed quod quandoque dicatur deſponſata humana natura, ſecundum quod Verbo coniuncta eſt, hoc eſt inquantum habet aliquem actum ſponſæ, quia ſcilicet inſeparabiliter coniungitur, & quia in illa coniunctione humana natura eſt Verbo inferior, & per Verbum regitur, ſicut ſponſa per ſponſum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquando dicitur Chriſtus ſponſa, non eſt

eſt quia ipſe vere ſit ſponſa, ſed inquantum ſibi aſſumit perſonam ſponſæ ſuæ, ſcilicet Eccleſiæ, quæ eſt ei ſpiritualiter coniuncta. Unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi poſſit dici habere dotes, non quod ipſe habeat, ſed quia Eccleſia habet.

Ad quartum dicendum, quod nomen Eccleſiæ dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus, quod Chriſto coniungitur ſicut capiti: & ſic tantum Eccleſia habet rationem ſponſæ: ſic vero Chriſtus non eſt Eccleſiæ membrum, ſed eſt caput influens omnibus Eccleſiæ membris. Alio modo accipitur Eccleſia, ſecundum quod nominat caput, & membra coniuncta: & ſic Chriſtus dicitur membrum Eccleſiæ, inquantum habet diſtinctum officium ab omnibus aliis, ſcilicet influere aliis vitam: quamvis non multum proprie dicatur membrum: quia membrum importat partialitatem quamdam; in Chriſto autem bonum ſpirituale non eſt partitum, ſed eſt totaliter integrum: unde ipſe eſt totum Eccleſiæ bonum; nec eſt aliquid maius (*a*) ipſe, & alii, quam ipſe ſolus. Sic autem loquendo de Eccleſia, Eccleſia non ſolum nominat ſponſam, ſed ſponſum, & ſponſam, prout per coniunctionem ſpiritualem eſt ex eis unum effectum. Unde licet Chriſtus aliquo modo dicatur membrum Eccleſiæ, nullo tamen modo poteſt dici membrum ſponſæ: & ſic ei non convenit ratio dotis.

Ad quintum dicendum, quod in proceſſu illo eſt fallacia accidentis: non enim illa Chriſto conveniunt, ſecundum quod habent rationem dotis.

ARTICULUS IV. 408

Utrum Angeli habeant dotes.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Angeli habeant dotes. Quia ſuper illud Cantic. VI. *Una eſt columba mea*, dicit Gloſſa: „ Una eſt Eccleſia in „ hominibus, & Angelis. “ Sed Eccleſia eſt ſponſa; & ſic membris Eccleſiæ convenit habere dotes. Ergo Angeli dotes habent.

2. Præterea. Lucæ XII. ſuper illud, *Et vos ſimiles hominibus expectantibus dominum ſuum, quando revertatur a nuptiis*, dicit Gloſſa (ordin.) „ Ad nuptias Do„ minus ivit, quando poſt reſurrectionem „ novus homo Angelorum ſibi multitu„ dinem copulavit. “ Ergo Angelorum multitudo eſt ſponſa Chriſti: & ſic Angelis competunt dotes.

3. Præterea. Spirituale matrimonium in ſpirituali coniunctione conſiſtit. Sed ſpiritualis coniunctio non eſt minor inter Angelos & Deum, quam inter homines beatos & Deum. Ergo cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione ſpiritualis matrimonii aſſignentur, videtur quod Angelis conveniant dotes.

4. Præterea. Spirituale matrimonium requirit ſpiritualem ſponſum, & ſpiritualem ſponſam. Sed Chriſto, inquantum eſt ſummus ſpiritus, magis ſunt conformes in natura Angeli quam homines. Ergo magis poteſt eſſe ſpirituale matrimonium Angelorum ad Chriſtum quam hominum.

5. Præterea. Maior convenientia exigitur inter caput & membra, quam inter ſponſum & ſponſam. Sed conformitas quæ eſt inter Chriſtum & Angelos, ſufficit ad hoc quod Chriſtus dicatur caput Angelorum. Ergo eadem ratione ſufficit ad hoc quod dicatur ſponſus reſpectu eorum.

Sed contra. Origenes ſuper Cantica (in princ. Prologi) diſtinguit quatuor perſonas, ſcilicet *ſponſum*, & *ſponſam*, & *adoleſcentulas*, & *ſodales ſponſi*: & dicit, quod *Angeli ſunt ſodales ſponſi*. Cum ergo dotes non debeantur niſi ſponſæ, videtur quod Angelis dotes non conveniant.

Præterea. Chriſtus deſponſavit ſibi Eccleſiam per incarnationem, & paſſionem: unde figuratur per hoc quod dicitur Exodi IV. 25. *Sponſus ſanguinum tu mihi es*. Sed Chriſtus per paſſionem, & incarnationem non aliter fuit coniunctus Angelis quam prius erat. Ergo Angeli non pertinent ad Eccleſiam, ſecundum quod Eccleſia dicitur ſponſa. Ergo Angelis non conveniunt dotes.

Reſpondeo dicendum, quod ea quæ ad dotes animæ pertinent, non eſt dubium Angelis, ſicut & hominibus, convenire; ſed ſecundum rationem dotis non ita eis, ſicut hominibus conveniunt, eo quod non ita proprie convenit Angelis ratio ſponſæ, ſicut hominibus. Exigitur enim inter ſponſum & ſponſam naturæ conformitas, ut ſcilicet ſint eiuſdem ſpeciei. Hoc autem modo homines cum Chri-

ſto

(*a*) *Ita prorſus ad litteram retinemus. Al.* ipſo, & aliis: *item* ipſo, & alius, *Forte* in ipſo & aliis, quam in ipſo ſolo.

ſto conveniunt, inquantum naturam humanam aſſumpſit, per quam aſſumptionem factus eſt conformis in natura ſpeciei humanæ omnibus hominibus. Angelis autem non eſt conformis ſecundum unitatem ſpeciei neque ſecundum naturam divinam, neque ſecundum humanam. Et ideo ratio dotis non ita proprie convenit Angelis, ſicut hominibus. Cum tamen in his quæ metaphorice dicuntur, non requiratur ſimilitudo quantum ad omnia, non poteſt ex aliqua diſſimilitudine concludi, quod metaphorice aliquid de aliquo non prædicetur. Et ſic ex ratione inducta non poteſt ſimpliciter haberi, quod Angelis dotes non conveniant, ſed ſolum quod non ita proprie, ſicut hominibus, ratione diſſimilitudinis prædictæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli pertineant ad unitatem Eccleſiæ non tamen ſunt membra Eccleſiæ, ſecundum quod Eccleſia dicitur ſponſa per conformitatem naturæ: & ſic non convenit eis proprie habere dotes.

Ad ſecundum dicendum, quod deſponſatio illa large accipitur pro unione quæ non habet conformitatem naturæ in ſpecie: & ſic etiam nihil prohibet, large accipiendo dotes, ponere dotes in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in matrimonio ſpirituali non ſit niſi coniunctio ſpiritualis; tamen illos qui coniunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in ſpecie naturæ convenire. Et propter hoc deſponſatio proprie ad Angelos non pertinet.

Ad quartum dicendum, quod illa conformatio qua Angeli conformantur Chriſto, inquantum eſt Deus, non eſt talis quæ ſufficiat ad perfectam rationem matrimonii; cum non ſit ſecundum convenientiam in ſpecie; ſed magis adhuc remanet infinita diſtantia.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam Chriſtus proprie dicitur caput Angelorum, ſecundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturæ ad membrum. Tamen ſciendum, quod licet caput, & alia membra ſint partes individui unius ſpeciei; ſi tamen unumquodque per ſe conſideretur, non eſt cum alio eiuſdem ſpeciei, manus enim habet aliam ſpeciem partis a capite. Unde, loquendo de membris ſecundum ſe, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis; ut unum ab alio accipiat, & unum alii ſubſerviat. Et ſic convenientia quæ eſt inter Deum & Angelos, magis ſufficit ad rationem capitis quam ad rationem ſponſi.

ARTICULUS V. 409

Utrum convenienter ponantur tres animæ dotes.

S. Thom. IV. diſt. xlix. *quæſt.* iv. *art.* 5. *quæſt.* 1.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres animæ dotes, ſcilicet *viſio*, *dilectio*, & *fruitio*. Anima enim coniungitur Deo ſecundum mentem, in qua eſt imago Trinitatis ſecundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, viſio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriæ reſpondeat; cum fruitio non pertineat ad memoriam, ſed magis ad voluntatem.

2. Præterea. Dotes beatitudinis dicuntur reſpondere virtutibus viæ, quibus Deo coniungimur; quæ ſunt fides, ſpes, & caritas, quibus eſt ipſe Deus obiectum. Sed dilectio reſpondet caritati, viſio autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad ſpem; cum fruitio magis pertineat ad caritatem.

3. Præterea. Deo non fruimur niſi per dilectionem, & viſionem: *illis enim dicimur frui quæ diligimus propter ſe*, ut patet per Auguſtinum in Lib. I. de doctr. chriſt. (cap. iv.) Ergo fruitio non debet poni alia dos a dilectione.

4. Præterea. Ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehenſio: I. Corinth. ix. 24. *Sic currite ut comprehendatis*. Ergo debet adhuc quarta dos poni.

5. Præterea. Anſelmus dicit (Lib. de ſimilitudinib. cap. xlviii.) quod hæc pertinent ad beatitudinem animæ, *ſapientia*, *amicitia*, *concordia*, *poteſtas*, *honor*, *ſecuritas*, *gaudium*: & ſic videntur prædictæ dotes inconvenienter aſſignari.

6. Præterea. Auguſtinus in fine de civit. Dei (cap. ult. inter princ. & med.) dicit, quod *Deus in illa beatitudine ſine fine videbitur*, *ſine faſtidio amabitur*, *ſine fatigatione laudabitur*. Ergo laus prædictis aſſignatis dotibus annumerari debet.

7. Præterea. Boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia in III. de conſolat. (proſa x. a med.) quæ ſunt hæc: *ſufficientia*, quam promittunt divitiæ; *iucunditas*, quam promittit voluptas;

Digitized by Google

celebritas, quam promittit fama; *ſecuritas*, quam promittit potentia; *reverentia*, quam promittit dignitas. Et ſic videtur quod potius iſta deberent aſſignari dotes quam prædicta.

Reſpondeo dicendum, quod ab omnibus communiter tres ponuntur animæ dotes, diverſimode tamen. Quidam enim dicunt, quod tres dotes animæ ſunt *viſio*, *dilectio*, & *fruitio*: quidam vero dicunt, quod ſunt *viſio*, *comprehenſio*, & *fruitio*: quidam vero, quod ſunt *viſio*, (*a*) *delectatio*, & *comprehenſio*. Omnes tamen hæ aſſignationes reducuntur in idem; & eodem modo earum numerus aſſignatur. Dictum enim eſt (art. 2. hu. quæſt.) quod dos eſt aliquid animæ inhærens, per quod ordinatur ad operationem, in qua conſiſtit beatitudo. In qua quidem operatione duo requiruntur; ſcilicet ipſa ſubſtantia operationis, quæ eſt *viſio*; & perfectio eius, quæ eſt *delectatio*. Oportet enim beatitudinem eſſe operationem perfectam. Viſio autem aliqua eſt delectabilis dupliciter: uno modo ex parte obiecti, inquantum id quod videtur, eſt delectabile; alio modo ex parte viſionis, inquantum ipſum videre delectabile eſt; ſicut delectamur in cognoſcendo mala, quamvis mala non delectent nos. Et quia operatio illa in qua ultima beatitudo conſiſtit, debet eſſe perfectiſſima, ideo requiritur quod viſio illa ſit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod viſio illa ſit delectabilis ex parte viſionis, requiritur quod ſit facta connaturalis videnti per aliquem habitum; ſed ad hoc quod ſit delectabilis ex parte viſibilis, requiruntur duo, quod ſcilicet ipſum viſibile ſit conveniens, & quod ſit coniunctum. Sic ergo ad delectabilitatem viſionis ex parte ſui requiritur habitus, qui viſionem eliciat: & ſic eſt una dos, quæ dicitur ab omnibus *viſio*. Sed ex parte viſibilis requiruntur duo: ſcilicet convenientia, quæ eſt per affectum; & quantum ad hoc ponitur a quibuſdam dos *dilectio*, & a quibuſdam *fruitio*, ſecundum quod fruitio ad affectum pertinet: illud enim quod ſumme diligimus, convenientiſſimum æſtimamus: requiritur etiam ex parte viſibilis coniunctio; & ſic ponitur a quibuſdam *comprehenſio*, quæ nihil eſt aliud quam in præſentia Deum habere, & in ſeipſo tenere; ſed ſecundum alios ponitur *fruitio*, prout eſt non ſpei, ſicut eſt in via, ſed iam rei, ſicut eſt in patria. Et ſic dotes tres reſpondent tribus virtutibus theologicis; ſcilicet *viſio* fidei; ſpei vero *comprehenſio*, vel *fruitio* ſecundum unam acceptionem; caritati vero *fruitio*, (*b*) vel *delectatio* ſecundum aſſignationem aliam. Fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in ſe delectationem, & comprehenſionem: & ideo a quibuſdam accipitur pro uno, a quibuſdam vero pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animæ viribus; *viſionem* ſcilicet rationali; *delectationem* concupiſcibili; *fruitionem* vero iraſcibili, inquantum talis fruitio eſt per quamdam victoriam adepta. Sed hoc non proprie dicitur: quia iraſcibilis, & concupiſcibilis non ſunt in parte intellectiva, ſed in parte ſenſitiva; dotes autem animæ ponuntur in ipſa mente.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, & intelligentia non habent niſi unam operationem, vel quia ipſa intelligentia eſt operatio memoriæ, vel ſi intelligentia dicatur eſſe potentia quædam, memoria non exit in operationem niſi mediante intelligentia, quia memoriæ eſt notitiam tenere: unde etiam memoriæ, & intelligentiæ non reſpondet niſi unus habitus, ſcilicet notitia: & ideo utrique reſpondet tantum una dos, ſcilicet viſio.

Ad ſecundum dicendum, quod fruitio reſpondet ſpei, inquantum includit comprehenſionem, quæ ſpei ſuccedet: quod enim ſperatur, nondum habetur: & ideo ſpes quodammodo affligit propter diſtantiam amati: & propter hoc in patria non remanebit, ſed ſuccedet ei comprehenſio.

Ad tertium dicendum, quod fruitio, ſecundum quod comprehenſionem includit, diſtinguitur a viſione, & dilectione; alio tamen modo quam dilectio a viſione. Dilectio enim, & viſio diverſos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum. Sed comprehenſio, vel fruitio, ſecundum quod ponitur pro comprehenſione, non importat alium habitum ab illis duobus; ſed importat remotionem impedimentorum, ex quibus efficiebatur ut non poſſet mens Deo præſentialiter coniungi. Et hoc quidem fit per hoc quod ipſe habitus gloriæ animam ab omni defectu liberat;

(a) *Al.* dilectio. *In veteri exemplo ſic*. Quidam enim dicunt, quod tres dotes animæ ſunt viſio, & dilectio, & comprehenſio: quidam dicunt, quod ſint viſio, fruitio, & comprehenſio, Omnes tamen &c. *aliis omiſſis*. (b) *Al.* vel dilectio, *&* mox dilectionem.

berat; ſicut quod facit eam ſufficientem ad cognoſcendum ſine phantaſmatibus, & ad prædominandum corpori, & ad alia huiuſmodi, per quæ excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinemur a Domino.

Ad quartum patet reſponſio ex dictis (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod proprie dotes ſunt immediata principia illius operationis, in qua perfecta beatitudo conſiſtit, per quam anima Chriſto coniungitur. Illa autem quæ Anſelmus enumerat, non ſunt huiuſmodi, ſed ſunt qualitercumque beatitudinem concomitantia, vel conſequentia, non ſolum in comparatione ad ſponſum, ad quem ſola ſapientia inter enumerata ab eo pertinet, ſed etiam in comparatione ad alios; vel pares, ad quos pertinet amicitia quantum ad unionem affectuum, & concordia quantum ad conſenſum in agendis; vel inferiores, ad quos pertinet poteſtas, ſecundum quod a ſuperioribus inferiora diſponuntur, & honor ſecundum id quod ab inferioribus ſuperioribus exhibetur; & etiam per comparationem ad ſeipſum, ad quod pertinet ſecuritas quantum ad remotionem mali, & gaudium quantum ad adeptionem boni.

Ad ſextum dicendum, quod laus, quæ ab Auguſtino ponitur tertium eorum quæ in patria erunt, non eſt diſpoſitio ad beatitudinem, ſed magis ad beatitudinem conſequens: ex hoc enim ipſo quod anima Deo coniungitur, in quo beatitudo conſiſtit, ſequitur quod in laudem prorumpat. Unde laus non habet rationem dotis.

Ad ſeptimum dicendum, quod illa quinque ſupradicta, quæ enumerat Boetius, ſunt quædam beatitudinis conditiones, non autem diſpoſitiones ad beatitudinem, vel ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo ratione ſuæ perfectionis ſola, & ſingulariter habet per ſeipſam quicquid ab hominibus in diverſis rebus quæritur, ut patet per Philoſophum in I. Ethic. (cap. VII. a med.) & in X. (cap. VII. & VIII.) Et ſecundum hoc oſtendit Boetius, illa quinque in vera beatitudine eſſe: quia hæc ſunt quæ ab hominibus in felicitate temporali quæruntur; quæ vel pertinent ad immunitatem a malo, ſicut eſt *ſecuritas*; vel ad conſecutionem boni convenientis, ſicut *iucunditas*; vel perfecti, ſicut *ſufficientia*; vel ad manifeſtationem boni, ſicut *celebritas*, inquantum bonum unius eſt in notitia multorum, & *reverentia*, inquantum illius notitiæ, vel boni ſignum aliquod exhibetur: reverentia enim conſiſtit in exhibitione honoris, qui eſt teſtimonium virtutis. Unde patet quod iſta quinque non debent dici dotes, ſed quædam beatitudinis conditiones.

QUAESTIO XCVI.

De aureolis,

in tredecim articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de aureolis.

Circa quod quæruntur tredecim.

Primo, utrum aureola differat a præmio eſſentiali.

Secundo, utrum differat a fructu.

Tertio, utrum fructus ſoli virtuti continentiæ debeatur.

Quarto, utrum convenienter aſſignentur tres fructus tribus partibus continentiæ.

Quinto, utrum virginibus debeatur aureola.

Sexto, utrum debeatur martyribus.

Septimo, utrum debeatur doctoribus.

Octavo, utrum Chriſto debeatur.

Nono, utrum Angelis.

Decimo, utrum corpori humano debeatur.

Undecimo, utrum convenienter tres aureolæ aſſignentur.

Duodecimo, utrum aureola virginum ſit potiſſima.

Decimotertio, utrum unus alio intenſius eamdem aureolam habeat.

ARTICULUS I. 410

Utrum aureola ſit aliud a præmio eſſentiali, quod aurea dicitur.

S. Th. IV. diſt. xlix. *quæſt.* v. *art.* I.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod aureola non ſit aliquod aliud præmium a præmio eſſentiali, quod *aurea* dicitur. Præmium enim eſſentiale eſt ipſa beatitudo. Sed beatitudo ſecundum Boetium (Lib. III. de conſol. proſa 2. cir. prin.) *eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*. Ergo præmium eſſentiale includit omne bonum quod habetur in patria: & ſic aureola includitur in aurea.

2. Præterea. *Magis*, & *minus* non di-

Digitized by Google

verſificant ſpeciem. Sed illi qui ſervant conſilia, & præcepta, magis præmiantur quam illi qui ſervant præcepta tantum, nec in aliquo præmium eorum videtur differre, niſi quod unum eſt altero maius. Cum ergo aureola nominet præmium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicat aliquid diſtinctum ab aurea.

3. Præterea. Præmium reſpondet merito. Sed radix totius meriti eſt caritas Cum ergo caritati reſpondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquod præmium ab aurea diſtinctum.

4. Præterea. *Omnes homines beati aſſumuntur ad Angelorum ordines*, ut dicit Gregorius (hom. xxxiv. in Evang. parum ante med.) Sed in Angelis *licet quædam data ſint quibuſdam excellenter, nihil tamen ibi poſſidetur ſingulariter: omnia enim in omnibus ſunt non quidem æqualiter, quia alii aliis ſublimius poſſident, quæ tamen omnes habent*, ut etiam Gregorius dicit (ibid. a med.) Ergo in beatis non erit aliquod aliud præmium niſi omnium commune. Ergo aureola non eſt præmium diſtinctum ab aurea.

5. Præterea. Excellentiori merito excellentius præmium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quæ ſunt in præcepto, aureola vero his quæ ſunt in conſilio, aureola erit perfectior quam aurea; & ita non deberet diminutive ſignificari: & ſic videtur, quod aureola non ſit præmium diſtinctum ab aurea.

Sed contra. Exodi xxv. ſuper illud, *Facies alteram coronam aureolam*, dicit Gloſſa (ord. Bedæ Lib. I. de Tabernac. cap. vi. a med.) „ Ad coronam hanc „ pertinet canticum novum, quod vir„ gines tantum coram ſponſo cantant: “ ex quo videtur quod aureola ſit quædam corona non omnibus, ſed quibuſdam ſpecialiter reddita. Aurea autem omnibus beatis redditur. Ergo aureola eſt aliud quam aurea.

Præterea. Pugnæ quam ſequitur victoria, debetur corona: II. Timoth. ii. 5. *Non coronabitur, niſi qui legitime certaverit*. Ergo ubi eſt ſpecialis ratio certaminis, ibi debet eſſe corona ſpecialis. Sed in aliquibus operibus eſt ſpecialis ratio certandi. Ergo præ aliis aliquam coronam habere debent: & hanc dicimus *aureolam*.

Præterea. Ecclesia militans deſcendit a triumphante, ut patet Apoc. xxi. 2. *Vidi civitatem ſanctam &c.* Sed in Eccleſia militante ſpecialia opera habentibus redduntur ſpecialia præmia, ſicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo ſimiliter debet eſſe in Eccleſia triumphante.

Reſpondeo dicendum, quod præmium eſſentiale hominis, quod eſt eius beatitudo, conſiſtit in perfecta coniunctione animæ ad Deum, inquantum eo perfecte fruitur ut viſo, & amato perfecte. Hoc autem præmium metaphorice *corona* dicitur, vel *aurea*: tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur: *militia enim eſt vita hominis ſuper terram*: Iob vii. 1. tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo Divinitatis particeps, & per conſequens regiæ poteſtatis: Apoc. v. 10. *Feciſti nos Deo noſtro regnum &c.* Corona autem eſt proprium ſignum regiæ poteſtatis: & eadem ratione præmium accidentale, quod eſſentiali additur, coronæ rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quandam, ratione figuræ circularis; ut ex hoc etiam perfectioni competat beatorum. Sed quia nihil poteſt ſuperaddi eſſentiali, quin ſit eo minus, ideo ſuperadditum præmium *aureola* nominatur. Huic autem eſſentiali præmio, quod *aurea* dicitur, aliquid ſuperadditur dupliciter. Uno modo ex conditione naturæ eius qui præmiatur; ſicut ſupra beatitudinem animæ gloria corporis adiungitur: unde & ipſa gloria corporis interdum *aureola* nominatur. Unde ſuper illud Exodi xxv. *Facies & alteram coronam aureolam*, dicit quædam Gloſſa (ord. Bedæ loc. cit.) quod „ in fine aureola ſuperponitur, cum „ in Scriptura dicatur, quod eis ſubli„ mior gloria in receptione corporum „ ſervetur. “ Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii: quod quidem rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem: ſcilicet ex radice caritatis, qua refertur in finem ultimum; & ſic debetur ei eſſentiale præmium, ſcilicet perventio ad finem, quæ eſt *aurea*: & ex ipſo genere actus, quod laudabilitatem quandam habet ex debitis circumſtantiis, & ex habitu eliciente, & ex proximo fine; & ſic debetur ei quoddam accidentale præmium, quod *aureola* dicitur: & hoc modo de aureola ad præſens intendimus. Et ſic dicendum eſt, quod *aureola* dicit aliquid *aureæ* ſuperadditum, ideſt quoddam gaudium de operibus a ſe factis, quæ habent rationem victoriæ excellentis; quod eſt aliud gaudium ab eo quo de coniunctione ad

Deum

Deum quis gaudet; quod gaudium *aurea* dicitur.

Quidam tamen dicunt, quod ipſum præmium commune, quod eſt *aurea*, accipit nomen *aureolæ*, ſecundum quod virginibus, vel martyribus, vel doctoribus redditur; ſicut & denarius accipit nomen debiti ex hoc quod alicui debetur; quamvis omnino ſint idem debitum, & denarius: non tamen ita quod præmium eſſentiale oporteat eſſe maius, quando *aureola* dicitur; ſed quia excellentiori actui reſpondet, non quidem ſecundum meriti intenſionem, ſed ſecundum modum merendi; ut quamvis in duobus ſit æqualis limpiditas divinæ viſionis, in uno tamen dicatur *aureola*, non in altero, inquantum reſpondet excellentiori merito ſecundum modum agendi. Sed hoc videtur eſſe contra intentionem Gloſſæ (ſup. cit.) Exodi xxv. Si enim idem eſſet aurea, & aureola, non diceretur aureola aureæ ſuperponi. Et præterea cum merito reſpondeat præmium, oportet quod illi excellentiæ meriti quæ eſt ex modo agendi, reſpondeat aliqua excellentia in præmio: & hanc excellentiam vocamus *aureolam*. Unde oportet aureolam ab aurea differre.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo includit in ſe omnia bona quæ ſunt neceſſaria ad perfectam hominis vitam quæ conſiſtit in perfecta hominis operatione; ſed quædam poſſunt ſuperaddi, non quaſi neceſſaria ad perfectam operationem, ut ſine quibus eſſe non poſſit, ſed quia his additis eſt beatitudo clarior: unde pertinent ad bene eſſe beatitudinis, & ad decentiam quamdam ipſius: ſicut & felicitas politica ornatur nobilitate, & corporis pulchritudine, & huiuſmodi; ſine quibus tamen eſſe poteſt, ut patet in I. Ethic. (cap. VIII.) Et hoc modo ſe habet aureola ad beatitudinem patriæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui ſervat conſilia, & præcepta, ſemper meretur magis quam ille qui ſervat præcepta tantum, ſecundum quod ratio meriti conſideratur in operibus ex ipſo genere operum, non autem ſemper ſecundum quod ratio meriti penſatur ex radice caritatis; cum quandoque ex maiori caritate aliquis ſervet præcepta tantum, quam aliquis præcepta, & conſilia. Sed ut pluries accidit e contrario: quia *probatio dilectionis exhibitio eſt operis*, ut Gregorius dicit (hom. xxx. in Evang. cir. princ.) Non ergo ipſum eſſentiale præmium magis intenſum dicitur *aureola*, ſed id quod præmio eſſentiali ſuperadditur indifferenter, ſive ſit maius præmium eſſentiale habentis aureolam, ſive minus, ſive æquale præmio eſſentiali non habentis.

Ad tertium dicendum, quod caritas eſt primum principium merendi; ſed actus noſter eſt quaſi inſtrumentum quo meremur. Ad effectum autem conſequendum non ſolum requiritur debita diſpoſitio in primo movente, ſed etiam recta diſpoſitio in inſtrumento. Et ideo in effectu aliquid conſequitur ex parte primi principii, quod eſt principale, & aliquid ex parte inſtrumenti, quod eſt ſecundarium. Unde & in præmio aliquid eſt ex parte caritatis, ſcilicet *aurea*; & aliquid ex genere operationis, ſcilicet *aureola*.

Ad quartum dicendum, quod Angeli omnes eodem genere actus ſuam beatitudinem meruerunt, ſcilicet in hoc quod ſunt converſi ad Deum: & ideo nullum ſingulare præmium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diverſis generibus actuum beatitudinem merentur: & ideo non eſt ſimile.

Tamen illud quod unus videtur ſpecialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent, inquantum ſcilicet per caritatem perfectam unuſquiſque bonum alterius ſuum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, poteſt *aureola* nominari: quia non datur in præmium victoriæ eius, ſed magis reſpicit victoriam alienam. Corona autem ipſis victoribus redditur, non victoriæ congaudentibus.

Ad quintum dicendum, quod maior eſt excellentia meriti quæ conſurgit ex caritate, quam illa quæ conſurgit ex genere actus; ſicut finis ad quem ordinat caritas, eſt potior his quæ ſunt ad finem, circa quæ actus noſtri conſiſtunt. Unde etiam præmium reſpondens merito ratione caritatis, quantumcumque ſit parvum, eſt maius quolibet præmio reſpondente actui ratione ſui generis. Et ideo aureola dicitur diminutive reſpectu aureæ.

ARTICULUS II. 411

Utrum aureola differat a fructu.

S. Thom. IV. diſt. xlix. *quæſt.* v. *art.* 2. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod aureola non differat a fructu. Eidem enim merito non debentur diverſa præmia. Sed eidem merito reſpondet aureola, & fructus centeſimus, ſcilicet virginitatis, ut patet in Gloſſa (ord. ſuper illud, *Aliud quidem centeſimum*) Matth. XIII. Ergo aureola eſt idem quod fructus.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib de virginit. (cap. xlv.) quod *centeſimus fructus debetur martyribus, & idem debetur virginibus*. Ergo fructus eſt quoddam præmium commune virginibus, & martyribus. Sed eiſdem etiam debetur aureola. Ergo aureola eſt idem quod fructus.

3. Præterea. In beatitudine non invenitur niſi duplex præmium, ſcilicet eſſentiale, & accidentale, quod eſſentiali ſuperadditur. Sed præmium eſſentiali ſuperadditum dicitur *aureola*: quod patet ex hoc quod Exodi XXV. aureola coronæ aureæ ſuperponi dicitur. Sed fructus non eſt præmium eſſentiale, quia ſic deberetur omnibus beatis. Ergo eſt idem quod aureola.

Sed contra. Quæcumque non ſunt eiuſdem diviſionis, non ſunt etiam eiuſdem rationis. Sed fructus, & aureola non ſimiliter dividuntur: quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum, & doctorum; fructus autem in fructum coniugatorum, viduarum, & virginum. Ergo fructus, & aureola non ſunt idem.

Præterea. Si fructus, & aureola eſſent idem, cuicumque deberetur fructus, deberetur & aureola. Hoc autem patet eſſe falſum, quia fructus debetur viduitati, non autem aureola. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod ea quæ metaphorice dicuntur, poſſunt varie accipi, ſecundum adaptationes ad diverſas proprietates eius unde fit tranſumptio. Cum autem fructus proprie in rebus corporalibus dicatur de terræ naſcentibus, ſecundum diverſas conditiones quæ in fructibus corporalibus inveniri poſſunt, diverſimode fructus ſpiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedinem habet, qua reficit, ſecundum quod in uſum hominis venit: eſt etiam ultimum ad quod operatio naturæ pervenit: eſt etiam id quod ex agricultura expectatur per ſeminationem, vel quoſcumque alios modos. Quandoque igitur fructus ſpiritualiter accipitur pro eo quod reficit, quaſi ultimus finis: & ſecundum hanc ſignificationem dicimur Deo frui, perfecte quidem in patria, imperfecte autem in via: & ex hac ſignificatione accipitur fruitio, quæ eſt dos. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem ſumitur fructus ſpiritualiter pro eo quod reficit tantum, quamvis non ſit ultimus finis: & ſic virtutes fructus dicuntur, inquantum *mentem ſincera dulcedine reficiunt*, ut Ambroſius dicit. Et ſic accipitur fructus Gal. v. 22. *Fructus autem ſpiritus caritas, gaudium &c.* Sic autem de fructibus nunc etiam non loquimur, de hoc enim dictum eſt (III. diſt. XXXIV. quæſt. I. art. 1. & 1. 2. quæſt. VII. art. 1. ad 2.) Poteſt autem alio modo ſumi fructus ſpiritualis ad ſimilitudinem corporalis, inquantum corporalis fructus eſt quoddam commodum quod ex labore agriculturæ expectatur; ut ſic fructus dicatur illud præmium quod homo conſequitur ex labore quo in hac vita laborat: & ſic omne præmium quod in futuro habebitur ex noſtris laboribus, *fructus* dicitur. Et ſic accipitur fructus Rom. VI. 22 *Habetis fructum veſtrum in ſanctificationem, finem vero vitam æternam*. Sic etiam nunc nos de fructu non agimus; ſed agimus de fructu, ſecundum quod ex ſemine conſurgit: ſic enim de fructu Dominus loquitur Matth. XIII. ubi fructum dividit in triceſimum, ſexageſimum, & centeſimum. Fructus autem ſecundum hoc poteſt prodire ex ſemine, quod vis ſeminativa eſt efficax ad convertendum humores terræ in ſuam naturam: & quanto hæc virtus eſt efficacior, & terra ad hoc paratior, tanto fructus ſequitur uberior. Spirituale autem ſemen quod in nobis ſeminatur, eſt verbum Dei: unde quanto aliquis magis in ſpiritualitatem convertitur a carne recedens, tanto in eo eſt maior fructus verbi. Secundum hoc igitur fructus verbi Dei differt ab aurea, & ab aureola: quia *aurea* conſiſtit in gaudio quod habetur de Deo; *aureola* vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; ſed *fructus* in gaudio quod habetur de ipſa diſpoſitione operantis ſecundum gradum ſpiritualitatis, in quem proficit

ficit

Digitized by Google

ficit ex ſemine verbi Dei. Quidam tamen diſtinguunt inter aureolam, & fructum, dicentes, quod aureola debetur pugnanti, ſecundum illud II. Timoth. II. 5. *Non coronabitur, niſi qui legitime certaverit*: fructus autem laboranti, ſecundum illud quod dicitur Sap. III. 15. *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus*. Alii vero dicunt, quod *aurea* reſpicit converſionem ad Deum; ſed *aureola*, & *fructus* conſiſtunt in his quæ ſunt ad finem; ita tamen quod fructus principalius reſpicit voluntatem, aureola autem magis corpus. Sed cum in eodem ſit labor, & pugna, & ſecundum idem, & præmium corporis ex præmio animæ dependeat; ſecundum prædicta non eſſet differentia inter fructum, auream, & aureolam, niſi ratione tantum: & hoc non poteſt eſſe; cum quibuſdam aſſignetur fructus quibus non aſſignatur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt inconveniens, eidem merito, ſecundum diverſa quæ in ipſo ſunt, diverſa præmia reſpondere. Unde & virginitati reſpondet aurea, ſecundum quod propter Deum ſervatur imperio caritatis; aureola vero, ſecundum quod eſt quoddam perfectionis opus habens rationem victoriæ cuiuſdam excellentis; fructus vero, ſecundum quod per virginitatem homo in quamdam ſpiritualitatem tranſit, a carnalitate recedens.

Ad ſecundum dicendum, quod fructus ſecundum propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit præmium commune martyrio, & virginitati, ſed tribus continentiæ gradibus. Gloſſa autem illa, quæ ponit fructum centeſimum martyribus reſpondere, large accipit fructum, ſecundum quod quælibet remuneratio dicitur fructus; ut ſic per centeſimum fructum remuneratio deſignetur quæ quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aureola ſit quoddam accidentale præmium eſſentiali ſuperadditum; non tamen omne accidentale præmium eſt aureola, ſed præmium de operibus perfectionis, quibus homo maxime Chriſto conformatur ſecundum perfectam victoriam. Unde non eſt inconveniens quod abſtractioni a carnali vita aliquod aliud accidentale præmium debeatur, quod fructus dicitur.

ARTICULUS III. 412

Utrum fructus debeatur ſoli virtuti continentiæ.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod fructus non debeatur ſoli virtuti continentiæ. Quia I. Corinth. XV. ſuper illud, *Alia claritas Solis &c.* dicit Gloſſa (ord. Ambroſ.) quod „ claritati Solis illorum dignitas comparatur, qui centeſimum fructum habent; lunari autem, qui ſexageſimum; ſtellis vero, qui trigeſimum. “ Sed illa diverſitas claritatis, ſecundum intentionem Apoſtoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diverſi fructus non debent reſpondere ſoli virtuti continentiæ.

2. Præterea. Fructus a fruitione dicuntur. Sed fruitio pertinet ad præmium eſſentiale; quod omnibus virtutibus reſpondet. Ergo &c.

3. Præterea. Fructus labori debetur: Sap. III. 15. *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus*. Sed maior eſt labor in fortitudine quam in temperantia, vel in continentia. Ergo fructus non reſpondet ſoli continentiæ.

4. Præterea. Difficilius eſt modum non excedere in cibis, qui ſunt neceſſarii ad vitam, quam in venereis, ſine quibus vita conſervari poteſt; & ſic maior eſt labor parſimoniæ quam continentiæ. Ergo parſimoniæ magis reſpondet fructus quam continentiæ.

5. Præterea. Fructus refectionem importat: refectio autem præcipue eſt in fine. Cum ergo virtutes theologicæ finem habeant pro obiecto, ſcilicet ipſum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeat reſpondere.

Sed contra eſt quod habetur in Gloſſa (ord. ſuper illud, *Aliud trigeſimum &c.*) Matth. XIII. quæ fructus aſſignat virginitati, viduitati, & continentiæ coniugali, quæ ſunt continentiæ partes.

Reſpondeo dicendum, quod fructus eſt quoddam præmium quod debetur homini ex hoc quod a carnali vita in ſpiritualem tranſit. Et ideo illi virtuti præcipue fructus reſpondet quæ hominem præcipue a ſubiectione carnis liberat. Hoc autem facit continentia: quia per delectationes venereas anima præcipue carni ſubditur; adeo ut in actu carnali ſecundum Hieronymum (epiſt. ad Ageruch. aliquant. a med.) nec ſpiritus prophe-

tiæ

Digitized by Google

tiæ corda tangat Prophetarum: nec *in illa delectatione eſt poſſibile aliquid intelligere*, ut Philoſophus dicit VII. Ethic. (cap. xi. cir. fi.) Et ideo continentiæ magis reſpondet fructus quam alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa illa accipit fructum large, ſecundum quod quælibet remuneratio fructus nominatur.

Ad ſecundum dicendum, quod fruitio non ſumitur a fructu ſecundum illam ſimilitudinem qua nunc de fructu loquimur, ut patet ex dictis (art. præc.)

Ad tertium dicendum, quod fructus, ſecundum quod nunc loquimur, non reſpondet labori ratione fatigationis, ſed ſecundum quod per laborem ſemina fructificant. Unde & ipſæ ſegetes labores dicuntur, inquantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus, ſecundum quod oritur ex ſemine, magis aptatur continentiæ quam fortitudini: quia per paſſiones fortitudinis homo non ſubditur carni; ſicut per paſſiones circa quas eſt continentiæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis delectationes quæ ſunt in cibis, ſint magis neceſſariæ illis quæ ſunt in venereis; non tamen ſunt ita vehementes: unde per eas anima non ita ſubditur carni.

Ad quintum dicendum, quod fructus non ſumitur hic, ſecundum quod frui dicitur qui reficitur in fine; ſed alio modo dicto (art. præc.) Et ideo ratio non ſequitur.

ARTICULUS IV. 413

Utrum convenienter aſſignentur tres fructus tribus continentiæ partibus.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter aſſignentur tres fructus tribus continentiæ partibus. Quia Galat. v. ponuntur duodecim fructus ſpiritus, *caritas*, *gaudium*, *pax &c.* Ergo videtur quod non debeant poni tres tantum.

2. Præterea. Fructus nominat aliquod præmium ſpeciale. Sed præmium quod aſſignatur virginibus, viduis, & coniugatis, non eſt ſpeciale: quia omnes ſalvandi continentur ſub aliquo horum trium; cum nullus ſalvetur qui continentia careat, & continentia per has tres ſufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus prædictis tres fructus aſſignantur.

3. Præterea. Sicut viduitas excedit continentiam coniugalem, ita virginitas vidualem. Sed non ſimiliter excedit ſexagenarius tricenarium, & centenarius ſexagenarium neque ſecundum arithmeticam proportionem, quia ſexagenarius excedit tricenarium in triginta, & centenarius ſexagenarium in quadraginta; neque etiam ſecundum proportionem geometricam, quia ſexagenarius ſe habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius vero ad ſexagenarium (a) in ſuperabundantia, quia continet totum, & duas tertias partes eius. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiæ gradibus.

4. Præterea. Ea quæ in ſacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent: Luc. xxi. 33. *Cælum, & terra tranſibunt, verba autem mea non tranſibunt*. Sed ea quæ in inſtitutione hominum ſunt facta, quotidie poſſunt mutari. Ergo ex his quæ ex inſtitutione hominum ſunt, non eſt accipienda ratio eorum quæ in Scriptura ſacra dicuntur: & ſic videtur quod inconveniens ſit ratio quam Beda (æquivalenter Lib. III. in Luc. cap. xxix. & Hieron. Lib. I. cont. Iovinian. cap. I.) aſſignat de iſtis fructibus, dicens, quod *fructus tricеſimus debetur coniugatis, quia in repræſentatione quæ fit in abaco, triginta ſignificatur per contactum pollicis, & indicis ſecundum ſuam ſummitatem, unde ibi quodammodo oſculantur ſe; & ſic tricenarius numerus ſignificat coniugatorum oſcula: ſexagenarius vero numerus ſignificatur per contactum indicis ſuper medium articuli pollicis; & ſic per hoc quod index iacet ſuper pollicem, opprimens ipſum, ſignificat oppreſſionem illam quam viduæ patiuntur in mundo. Cum autem numerando ad centenarium pervenimus, ad dexteram a leva traſimus: unde per centenarium virginitas deſignatur, quæ habet portionem angelicæ dignitatis, qui ſunt in dextera, ſcilicet in gloria; nos autem in ſiniſtra, propter imperfectionem præſentis vitæ*.

Reſpondeo dicendum, quod per continentiam, cui fructus reſpondet, homo in quamdam ſpiritualitatem adducitur, carnalitate abiecta. Et ideo ſecundum diverſum modum ſpiritualitatis, quem con-

(a) *Ita paſſim, Veter. edit. & mſſ.* in ſuberbitentia. *Al.* ſuperbitricia, *Nicolaius* in ſeſquitertio.

Digitized by Google

continentia facit, diverſi fructus diſtinguuntur. Eſt autem quædam ſpiritualitas neceſſaria, & quædam ſuperabundans. Neceſſaria quidem ſpiritualitas eſt in hoc quod rectitudo ſpiritus ex delectatione carnis non pervertatur; quod fit, cum aliquis ſecundum rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis: & hæc eſt ſpiritualitas coniugatorum. Spiritualitas vero ſuperabundans eſt per quam homo ab huiuſmodi delectationibus carnis ſpiritum ſuffocantibus omnino ſe abſtrahit. Sed hoc contingit dupliciter: vel reſpectu cuiuslibet temporis, præteriti, præſentis, & futuri; & hæc eſt ſpiritualitas virginum: vel ſecundum aliquod tempus; & hæc eſt ſpiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam coniugalem datur fructus triceſimus, vidualem ſexageſimus, virginalem centeſimus, ratione illa quam Beda ſuperius aſſignat. Quamvis poſſit & alia ratio aſſignari ex ipſa natura numerorum; Tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium ſurgit; ternarius autem eſt numerus omnis rei, ut dicitur in I. de cælo, & mundo (tex. 2.) & habet in ſe perfectionem quamdam omnibus communem, ſcilicet principii, medii, & finis. Unde convenienter tricenarius numerus coniugatis aſſignatur; in quibus ſupra obſervationem Decalogi, qui per denarium ſignificatur, non additur aliqua perfectio niſi communis, ſine qua non poteſt eſſe ſalus. Senarius autem numerus, ex cuius ductu in denarium ſexagenarius ſurgit, habet perfectionem ex partibus; cum conſtet ex omnibus partibus ſuis ſimul aggregatis: unde convenienter viduitati reſpondet, in qua invenitur perfecta abſtractio a delectationibus carnis quantum ad omnes circumſtantias, quæ ſunt quaſi partes virtuoſi actus: cum nulla enim perſona, & in nullo loco viduitas utitur carnis delectationibus; & ſic de aliis circumſtantiis: quod non erat in continentia coniugali. Sed centenarius convenienter reſpondet virginitati: quia denarius, ex cuius ductu centenarius ſurgit, eſt limes numerorum. Et ſimiliter virginitas tenet ſpiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de ſpiritualitate adiici poteſt. Habet enim centenarius, inquantum eſt numerus quadratus, perfectionem ex figura: figura enim quadrata ſecundum hoc perfecta eſt, quod ex omni parte æqualitatem habet, utpote habens omnia latera æqualia: unde competit virginitati, in qua quantum ad omne tempus æqualiter incorruptio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi fructus non accipiuntur hoc modo, ſicut hic de eis loquimur.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil cogit ad ponendum, fructum eſſe præmium non omnibus ſalvandis commune. Non ſolum enim eſſentiale præmium commune eſt omnibus, ſed etiam aliquod accidentale, ſicut gaudium de operibus illis ſine quibus non eſt ſalus.

Poteſt tamen dici, quod fructus non omnibus conveniunt ſalvandis, ſicut patet de his qui in fine pœnitent, & incontinenter vixerunt: eis enim non fructus, ſed eſſentiale præmium debetur tantum.

Ad tertium dicendum, quod diſtinctio fructuum magis accipitur ſecundum ſpecies, & figuras numerorum quam ſecundum quantitates ipſorum.

Tamen etiam quantum ad quantitatis exceſſum, poteſt aliqua ratio aſſignari. Coniugatus enim abſtinet tantum a non ſua, vidua vero a ſuo, & non ſuo: & ſic invenitur ibi quædam ratio dupli; ſicut ſexagenarius eſt duplus ad tricenarium: centenarius vero ſupra ſexagenarium addit quadragenarium, qui conſurgit ex ductu quaternarii in denarium: quaternarius autem eſt primus numerus ſolidus, & cubicus: & ſic convenit talis additio virginitati, quæ ſupra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adiungit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis illa repræſentatio numerorum ſit ex humana inſtitutione; tamen fundatur aliquo modo ſuper rerum naturam, inquantum ſecundum ordinem dictorum articulorum, & contactuum numeri gradatim deſignantur.

ARTICULUS V. 414

Utrum aureola debeatur ratione virginitatis.

S. Thom. IV. diſt. xlix. *quæſt.* v. *art.* 3. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ratione virginitatis non debeatur aureola. Ubi eſt enim maior difficultas in opere, ibi debetur maius præmium. Sed maiorem difficultatem patiuntur in abſtinendo a delectationibus carnis

viduæ

viduæ quam virgines: dicit enim Hieronymus (implic. epiſt. ad Ageruch. parum a princ. & a med.) quod *quanto maior eſt difficultas ex parte quorumdam a voluptatis illecebris abſtinere, tanto maius eſt præmium*: & loquitur in commendationem viduarum. Philoſophus etiam dicit in Lib. VII. animalium (cap. I. ante med.) quod *iuvenes corruptæ magis appetunt coitum propter rememorationem delectationis*. Ergo aureola, quæ eſt maximum præmium, debetur magis viduis quam virginibus.

2. Præterea. Si virginitati deberetur aureola, ubi eſſet perfectiſſima virginitas, maxime inveniretur aureola. Sed in B. Virgine eſt perfectiſſima virginitas: unde & *Virgo virginum* nominatur; & tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam ſuſtinuit in continendo, cum corruptione fomitis non fuerit infeſtata. Ergo virginitati aureola non debetur.

3. Præterea. Ei quod non eſt ſecundum omne tempus laudabile, non debetur præmium excellens. Sed virginitatem ſervare in ſtatu innocentiæ non fuiſſet laudabile; cum tunc præceptum eſſet: *Creſcite, & multiplicamini, & replete terram*: nec etiam tempore legis, cum ſteriles erant maledictæ. Ergo virginitati aureola non debetur.

4. Præterea. Non debetur idem præmium virginitati ſervatæ, & virginitati amiſſæ. Sed pro virginitate amiſſa quandoque debetur aureola; ut ſi aliqua invita proſtituatur a tyranno, quia Chriſtum confitetur. Ergo virginitati aureola non debetur.

5. Præterea. Excellens præmium non debetur ei quod ineſt nobis a natura. Sed virginitas innaſcitur cuilibet homini & bono, & malo. Ergo virginitati aureola non debetur.

6. Præterea. Sicut ſe habet viduitas ad fructum ſexageſimum, ita virginitas ad fructum centeſimum, & ad aureolam. Sed non cuilibet viduæ debetur fructus ſexageſimus, ſed ſolum viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quod nec cuilibet virginitati aureola debeatur, ſed ſolum virginitati ex voto ſervatæ.

7. Præterea. Præmium non reſpondet neceſſitati; cum omne meritum in voluntate conſiſtat. Sed quidam ſunt virgines ex neceſſitate, ut naturaliter frigidi, & eunuchi. Ergo virginitati non ſemper debetur aureola.

Sed contra eſt quod habetur Exodi xxv. 25. *Facies & alteram coronam aureolam*: Gloſſa (ord. Bedæ Lib. I. de Tabernac. cap. VI. a med.) „ Ad hanc „ coronam pertinet canticum novum, „ quod virgines coram Agno conci- „ nunt: “ ſcilicet *qui ſequuntur Agnum, quocumque ierit*. Ergo præmium quod virginitati debetur, dicitur *aureola*.

Præterea. Iſaiæ LVI. 4. dicitur: *Hæc dicit Dominus Deus eunuchis*: & ſequitur: *Dabo eis nomen melius a filiis, & filiabus*: Gloſſa (interl. Aug. Lib. de virginit. cap. XXV. ad fi.) „ Propriam „ gloriam, excellentemque ſignificat. “ Sed per eunuchos, *qui ſeipſos caſtraverunt propter regnum cælorum* (Matth. XIX. 12.) virgines deſignantur. Ergo ſequitur quod virginitati debetur aliquod excellens præmium; & hoc vocatur *aureola*.

Reſpondeo dicendum, quod ubi eſt præcellens ratio victoriæ, ibi debetur aliqua ſpecialis corona. Unde cum per virginitatem aliquis ſingularem quamdam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur, ut patet ad Galat. V. 17. *Spiritus concupiſcit adverſus carnem &c.* virginitati ſpecialis corona debetur, quæ *aureola* nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur; ſed cui virginitati debeatur aureola, non ſimiliter omnes dicunt.

Quidam enim dicunt, aureolam actui deberi. Unde illa quæ actu virginitatem ſervat, aureolam habebit, ſi ſit de numero ſalvandorum. Sed hoc non videtur eſſe conveniens; quia ſecundum hoc illæ quæ habent voluntatem nubendi, & tamen antequam nupſerint decedunt, haberent aureolam.

Unde alii dicunt, quod aureola debetur ſtatui, & non actui; ut illæ tantum virgines aureolam mereantur quæ in ſtatu virginitatis perpetuæ ſervandæ per votum ſe poſuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens: quia aliquis ex pari voluntate poteſt ſervare virginitatem non vovens, ſicut aliquis alius vovens.

Et ideo aliter dici poteſt, quod meritum omni actui virtutis debetur a caritate imperato. Virginitas autem ſecundum hoc ad genus virtutis pertinet, ſecundum quod perpetua incorruptio mentis, & corporis ſub electione cadit, ut patet ex his quæ dicta ſunt ſupr (IV. diſt. XXXIII. quæſt. III. art. 1. & 2.) Et ideo illis tantum virginibus aureola pro-

proprie debetur, quæ propoſitum habuerunt virginitatem perpetuo conſervandi, ſive hoc propoſitum voto firmaverint, ſive non: & hoc dico, ſecundum quod aureola proprie accipitur ut præmium quoddam merito redditum; quamvis hoc propoſitum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitæ inveniatur: quia virginitas mentis reparari poteſt, quamvis non virginitas carnis. Si autem aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio quod in patria habebunt ſuper gaudium eſſentiale, ſic etiam incorruptis carne aureola reſpondebit, etiamſi propoſitum non habuerint perpetuo virginitatem ſervandi. Non enim eſt dubium quod de incorruptione corporis gaudebunt, ſicut & innocentes de hoc quod immunes a peccato fuerunt; quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerint, ut patet in pueris baptizatis. Sed hæc non eſt propria acceptio aureolæ, ſed valde communis.

Ad primum ergo dicendum, quod in continendo ſecundum aliquid maiorem pugnam ſuſtinent virgines, & ſecundum aliquid viduæ, ceteris paribus. Virgines enim concupiſcentia inflammat, & experiendi deſiderium, quod ex quadam quaſi curioſitate procedit, qua ſcilicet fit ut homo libentius videat quæ numquam vidit; & etiam quandoque in eis concupiſcentiam auget æſtimatio maioris delectationis quam ſit ſecundum veritatem; & inconſideratio eorum incommodorum, quæ delectationi huiuſmodi adiunguntur: & quantum ad hoc viduæ minorem ſuſtinent pugnam, maiorem autem propter delectationis memoriam: & in diverſis unum alteri præiudicat, ſecundum diverſas hominis conditiones, & diſpoſitiones: quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quicquid autem ſit de quantitate pugnæ, hoc tamen certum eſt quod perfectior eſt victoria virginum quam viduarum: perfectiſſimum enim genus victoriæ eſt, & pulcherrimum, hoſti numquam ceſſiſſe. Corona autem non debetur pugnæ, ſed victoriæ de pugna.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex circa hoc eſt opinio. Quidam enim dicunt, quod beata Virgo pro virginitatis præmio non habet aureolam, ſi aureola proprie accipiatur, ſecundum quod reſpicit pugnam; tamen habet aliquid maius aureola, propter perfectiſſimum propoſitum virginitatis ſervandæ. Alii vero dicunt, quod etiam aureolam ſub propria ratione aureolæ habet, & excellentiſſimam: quamvis enim pugnam non ſenſerit, pugnam tamen carnis aliquam habuit; ſed ex vehementia virtutis, habuit adeo carnem ſubditam quod huiuſmodi pugna ei inſenſibilis erat. Sed iſtud videtur inconvenienter dici: quia cum Virgo beata credatur omnino immunis fuiſſe a fomitis inclinatione, propter eius ſanctificationem perfectam, non eſt pium ponere aliquam pugnam a carne fuiſſe in ea; cum talis pugna non ſit niſi a fomitis inclinatione; nec tentatio, quæ eſt a carne, ſine peccato eſſe poſſit, ut patet per Gloſſam (Petri Lomb. & Aug. Lib. XIX. de civit. Dei cap. IV. ante med.) II. Corinth. XII. ſuper illud, *Datus eſt mihi ſtimulus carnis meæ &c.* Unde dicendum eſt, quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Eccleſiæ conformetur, in quibus virginitas invenitur: & quamvis non habuerit pugnam per tentationem quæ eſt a carne; habuit tamen pugnam per tentationem quæ eſt ab hoſte, qui nec etiam ipſum Chriſtum reveritus fuit, ut patet Matth. IV.

Ad tertium dicendum, quod virginitati non debetur aureola, niſi inquantum addit quamdam excellentiam ſuper alios continentiæ gradus. Si autem Adam non peccaſſet, virginitas nullam perfectionem ſupra continentiam coniugalem habuiſſet: quia fuiſſent tunc honorabiles nuptiæ, & torus immaculatus, nulla concupiſcentiæ fœditate exiſtente: unde virginitas tunc ſervata non fuiſſet; nec ei tunc aureola deberetur. Sed mutata humanæ naturæ conditione, virginitas ſpecialem decorem habet: & ideo ei ſpeciale redditur præmium. Tempore etiam legis Moyſi, quando cultus Dei per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abſtinere: unde nec tali propoſito ſpeciale præmium redderetur, niſi ex divino proceſſiſſet inſtinctu; ut creditur de Hieremia, & Helia, quorum coniugia non leguntur.

Ad quartum dicendum, quod ſi aliqua per violentiam oppreſſa fuerit, propter hoc non amittit aureolam; dummodo propoſitum virginitatem perpetuo ſervandi inviolabiliter ſervet, illi actui nullo modo conſentiens: nec etiam per hoc virginitatem perdit: & hoc dico, ſive pro fide, ſive pro quacumque alia cauſa corrum-

rumpatur violenter. Sed ſi hoc pro fide ſuſtineat, hoc ei erit ad meritum, & ad genus martyrii pertinebit: unde Lucia dixit: *Si me invitam violari feceris, caſtitas mihi duplicabitur ad coronam*: non quod habeat duas virginitatis aureolas; ſed quia duplex præmium reportabit, unum pro virginitate cuſtodita, aliud pro iniuria quam paſſa eſt. Daro etiam quod taliter oppreſſa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit: nec tamen Matri Chriſti æquabitur, in qua fuit cum integritate mentis etiam integritas carnis.

Ad quintum dicendum, quod virginitas nobis a natura innaſcitur, quantum ad id quod eſt materiale in virginitate; ſed propoſitum perpetuæ incorruptionis ſervandæ, ex quo virginitas meritum habet, non eſt innatum, ſed ex munere gratiæ proveniens.

Ad ſextum dicendum, quod non cuilibet viduæ fructus ſexagenarius debetur, ſed ei ſolum quæ propoſitum viduitatis ſervandæ retinet, quamvis etiam votum non emittat; ſicut etiam de virginitate dictum eſt (in corp. art. & ad 4.)

Ad ſeptimum dicendum, quod ſi frigidi, & eunuchi voluntatem habeant perpetuam incorruptionem ſervandi, etiamſi facultas adeſſet coeundi, virgines ſunt dicendi, & aureolam merentur: faciunt enim de neceſſitate virtutem. Si vero voluntatem habeant ducendi coniugem, ſi poſſent, aureolam non merentur. Unde dicit Auguſtinus in Libro de ſancta virginitate (cap. xxiv. cir. princ.) *Quibus ipſum virile membrum debilitatur, ut generare non poſſint (ut ſunt eunuchi) ſufficit, cum Chriſtiani ſiunt, & Dei præcepta cuſtodiunt, eo tamen propoſito ſunt ut coniuges, ſi poſſent, haberent, coniugatis fidelibus adæquari.*

ARTICULUS VI. 415

Utrum martyribus aureola debeatur.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod martyribus aureola non debeatur. Aureola enim præmium eſt quod operibus ſupererogationum redditur: unde dicit Beda ſuper illud Exodi xxv. *Facies & alteram coronam &c.* (hab. in Gloſ. ord.) „ De eorum præmio poteſt „ recte intelligi qui generalia mandata „ ſponranee vitæ perfectioris electione „ tranſcendunt." Sed mori pro confeſſione fidei quandoque eſt neceſſitatis, non ſupererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Rom. x. 10. *Corde creditur ad iuſtitiam, ore autem confeſſio fit ad ſalutem.* Ergo martyrio non ſemper debetur aureola.

2. Præterea. Secundum Gregorium (æquivalenter Lib. IX. Moral. cap. 11. ad fi. & Aug. Lib. I. de adult. coniug. cap. xiv. in princ.) *ſervitia quanto ſunt magis libera, tanto ſunt magis grata.* Sed Martyrium minimum habet de libertate, cum ſit pœna ab alio inflicta violenter. Ergo martyrio aureola non debetur, quæ reſpondet merito excellenti.

3. Præterea. Martyrium non ſolum conſiſtit in exteriori paſſione mortis, ſed etiam in interiori voluntate: unde Bernardus (in ſerm. SS. Innocent.) diſtinguit tria genera martyrum; ſcilicet *voluntate, non nece*, ut Ioannes, *voluntate, & nece*, ut Stephanus, *nece, & non voluntate*, ut Innocentes. Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio; cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

4. Præterea. Afflictio corporis eſt minor quam afflictio mentis, quæ eſt per interiores dolores, & animæ paſſiones. Sed interior afflictio quoddam etiam martyrium eſt: unde dicit Hieronymus in ſermone de Aſſumptione (alius Auctor epiſt. ad Paul. & Euſtoch. inter med. & fi.) *Recte dixerim, Dei genitrix virgo, & martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit: unde Tuam ipſius animam pertranſivit gladius, ſcilicet dolor de morte Filii.* Cum ergo interiori dolori aureola non reſpondeat, nec exteriori reſpondere debet.

5. Præterea. Ipſa pœnitentia martyrium quoddam eſt: unde dicit Gregorius (hom. iii. in Evang. in fin.) *Quamvis occaſio perſecutionis deſit, habet tamen & pax noſtra martyrium ſuum: quia etſi carnis colla ferro non ſubiicimus, ſpirituali tamen gladio carnalia deſideria in mente trucidamus.* Pœnitentiæ autem, quæ in exterioribus operibus conſiſtit, aureola non debetur. Ergo nec etiam omni exteriori martyrio debetur aureola.

6. Præterea. Illicito operi non debetur aureola. Sed illicitum eſt ſibiipſi manus inicere, ut patet per Auguſtinum in I. Lib. de civit. Dei (cap. xvii. & xx.) & tamen quorumdam martyria in Ec-

Eccleſia celebrata ſunt qui ſibi manus iniecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in eccleſ. Hiſt. (Euſeb. Lib. VIII. cap. xxiv.) de quibuſdam mulieribus apud Antiochiam. Ergo non ſemper martyrio debetur aureola.

7. Præterea. Contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, & poſtmodum aliquo tempore ſupervivere. Hunc autem conſtat martyrem eſſe; & tamen, ut videtur, ei aureola non debetur, quia eius pugna non duravit uſque ad mortem. Ergo non ſemper martyrio debetur aureola.

8. Præterea. Quidam magis affliguntur in amiſſione rerum temporalium quam etiam in proprii corporis afflictione: quod patet ex hoc quod multas afflictiones ſuſtinent ad lucra acquirenda. Si ergo eis propter Chriſtum temporalia bona diripiantur, videtur quod ſint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod prius.

9. Præterea. Martyr videtur eſſe tantum ille qui pro fide occiditur: unde dicit Iſidorus (Lib. VII. Etym. cap. xi.) *Martyres græce, Teſtes latine dicuntur: quia propter teſtimonium Chriſti paſſiones ſuſtinuerunt, & uſque ad mortem pro veritate certaverunt*. Sed aliquæ aliæ virtutes ſunt fide excellentiores, ut iuſtitia, & caritas, & huiuſmodi, quæ ſine gratia eſſe non poſſunt; quibus tamen non debetur aureola. Ergo videtur quod nec martyrio aureola debeatur.

10. Præterea. Sicut veritas fidei eſt a Deo, ita & quælibet alia veritas, ut dicit Ambroſius (alius Auctor ſup. illud I. Cor. xii. *Nemo poteſt dicere &c.*) quia *omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu ſancto eſt*. Ergo ſi ſuſtinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola, eadem ratione & ſuſtinentibus mortem pro alia qualibet veritate: quod tamen non videtur.

11. Præterea. Bonum commune eſt potius bono particulari. Sed ſi aliquis pro conſervatione Reipublicæ moriatur in bello iuſto, non debetur ei aureola. Ergo etiamſi occidatur pro conſervatione fidei in ſeipſo: & ſic idem quod prius.

12. Præterea. Omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorumdam martyria celebrat Eccleſia qui uſum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo aureolam non meruerunt: & ſic non omnibus martyribus debetur aureola.

Sed contra. Auguſtinus dicit in Lib. de ſancta virginitate (cap. xlvi. in fi.) *Nemo, quantum puto, auſus fuit præferre virginitatem martyrio*. Sed virginitati debetur aureola. Ergo & martyrio.

Præterea. Corona debetur certanti. Sed in martyrio eſt ſpecialis difficultas pugnæ. Ergo ei debetur ſpecialis aureola.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ineſt quædam pugna ſpiritui contra interiores concupiſcentias, ita etiam ineſt homini quædam pugna contra paſſiones exterius illatas. Unde ſicut perfectiſſimæ victoriæ, qua de concupiſcentiis carnis triumphatur, ſcilicet virginitati, debetur ſpecialis corona, quæ aureola dicitur; ita etiam perfectiſſimæ victoriæ, quæ habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectiſſima autem victoria de exterioribus paſſionibus conſideratur ex duobus. Primo ex magnitudine paſſionis. Inter omnes autem paſſiones illatas exterius præcipuum locum mors tenet, ſicut & in paſſionibus interioribus præcipuæ ſunt venereorum concupiſcentiæ. Et ideo quando quis obtinet victoriam de morte, & ordinatis ad mortem, perfectiſſime vincit. Secundo perfectio victoriæ conſideratur ex cauſa pugnæ, quando videlicet pro honeſtiſſima cauſa pugnatur, quæ ſcilicet eſt ipſe Chriſtus. Et hæc duo in martyrio conſiderantur, quod eſt mors ſuſcepta propter Chriſtum: *martyrem enim non facit pœna, ſed cauſa*. (Auguſt. cont. Creſcon. Lib. III. cap. xlvii.) Et ideo martyrio aureola debetur, ſicut & virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuſtinere mortem propter Chriſtum, quantum eſt de ſe, eſt opus ſupererogationis: non enim quilibet tenetur fidem ſuam coram perſecutore confiteri: ſed in caſu eſt de neceſſitate ſalutis, quando ſcilicet aliquis a perſecutore deprehenſus de fide ſua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen ſequitur quod aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi ſupererogationis, inquantum eſt ſupererogatio, ſed inquantum perfectionem quamdam habet. Unde, tali perfectione manente, etiamſi non ſit ſupererogatio, aureolam aliquis meretur.

Ad ſecundum dicendum, quod martyrio non debetur aliquod præmium, ſecundum hoc quod ab exteriori infligitur, ſed ſecundum hoc quod voluntarie ſu-

Digitized by Google

ſuſtinetur: quia non meremur niſi per ea quæ ſunt in nobis: & quanto id quo aliquis ſuſtinet voluntarie, eſt difficilius, & magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas, quæ propter Chriſtum illud ſuſtinet, oſtenditur firmius fixa in Chriſto: & ideo ei excellentius præmium debetur.

Ad tertium dicendum, quod quidam actus ſunt qui ipſo actu habent quamdam vehementiam delectationis, vel difficultatis: & in talibus actus ſemper addit ad rationem meriti, vel demeriti, ſecundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a ſtatu in quo prius erat. Et ideo, ceteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat quam qui ſolum in actum conſentit, quia in ipſo actu voluntas augetur. Similiter & cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrii debetur ratione difficultatis: quamvis etiam poſſit pervenire ad altius præmium, conſiderata radice merendi, quia aliquis ex maiori caritate poteſt velle ſuſtinere martyrium quam alius ſuſtineat: unde voluntarie martyr poteſt mereri ſua volutate præmium eſſentiale, æquale, vel maius eo quod martyri debetur. Sed aureola debetur difficultati quæ eſt in ipſa pugna martyrii: unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.

Ad quartum dicendum, quod ſient delectationes tactus, circa quas eſt temperantia, præcipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores, & exteriores; ita dolores tactus omnibus aliis doloribus præeminent. Et ideo difficultati illi quæ accidit in ſuſtinendo dolores tactus, puta qui ſunt in verberibus, & huiuſmodi, debetur aureola magis quam difficultati ſuſtinendi interiores dolores; pro quibus tamen non proprie dicitur aliquis martyr, niſi ſecundum quamdam ſimilitudinem: & hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad quintum dicendum, quod afflictio pœnitentiæ, proprie loquendo, non eſt martyrium, quia non conſiſtit in his quæ ad mortem inferendam ordinantur, cum ordinetur ſolum ad carnem domandam; quam menſuram ſi quis excedat, erit afflictio culpanda. Dicitur tamen propter quamdam ſimilitudinem afflictionis martyrium: quæ quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, ſed exceditur intenſione.

Ad ſextum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum in I. de civ. Dei (cap. XVII. XX. & XXVI.) nulli licitum eſt ſibiipſi manus iniicere quacumque ex cauſa; niſi forte divino inſtinctu fiat ad exemplum fortitudinis oſtendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus obiectum eſt, divino inſtinctu mortem ſibi intuliſſe creduntur: & propter hoc eorum martyria Eccleſia celebrat.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſi aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat, & ſupervivat, non eſt dubium quin aureolam mereatur; ſicut de beata Cæcilia patet, quæ triduo ſupervixit, & de multis martyribus qui in carcere ſunt defuncti. Sed etiamſi vulnus non mortale accipiat, & tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam mereri; quamvis quidam dicant, quod aureolam non meretur, ſi ex incuria, vel negligentia propria mortem quis incurrat. Non enim iſta negligentia eum ad mortem induxiſſet, niſi præſuppoſito vulnere, quod pro fide acceptum eſt; & ita vulnus, quod pro fide acceperat, eſt prima occaſio mortis, unde propter hoc aureolam non videtur amittere; niſi ſit talis negligentia, quæ culpam mortalem inducat, quæ ei & auream aufert, & aureolam. Si vero ex mortali vulnere ſuſcepto non moriatur, aliquo caſu contingente, vel etiam vulnera non mortalia ſuſceperit, & adhuc carceres ſuſtinens moriatur, adhuc aureolam meretur. Unde & quorumdam Sanctorum martyria in Eccleſia celebrantur qui in carcere mortui ſunt, aliquibus vulneribus longe ante ſuſceptis, ſicut patet de Marcello Papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Chriſtum illata uſque ad mortem continuetur, ſive mors inde ſequatur, ſive non, aliquis martyr efficitur, & aureolam meretur. Si vero non continuetur uſque ad mortem, non propter hoc aliquis dicetur martyr: ſicut patet de B. Silveſtro, de quo non ſolemnizat Eccleſia ſicut de martyre: quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas paſſiones ſuſtinuerit.

Ad octavum dicendum, quod ſicut temperantia non eſt circa delectationes in pecuniis, vel in honoribus, & huiuſmodi, ſed ſolum in delectationibus tactus, quaſi præcipuis; ita etiam fortitudo eſt circa pericula mortis ſicut circa præcipua, ut dicitur in III. Ethic. (cap. VI.) Et ideo ſoli illi iniuriæ quæ irroga-

geſtu circa corpus proprium, ex qua nata eſt mors ſequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Chriſtum res temporales, ſive famam, vel quicquid huiuſmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam.

Nec aliquis poteſt ordinate res exteriores plus diligere quam proprium corpus; amor autem inordinatus non coadiuvat ad meritum aureolæ: nec etiam poteſt dolor de amiſſione rerum corporalium coæquari dolori de corporis occiſione, & aliis huiuſmodi.

Ad nonum dicendum, quod cauſa ſufficiens ad martyrium non ſolum eſt confeſſio fidei, ſed quæcumque alia virtus non politica, ſed infuſa, quæ finem habeat Chriſtum. Quolibet enim actu virtutis aliquis teſtis Chriſti efficitur, inquantum opera quæ in nobis Chriſtus perficit, teſtimonia bonitatis eius ſunt. Unde aliquæ virgines ſunt occiſæ pro virginitate, quam ſervare volebant; ſicut beata Agnes, & quædam aliæ, quarum martyria in Eccleſia celebrantur.

Ad decimum dicendum, quod veritas fidei habet Chriſtum pro fine, & pro obiecto: & ideo confeſſio ipſius aureolam meretur, ſi pœna addatur, non ſolum ex parte finis, ſed etiam ex parte materiæ. Sed confeſſio cuiuſcumque alterius veritatis non eſt cauſa ſufficiens ad martyrium ratione materiæ, ſed ſolum ratione finis; utpote ſi aliquis vellet prius occidi pro Chriſto, quam quodcumque mendacium dicendo contra ipſum peccare.

Ad undecimum dicendum, quod bonum increatum excedit bonum omne creatum. Unde quicumque finis creatus, ſive ſit bonum commune, ſive privatum, non poteſt actui tantam bonitatem præſtare, quantam finis increatus, cum ſcilicet aliquid propter Deum agitur. Et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Chriſtum mortem ſuſtinet, aureolam non meretur; ſed ſi hoc referatur ad Chriſtum, aureolam merebitur, & martyr erit; utpote ſi rempublicam defendat ab hoſtium impugnatione, qui fidem Chriſti corrumpere moliuntur, & in tali defenſione mortem ſuſtineat.

Ad duodecimum dicendum, quod quidam dicunt, quod in innocentibus occiſis pro Chriſto virtute divina acceleratus eſt uſus rationis, ſicut & in Ioanne Baptiſta, dum adhuc eſſet in materno utero: & ſecundum hoc vere martyres fuerunt & actu, & voluntate, & aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum, & non voluntate: quod videtur ſentire Bernardus diſtinguens tria genera martyrum, ut dictum eſt (in arg. 3.) Et ſecundum hoc innocentes ſicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, ſed aliquid martyrii habent ex hoc quod paſſi ſunt pro Chriſto, ita etiam & aureolam habent, non quidem ſecundum perfectam rationem, ſed ſecundum aliquam participationem, inquantum ſcilicet gaudent ſe in obſequium Chriſti occiſos eſſe, ut dictum eſt (art. præc.) de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia, & carnis integritate.

ARTICULUS VII. 416

Utrum doctoribus aureola debeatur.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod doctoribus aureola non debeatur. Omne enim præmium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis reſpondet. Sed prædicare, vel docere non eſt actus alicuius virtutis. Ergo doctrinæ, vel prædicationi non debetur aureola.

2. Præterea. Docere, & prædicare ex ſtudio, & doctrina proveniunt. Sed ea quæ præmiantur in futuro, non ſunt acquiſita per humanum ſtudium: quia naturalibus, & acquiſitis non meremur. Ergo pro doctrina, & prædicatione nullus in futuro aureolam promerebitur.

3. Præterea. Exaltatio in futuro reſpondet humiliationi in præſenti: quia *qui ſe humiliat, exaltabitur*. (Matth. XXIII. 12.) Sed in docendo, & in prædicando non eſt humiliatio, immo magis ſuperbiæ occaſio: Gloſſa enim (ord. ſup. illud, *Tunc diabolus aſſumpſit eum*) dicit Matth. IV. quod *diabolus multos decipit honore magiſterii inflatos*. Ergo videtur quod prædicationi, & doctrinæ aureola non debeatur.

Sed contra. Epheſ. I. ſuper illud, *Ut ſciatis, quæ ſit ſupereminens &c.* dicit Gloſſa (ord. & interl.) „ Quoddam incrementum gloriæ habebunt ſancti doctores, ultra illud quod communiter omnes habebunt. “ Ergo &c.

Præterea. Cant. VIII. ſuper illud, *Vinea mea coram me eſt*, dicit Gloſſa (ord.) „ Oſtendit quid ſingularis præmii doctoribus eius diſponat. “ Ergo docto-

res habebunt ſingulare præmium: & hoc vocamus *aureolam*.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut per martyrium, & virginitatem aliquis perfectiſſimam victoriam obtinet de carne, & mundo; ita etiam perfectiſſima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non ſolum diabolo impugnanti non cedit, ſed etiam expellit eum non ſolum a ſe, ſed etiam ab aliis. Hoc autem fit per prædicationem, & doctrinam. Et ideo prædicationi, & doctrinæ aureola debetur, ſicut & virginitati, & martyrio. Nec eſt dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum prælatis, quibus competit ex officio prædicare, & docere, ſed quibuſcumque qui licite hunc actum exercent. Prælatis autem non debetur, quamvis habeant officium prædicandi, niſi actu prædicent: quia corona non debetur habitui, ſed pugnæ actuali, ſecundum illud II. Timoth. 22. 5. *Non coronabitur, niſi qui legitime certaverit*.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicare, & docere ſunt actus alicuius virtutis, ſcilicet miſericordiæ: unde & inter ſpirituales eleemoſynas computantur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis facultas prædicandi, & docendi quandoque ex ſtudio proveniat; tamen uſus doctrinæ ex voluntate procedit, quæ per caritatem informatur a Deo infuſam: & ſic actus eius meritorius eſſe poteſt.

Ad tertium dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitæ præmium, niſi ei qui ex tali exaltatione propriam gloriam quærit; qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea ſibi mercedem acquirit. Cum autem dicitur, quod doctrinæ debetur aureola, intelligendum eſt de doctrina quæ eſt de pertinentibus ad ſalutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur, ſicut quibuſdam ſpiritualibus armis: de quibus dicitur II. Corinth. x. 4. *Arma militiæ noſtræ non ſunt carnalia*, (a) *ſed ſpiritualia*.

ARTICULUS VIII. 417

Utrum Chriſto aureola debeatur.

S. Thom. IV. diſt. XLIX. *quæſt.* V. *art.* 4. *quæſt.* I. & 2.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod Chriſto aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati, & martyrio, & doctrinæ. Sed in Chriſto hæc tria præcipue fuerunt. Ergo ipſi præcipue aureola competit.

2. Præterea. Omne quod eſt perfectiſſimum in rebus humanis, præcipue Chriſto eſt attribuendum. Sed præmium aureolæ debetur excellentiſſimis meritis. Ergo & Chriſto debetur.

3. Præterea. Cyprianus dicit (Lib. de habitu virginum parum a princ.) quod *imaginem Dei virginitas portat*. Ergo virginitatis exemplar in Deo eſt. Et ſic videtur quod Chriſto, etiam inquantum eſt Deus, aureola competat.

Sed contra eſt quod aureola eſt gaudium de conformitate ad Chriſtum, ut dicitur. Sed nullus conformatur, vel aſſimilatur ſibiipſi, ut patet per Philoſophum (Lib. X. Metaph. tex. 10. & 11.) Ergo Chriſto aureola non debetur.

Præterea. Chriſti præmium numquam eſt augmentatum. Sed Chriſtus ab inſtanti ſuæ conceptionis non habuit aureolam, quia tunc numquam pugnaverat. Ergo numquam poſtea aureolam habuit.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in Chriſto eſt aureola ſecundum propriam aureolæ rationem; cum in eo pugna inveniatur, & victoria, & per conſequens corona ſecundum propriam rationem. Sed diligenter conſiderando, quamvis Chriſto competat ratio aureæ, vel coronæ; non tamen ei competit ratio aureolæ. Aureola enim ex hoc ipſo quod diminutive dicitur, importat aliquid quod participative, & numquam ſecundum ſui plenitudinem poſſidetur. Unde illis competit aureolam habere in quibus eſt aliqua perfectionis victoriæ participatio ſecundum imitationem eius in quo perfectæ victoriæ ratio plena conſiſtit. Et ideo cum in Chriſto inveniatur huiuſmodi principalis, & plena victoriæ ratio, per cuius victoriam omnes alii victores conſtituuntur, ut patet Ioan. XVI. 33. *Confidite, ego vici mundum*: & Apoc. V. 5. *Ecce vicit Leo de tribu Iuda*: Chriſto non competit aureolam habere, ſed aliquid, unde omnes aureolæ originantur. Unde dicitur Apoc. III. 21. *Qui vicerit*, (b) *faciam eum ſedere in throno meo ſicut ego vici, & ſedeo in throno Patris mei*. Unde ſecundum alios dicendum eſt, quod quamvis id quod eſt in Chriſto, non habeat rationem aureolæ, tamen eſt excellentius omni aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus

(a) *Vulgata* ſed potentia Deo. (b) *Vulgata* dabo ei ſedere.

Digitized by Google

ſtus fuit veriſſime virgo, martyr, & doctor; ſed tamen præmium accidentale his reſpondens in Chriſto non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem eſſentialis præmii: unde non habet aureolam ſub ratione aureolæ.

Ad ſecundum dicendum, quod aureola quamvis debeatur operi perfectiſſimo; quo ad nos tamen aureola, inquantum diminutive dicitur, ſignificat quamdam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenarie invenitur: & ſecundum hoc ad quamdam minorationem pertinet: & ſic in Chriſto non invenitur, in quo omnis perfectio pleniſſime invenitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis. Incorruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eadem ratione eſt in Deo, & in aliquo virgine.

ARTICULUS IX. 418

Utrum Angelis aureola debeatur.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod Angelis aureola debeatur. Quia, ut dicit Hieronymus (alius Auctos in ſerm. de Aſſumpt. B M.) de virginitate loquens: *In carne præter carnem vivere, potius eſt vita angelica quam humana:* & I. Corinth. VII. dicit Gloſſa (ord. ſup. illud, *Propter inſtantem neceſſitatem,*) quod *virginitas eſt portio angelica.* Cum igitur virginitati reſpondeat aureola, videtur quod Angelis debeatur.

2. Præterea. Nobilior eſt incorruptio ſpiritus quam incorruptio carnis. Sed in Angelis invenitur incorruptio ſpiritus, quia numquam peccaverunt. Ergo eo magis debetur aureola quam hominibus incorruptis carne, qui aliquando peccaverunt.

3. Præterea. Doctrinæ debetur aureola. Sed Angeli nos docent purgando, illuminando, & perficiendo, ut Dionyſius dicit (cap. VI. eccleſ. Hier. verſ. fi.) Ergo eis debetur aureola ſaltem doctorum.

Sed contra. II. Tim. II. 5. *Non coronabitur, niſi qui legitime certaverit.* Sed in Angelis non eſt pugna. Ergo eis aureola non debetur.

Præterea. Aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur: unde amantibus virginitatem, martyrium, & doctrinam, ſi exterius eis hæc non inſint, aureola non debetur. Sed Angeli ſunt ſpiritus incorporei. Ergo aureolam non habent.

Reſpondeo dicendum, quod Angelis aureola non debetur. Cuius ratio eſt, quia aureola proprie reſpondet cuidam perfectioni excellenti in merito. Ea vero quæ in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, Angelis ſunt connaturalia, vel etiam ſpectant ad communem ſtatum eorum, aut etiam ad ipſum præmium eſſentiale. Et ideo ratione qua hominibus aureola debetur, Angeli non habent aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod virginitas dicitur eſſe vita angelica, inquantum per gratiam virgines imitantur id quod Angeli habent per naturam. Non enim virtutis eſt in Angelis quod omnino a delectabilibus carnis abſtineant; cum huiuſmodi delectationes in eis eſſe non poſſint.

Ad ſecundum dicendum, quod perpetua incorruptio ſpiritus in Angelis præmium eſſentiale meretur: eſt enim de neceſſitate ſalutis, cum in eis non poſſit ſubſequi reparatio poſt ruinam.

Ad tertium dicendum, quod illi actus ſecundum quos Angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, & communem eorum ſtatum: unde per huiuſmodi actus aureolam non merentur.

ARTICULUS X. 419

Utrum aureola etiam corpori debeatur.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod aureola etiam corpori debeatur. Præmium enim eſſentiale eſt potius quam accidentale. Sed dos, quæ ad præmium eſſentiale pertinet, non ſolum eſt in anima, ſed etiam in corpore. Ergo & aureola, quæ pertinet ad præmium accidentale.

2. Præterea. Peccato quod per corpus exercetur, reſpondet pœna in anima, & corpore. Ergo & merito quod exercetur per corpus, debetur præmium & in anima, & in corpore. Sed meritum aureolæ per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

3. Præterea. In corporibus martyrum quædam nitens virtutis plenitudo apparebit in ipſis cicatricibus corporis: unde Auguſtinus dicit XXII. de civit. Dei (cap. XX.) *Neſcio, quomodo ſic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum*

rum cicatrices quæ pro Chriſti nomine pertulerunt; & fortaſſe videbimus: non enim erit deformitas in eis, ſed dignitas quædam, & quædam quamvis in corpore, non corporis, ſed virtutis pulchritudo fulgebit. Ergo videtur quod aureola martyrum etiam in corpore ſit, & eadem ratione de aliis.

Sed contra. Animæ quæ modo ſunt in paradiſo, habent aureolas; nec tamen habent corpora. Ergo proprium ſubiectum aureolæ non eſt corpus, ſed anima.

Præterea. Omne meritum eſt ab anima. Ergo præmium totum in anima eſſe debet.

Reſpondeo dicendum, quod aureola proprie eſt in mente: eſt enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed ſicut ex gaudio eſſentialis præmii, quod eſt aurea, redundat quidam decor in corpore, qui eſt gloria corporis; ita ex gaudio aureolæ reſultat aliquis decor in corpore; ut ſic aureola principaliter ſit in mente, ſed per quamdam etiam redundantiam reſulgeat in corpore.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Tamen ſciendum eſt, quod decor cicatricum, quæ in corporibus martyrum apparebunt, non poteſt dici aureola: quia aliqui martyres aureolam habebunt, in quibus huiuſmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui ſunt ſubmerſi, aut famis inedia, vel ſqualore carceris interempti.

ARTICULUS XI. 420

Utrum convenienter deſignentur tres aureolæ, virginum, martyrum, & prædicatorum.

AD undecimum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter deſignentur tres aureolæ, virginum ſcilicet, martyrum, & prædicatorum. Aureola enim martyrum reſpondet virtuti fortitudinis eorum; aureola virginum virtuti temperantiæ; aureola vero doctorum virtuti prudentiæ. Ergo videtur quod debeat eſſe quarta aureola, quæ reſpondeat virtuti iuſtitiæ.

2 Præterea. Exodi xxv dicit Gloſſa (ord. Bedæ ſup. illud, *Coronam interaſilem &c.*) quod *corona aurea additur, cum per Evangelium his qui mandata cuſtodiunt, vita æterna promittitur* (Matth. xix. 17) *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata. Huic aureola ſuperponitur, cum dicitur: Si vis perfectus eſſe, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Ergo paupertati debetur aureola.

3. Præteræ. Per votum obedientiæ aliquis ſe ſubiicit Deo totaliter. Ergo in voto obedientiæ maxima perfectio conſiſtit: & ita videtur quod ei aureola debeatur.

4. Præterea. Multa ſunt etiam alia ſupererogationis opera, de quibus homo in futuro ſpeciale gaudium habebit. Ergo multæ ſunt aliæ aureolæ præter tres prædictas.

5. Præterea. Sicut aliquis divulgat fidem prædicando, & docendo, ita ſcripta compilando. Ergo & talibus quarta aureola debetur.

Reſpondeo dicendum, quod aureola eſt quoddam privilegiarum præmium privilegiatæ victoriæ reſpondens. Et ideo ſecundum privilegiatas victorias in tribus pugnis, quæ cuilibet homini imminent, tres aureolæ ſumuntur. In pugna enim quæ eſt contra carnem, ille potiſſimam victoriam obtinet qui a delectabilibus venereis, quæ ſunt præcipua in hoc genere, omnino abſtinet; cuiuſmodi eſt virgo: & ideo virginitati aureola debetur. In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa eſt præcipua victoria, cum a mundo perſecutionem uſque ad mortem ſuſtinemus: unde & martyribus, qui in iſta pugna victoriam obtinent, ſecunda aureola debetur. In pugna vero qua contra diabolum pugnatur, illa eſt præcipua victoria cum aliquis hoſtem non ſolum a ſe, ſed etiam a cordibus aliorum removet; quod fit per doctrinam, & prædicationem: & ideo doctoribus & prædicatoribus tertia aureola debetur.

Quidam vero diſtinguunt tres aureolas ſecundum tres vires animæ; ut dicantur tres aureolæ reſpondere potiſſimis trium virium animæ actibus. Potiſſimus enim actus potentiæ rationalis eſt veritatem fidei etiam in aliis diffundere: & huic actui debetur doctorum aureola. Iraſcibilis vero actus potiſſimus eſt, etiam mortem propter Chriſtum ſuperare: & huic debetur aureola martyrum. Concupiſcibilis vero actus potiſſimus eſt a delectabilibus carnis maximis abſtinere penitus: & huic debetur aureola virginum.

Alii vero aureolas tres diſtinguunt ſecundum ea quibus Chriſto nobiliſſime conformamur. Ipſe enim mediator fuit inter Patrem & mundum. Fuit ergo doctor, ſecundum quod veritatem, quam a Patre acceperat, mundo manifeſtavit: fuit autem martyr, ſecundum quod a

mun-

mundo perſecutionem ſuſtinuit: fuit vero virgo, inquantum puritatem in ſeipſo ſervavit. Et ideo doctores, martyres, & virgines ei perfectiſſime conformantur. Unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu iuſtitiæ non attenditur aliqua pugna, ſicut in actibus aliarum virtutum. Nec tamen verum eſt quod docere ſit actus prudentiæ; immo eſt potius actus caritatis, vel miſericordiæ, ſecundum quod ex tali habitu inclinamur ad huiuſmodi actus exercitium; vel etiam ſapientiæ, ut dirigentis.

Vel poteſt dici ſecundum alios, quod iuſtitia circuit omnes virtutes: & ideo ei ſpecialis aureola non debetur.

Ad ſecundum dicendum, quod paupertas quamvis ſit opus perfectionis, non tamen tenet ſummum locum in aliqua ſpirituali pugna: quia amor temporalium minus impugnat quam concupiſcentia carnis, vel perſecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola; ſed debetur ei iudiciaria poteſtas ratione humiliationis, quæ conſequitur paupertatem. Gloſſa autem adducta large accipit aureolam pro quolibet præmio quod redditur merito excellenti.

Et ſimiliter dicendum ad tertium, & ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod etiam ſcribentibus ſacram doctrinam debetur aureola; ſed hæc non diſtinguitur ab aureola doctorum, quia ſcripta componere quidam modus docendi eſt.

ARTICULUS XII. 421

Utrum aureola virginum ſit potiſſima inter alias.

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur quod aureola virginum ſit inter alias potiſſima. Quia Apoc. XIV. 4. de virginibus dicitur, quod *ſequuntur Agnum, quocumque ierit*; & quod *nemo alius poterat dicere canticum quod virgines cantabant*. Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Præterea. Cyprianus de virginibus (ſeu de habitu virg. parum a princ.) dicit, quod ſunt *illuſtrior portio gregis Chriſti*. Ergo eis maior aureola debetur.

3. Item. Videtur quod potiſſima ſit aureola martyrum. Quia dicit Aymo (ſup. illud Apoc. XIV. *Et nemo poterat dicere cant.*) quod *non omnes virgines coniugatas præcedunt; ſed hi ſpecialiter, qui in tormento paſſionis virginitate inſuper cuſtodita coæquantur martyribus coniugatis*. Ergo martyrium dat virginitati præeminentiam ſuper alios ſtatus. Et ſic martyrio potior aureola debetur.

4. Item. Videtur quod potiſſima debeatur doctoribus. Quia Eccleſia militans exemplata eſt ab Eccleſia triumphante. Sed in Eccleſia militante maximus honor debetur doctoribus: I. Tim. v. 17. *Qui bene præſunt Presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime autem qui laborant in verbo, & doctrina*. Ergo in Eccleſia triumphante talibus potior aureola debetur.

Reſpondeo dicendum, quod præeminentia aureolæ ad aureolam poteſt dupliciter attendi. Primo ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior quæ fortiori pugnæ debetur: & per hunc modum aureola martyrum a liis aureolis ſupereminet quodam modo, & aureola virginum alio modo: pugna enim martyrum eſt fortior ſecundum ſeipſam, & vehementius affligens; ſed pugna carnis eſt periculoſior, inquantum eſt diuturnior, & magis nobis imminet e vicino. Secundo ex parte eorum de quibus eſt pugna: & ſic aureola doctorum inter omnes eſt potior: quia huiuſmodi pugna verſatur circa bona intelligibilia; aliæ vero pugnæ circa ſenſibiles paſſiones. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnæ, eſt aureolæ eſſentialior: quia aureola ſecundum propriam rationem reſpicit victoriam, & pugnam: difficultas autem pugnæ quæ attenditur ex parte ipſius pugnæ, eſt potior quam illa quæ attenditur ex parte noſtri, inquantum eſt nobis vicinior. Et ideo ſimpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes eſt potior: & ideo dicitur Matth. v. in Gloſſa (ordin.) quod *in octava beatitudine, quæ ad martyres pertinet (ſcilicet Beati qui perſecutionem patiuntur) omnes aliæ perficiuntur*. Et propter hoc etiam Eccleſia in connumeratione Sanctorum martyres doctoribus, & virginibus præordinat. Sed quantum ad aliquid nihil prohibet alias aureolas excellentiores eſſe.

ARTICULUS XIII. 422

Utrum unus alio aureolam excellentius habeat.

AD tertiumdecimum ſic proceditur. Videtur quod unus aureolam virginitatis, vel martyrii, vel doctoris excellentius alio non habeat. Quia ea quæ ſunt in termino, non intenduntur, neque remittuntur. Aureola autem debetur operibus quæ ſunt in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur, nec remittitur.

2. Præterea. Virginitas non ſuſcipit magis, & minus; cum importet privationem quamdam, privationes autem non intendantur, nec remittantur. Ergo nec præmium virginitatis, ſcilicet aureola virginum, intenditur, & remittitur.

Sed contra. Aureola ſuperponitur aureæ. Sed aurea eſt intenſior in uno quam in alio. Ergo & aureola.

Reſpondeo dicendum, quod cum meritum ſit quodammodo præmii cauſa, oportet diverſificari præmium, ſecundum quod merita diverſificantur: aliquid enim intenditur, & remittitur per intenſionem, & remiſſionem ſuæ cauſæ. Meritum autem aureolæ poteſt eſſe maius, & minus. Unde & aureola poteſt eſſe maior, & minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolæ poteſt intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte operis. Contingit enim eſſe aliquos duos, quorum unus ex minori caritate maius tormentum martyrii ſuſtinet, vel magis prædicationi inſtat, aut etiam magis a delectabilibus carnis elongat ſe. Intenſioni ergo meriti quæ attenditur penes radicem, non reſpondet intenſio aureolæ, ſed intenſio aureæ; intenſioni vero meriti quæ eſt ex genere actus, reſpondet intenſio aureolæ. Unde poteſt eſſe quod aliquis qui minus in martyrio meretur, quantum ad eſſentiale præmium, habeat pro martyrio maiorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod merita quibus debetur aureola, non attingunt ad terminum perfectionis ſimpliciter, ſed ſecundum ſpeciem, ſicut ignis eſt ſpecie ſubtiliſſimum corporum. Unde nihil prohibet unam aureolam alia eſſe excellentiorem, ſicut unus ignis eſt alio ſubtilior.

Ad ſecundum dicendum, quod una virginitas poteſt eſſe maior alia propter maiorem receſſum a virginitatis contrario; ut dicatur in illa eſſe maior virginitas, quæ magis occaſiones corruptionis vitat: ſic enim privationes intendi poſſunt, ut cum dicitur homo magis cæcus, quia magis elongatur a viſu.

QUAESTIO XCVII.

De pœna damnatorum,

in ſeptem articulos diviſa.

COnſequenter conſiderandum eſt de pertinentibus ad damnatos poſt iudicium: & primo de pœna damnatorum, & igne, quo eorum corpora cruciabuntur; ſecundo de his quæ pertinent ad eorum affectum, & intellectum; tertio de iuſtitia, & miſericordia Dei reſpectu damnatorum.

Circa primum quæruntur ſeptem.

Primo, utrum damnati in inferno ſola pœna ignis affligantur.

Secundo, utrum vermis eorum, quo affliguntur, ſit corporalis.

Tertio, utrum fletus in eis exiſtens ſit corporalis.

Quarto, utrum tenebræ eorum ſint corporales.

Quinto, utrum ignis quo affligantur, ſit corporalis.

Sexto, utrum ſit eiuſdem ſpeciei cum igne noſtro.

Septimo, utrum ignis ille ſit ſub terra.

ARTICULUS I. 423

Utrum damnati in inferno ſola pœna ignis affligantur.

S. Th. IV. diſt. l. *quæſt.* 11. *art.* 3. *quæſt* 1. *& ſeq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod damnati in inferno ſola pœna ignis affligantur. Quia Matth. xxv. 41. ubi eorum damnatio exprimitur, fit mentio ſolum de igne, cum dicitur: *Diſcedite a me maledicti in ignem æternum.*

2. Præterea. Sicut pœna purgatorii debetur peccato veniali, ita pœna inferni debetur peccato mortali. Sed in purgatorio non dicitur eſſe niſi pœna ignis, ut patet per hoc quod dicitur I. Corinth. III. 13. *Uniuſcuiuſque opus, quale ſit, ignis probabit.* Ergo nec in inferno erit niſi pœna ignis.

3. Præ-

3. Præterea. Pœnarum varietas refrigerium præſtat, ſicut cum de calido transfertur quis ad frigidum. Sed nullum refrigerium eſt ponere in damnatis. Ergo non erunt diverſæ pœnæ, ſed ſola pœna ignis.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. x. 7. *Ignis, & ſulphur, & ſpiritus procellarum, pars calicis eorum.*

Præterea. Iob xxiv. 19. *Ad nimium calorem tranſeat ab aquis nivium.*

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Baſilium (conc. xiv. de futuro iudicio cir. med. & hom. 1. in Pſal. xxviii. a med.) in ultima mundi purgatione fiet ſeparatio in elementis; ut quicquid eſt purum, & nobile, remaneat ſuperius ad gloriam beatorum; quicquid vero eſt ignobile, & fæculentum, in infernum proiiciatur ad pœnam damnatorum; ut ſicut omnis creatura erit beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accreſcat, ſecundum illud Sap. v. 21. *Pugnabit cum illo orbis terrarum contra inſenſatos.* Hoc etiam divinæ iuſtitiæ competit, ut ſicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus, quæ ſunt multæ, & variæ, finem ſuum conſtituerunt, ita etiam multipliciter, & ex multis affligantur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ignis eſt maxime afflictivus, propter hoc quod abundat in virtute activa; ideo nomine ignis omnis afflictio deſignatur, ſi ſit vehemens.

Ad ſecundum dicendum, quod pœna purgatorii non eſt principaliter ad affligendum, ſed ad purgandum: unde per ſolum ignem fieri debet, qui maxime habet vim purgativam. Sed damnatorum pœna non ordinatur ad purgandum. Unde non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod damnati tranſibunt ex vehementiſſimo calore ad vehementiſſimum frigus, ſine hoc quod in eis ſit aliquod refrigerium: quia paſſio ab exterioribus non erit per tranſmutationem corporis a ſua priſtina naturali diſpoſitione, ut contraria paſſio ad æqualitatem, vel temperiem reducendo refrigerium cauſet, ſicut nunc accidit; ſed erit per actionem ſpiritualem, ſecundum quod ſenſibilia agunt in ſenſum, prout ſentiuntur, imprimendo formas illas ſecundum eſſe ſpirituale in organum, & non ſecundum eſſe materiale.

ARTICULUS II. 424

Utrum vermis damnatorum ſit corporalis

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vermis quo affliguntur damnati, ſit corporalis. Quia caro non poteſt affligi per vermem ſpiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem: Iudith xvi. 21. *Dabit ignem, & vermes in carnes eorum*: & Eccli. vii. 19. *Vindicta carnis impii ignis, & vermis*. Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Præterea. Auguſtinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. ix. & Lib. XX. cap. xxii.) *Utrumque, idest ignis, & vermis, pœna erunt carnis.* Ergo &c.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XX. de civ. Dei (cap. xxii. a med.) *In pœnis malorum inextinguibilis ignis, & vivaciſſimus vermis, ab aliis atque aliis aliter atque aliter exponitur. Alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, tropice ad animam vermem; quod eſſe credibilius videtur.*

Reſpondeo dicendum, quod poſt diem iudicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal, vel aliquod corpus mixtum, niſi corpus hominis tantum, eo quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, nec poſt illud tempus ſit futura generatio, & corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi eſſe corporalis, ſed ſpiritualis, qui eſt conſcientiæ remorſus; qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati, & animam affligit, ſicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum, quod ipſæ animæ damnatorum dicuntur carnes eorum, pro eo quod carni ſubiectæ fuerunt.

Vel poteſt dici etiam, quod per vermem ſpiritualem caro affligetur, ſecundum quod paſſiones animæ redundant in corpus, & hic, & in futurum.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus loquitur ſub quadam comparatione. Non enim vult ſimpliciter aſſerere, quod ille vermis ſit materialis, ſed quod potius eſſet aſſerendum, ignem, & vermem materialiter intelligi, quam quod utrumque ſpiritualiter tantum intelligatur, quia ſic nullam pœnam corporalem damnati ſuſtinerent, ut patet ſeriem verborum eius ibidem inſpicienti.

Digitized by Google

ARTICULUS III. 425

Utrum fletus qui erit in damnatis, ſit corporalis.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod fletus, qui erit in damnatis, erit corporalis. Quia Lucæ XIII. dicit quædam Gloſſa (ord. ſup. illud, *Ibi erit fletus*) quod *per fletum, quem Dominus reprobis comminatur, poteſt probari vera corporum reſurrectio*: quod non eſſet, ſi fletus ille tantum eſſet ſpiritualis. Ergo &c.

2. Præterea. Triſtitia quæ eſt in pœna, reſpondet delectationi quæ fuit in culpa, ſecundum illud Apoc. XVIII. 7. *Quantum glorificavit ſe, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*. Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem interiorem, & exteriorem. Ergo etiam habebunt fletum exteriorem.

Sed contra. Fletus corporalis fit per quamdam reſolutionem lacrymarum. Sed a corporibus damnatorum non poteſt fieri perpetua reſolutio; cum nihil in eis per cibum reſtauretur: omne enim finitum conſumitur, ſi aliquid ab eo continue abſtrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

Reſpondeo dicendum, quod in fletu corporali duo inveniuntur. Unum eſt lacrymarum reſolutio: & quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis eſſe non poteſt: quia poſt diem iudicii, quieſcente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio, vel corruptio, vel corporalis alteratio: in lacrymarum autem reſolutione oportet eſſe illius humoris generationem qui per lacrymas diſtillat. Unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis eſſe non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, eſt quædam commotio, & turbatio capitis, & oculorum: & quantum ad hoc fletus in damnatis eſſe poterit poſt reſurrectionem: corpora enim damnatorum non ſolum ab exteriori affligentur, ſed etiam ab interiori, ſecundum quod corpus immutatur ad paſſionem animæ in bonum, vel malum. Et quantum ad hoc fletus carnis reſurrectionem indicat, & reſpondet delectationi culpæ, quæ fuit in anima, & in corpore.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 426

Utrum damnati ſint in tenebris corporalibus.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod damnati non ſint in tenebris corporalibus. Quia ſuper illud Iob X. *Sed ſempiternus horror inhabitat*, Gregorius in Lib. IX. Moral. (cap. XXXIX. parum a med.) dicit: „ Quamvis ignis ille ad conſolationem non luceat; tamen ut magis torqueat, ad aliquid lucet: nam ſequaces, quos ſecum traxerunt de mundo, reprobi flamma illuſtrante viſuri ſunt. “ Ergo non erunt ibi tenebræ corporales.

2. Præterea. Damnati vident pœnam ſuam: hoc enim eſt eis in augmentum pœnæ. Sed nihil videtur ſine lumine. Ergo non ſunt ibi tenebræ corporales.

3. Præterea. Damnati ibi habebunt potentiam viſivam poſt corporum reſumptionem. Sed fruſtra in eis eſſet, niſi aliquid viderent. Ergo cum nihil videatur niſi in lumine, videtur quod non ſint omnino in tenebris.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. XXII. 14. *Ligatis manibus, & pedibus eius, mittite eum in tenebras exteriores*: ſuper quod dicit Gregorius (Lib. IX. Moral. cap. XXXVIII. verſ. fi.) „ Si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur. “

Præterea. Baſilius dicit ſuper illud Pſalm. XXVIII. *Vox Domini intercidentis flammam ignis* (hom. I. in hunc Pſalm. a med. & conc. XIV. de futuro iudicio cir. med.) quod virtute Dei ſeparabitur claritas ignis ab eius virtute adustiva, ita quod claritas cedet in gaudium beatorum, & uſtivum ignis in tormentum damnatorum. Ergo damnati habebunt tenebras corporales. Quædam vero alia, quæ ad pœnam damnatorum pertinent, determinata ſunt (quæſt. LXXXVI.)

Reſpondeo dicendum, quod diſpoſitio inferni erit talis, quod maxime miſeriæ damnatorum competet. Unde ſecundum hoc ſunt ibi lux, & tenebræ, prout maxime ſpectant ad miſeriam damnatorum. Ipſa autem viſio ſecundum ſe delectabilis eſt: ut enim dicitur in principio Metaph. *ſenſus oculorum eſt maxime diligibilis, eo quod per ipſum plura cognoſcimus*. Sed per accidens contingit viſionem eſſe afflictivam, inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel noſtræ voluntati repugnan-

Digitized by Google

gnantia . Et ideo in inferno hoc modo debet eſſe locus diſpoſitus ad videndum ſecundum lucem, & tenebras, ut nibil ibi perſpicue videatur; ſed ſolummodo ſub quadam umbroſitate videantur ea quæ afflictionem cordi ingerere poſſunt. Unde, ſimpliciter loquendo, locus eſt tenebroſus. Sed tamen ex divina diſpoſitione eſt ibi aliquid luminis, quantum ſufficit ad videndum illa quæ animam torquere poſſunt: & ad hoc ſatis facit naturalis ſitus loci: quia in terræ medio, ubi infernus ponitur, non poteſt eſſe ignis niſi fæculentus, & turbidus, & quaſi fumoſus.

Quidam autem tenebrarum harum cauſam aſſignant ex commaſſatione corporum damnatorum, quæ præ multitudine ita replebunt locum inferni, quod ibi nihil de aere remanebit: & ſic non erit ibi aliquid de diaphano, quod poſſit eſſe ſubiectum lucis, & tenebræ, niſi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per boc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS V. 427

Utrum ignis inferni erit corporalis.

S. Thom. IV. diſt. XLIV. *quæſt.* III. *art.* 2. *quæſt.* 1. *& ſeq.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ignis inferni, quo cruciabuntur corpora damnatorum, non erit corporeus. Dicit enim Damaſcenus in IV. Lib. (orth. Fid. in fi.) *Tradetur diabolus, & dæmones, & bomo eius, ſcilicet Antichriſtus, cum impiis, & peccatoribus in ignem æternum, non materialem, qualis eſt qui apud nos eſt, ſed qualem novit Deus*. Sed omne corporeum eſt materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

2. Præterea. Animæ damnatorum a corpore ſeparatæ ad ignem inferni deferuntur. Sed Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. XXXII. a princ.) *Spiritualem arbitror eſſe*, ſcilicet locum, ad quem anima defertur poſt mortem, *non corporalem*. Ergo &c.

3. Præterea. Ignis corporeus in modo ſuæ actionis non ſequitur modum culpæ in eo quod igne crematur, ſed magis modum humidi, & ſicci: in eodem enim igne corporeo videmus affligi iuſtum, & impium. Sed ignis inferni in modo ſuæ afflictionis, vel actionis ſequitur modum culpæ in eo qui punitur: unde dicit Gregorius in IV. Dial. (cap. LXIII.) *Unus quidem eſt gebennæ ignis, ſed non uno modo omnes cruciat peccatores. Unuſquiſque enim, quantum exigit culpa, tantum ſentiet de pœna*. Ergo ignis ille non eſt corporeus.

Sed contra eſt quod dicitur IV. Dialog. (cap. XXIX. ad fi.) *Ignem gebennæ corporeum eſſe non ambigo, in quo certum eſt corpora cruciari*.

Præterea. Sap. v. 21. dicitur: *Pugnabit orbis terrarum contra inſenſatos*. Sed non totus orbis terrarum contra inſenſatos pugnaret, ſi ſolummodo ſpirituali pœna, & non corporali punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

Reſpondeo dicendum, quod de igne inferni multiplex fuit opinio.

Quidam enim Philoſophi, ut Avicenna, reſurrectionem non credentes, ſolius animæ poſt mortem pœnam eſſe crediderunt. Et quia eis inconveniens videbatur ut anima, cum ſit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum eſſe quo mali punirentur, volentes quod quicquid dicitur de pœna animarum poſt mortem per aliqua corporea futura, metaphorice dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio, & iucunditas non erit in aliqua re corporali, ſed in ſpirituali tantum, ſcilicet in conſecutione ſui finis; ita afflictio malorum ſpiritualis erit tantum, in hoc ſcilicet quod triſtabuntur de hoc quod ſeparabuntur a fine, cuius ineſt eis deſiderium naturale. Unde ſicut omnia quæ de delectatione animarum poſt mortem dicuntur, quæ videntur ad delectationem corporalem pertinere (ut quod reficiantur, vel rideant, vel buiuſmodi) ita etiam quicquid de earum afflictione dicitur, quod corporalem punitionem ſonare videatur, per ſimilitudinem debet intelligi; ſicut quod in igne ardeant, vel fætoribus affligantur, & huiuſmodi. Spiritualis enim delectatio, & triſtitia cum ſint ignotæ multitudini, oportet quod per delectationes, & triſtitias corporales figuraliter manifeſtentur, ut homines magis moveantur ad deſiderium, vel timorem. Sed quia in pœna damnatorum non ſolum erit pœna damni, quæ reſpondet averſioni, quæ fuit in culpa, ſed etiam pœna ſenſus, quæ reſpondet converſioni; ideo non ſufficit prædictum modum punitionis ponere.

Er ideo etiam ipſe Avicenna (Metaph. tract. IX. cap. VII.) alterum modum ſuperaddit, dicens, quod animæ malorum

rum

Digitized by Google

rum poſt mortem non per corpora, ſed per corporum ſimilitudines puniantur; ſicut in ſomnis propter ſimilitudines prædictas in imaginatione exiſtentes, videtur homini quod torqueatur pœnis diverſis. Et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Auguſtinus in XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. xxxii.) ſicut ibidem manifeſte patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum eſſe. Imaginatio enim potentia quædam eſt, utens organo corporali: unde non poteſt eſſe quod viſiones huiuſmodi imaginariæ fiant in anima ſeparata a corpore, ſicut in anima ſomniantis. Unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evitaret, dixit, quod animæ ſeparatæ a corpore utebantur, quaſi pro organo, aliqua parte cæleſtis corporis; cui corpus humanum oportet eſſe conforme, ad hoc quod perficiatur anima rationali, quæ eſt ſimilis motoribus cæleſtis corporis, in hoc ſecutus quodammodo opinionem antiquorum Philoſophorum, qui poſuerunt, animas redire (*a*) ad compares ſtellas. Sed hoc eſt omnino abſurdum ſecundum doctrinam Philoſophi: quia anima utitur determinato organo corporali, ſicut ars determinatis inſtrumentis: unde non poteſt tranſire de corpore in corpus; quod Pythagoras ponit, ut dicitur in I. de Anima (tex. 53.) Qualiter autem ad dictum Auguſtini ſit reſpondendum, infra dicetur (in reſp. ad 2.)

Quicquid autem dicatur de igne, qui animas ſeparatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum poſt reſurrectionem, oportet dicere quod ſit corporeus: quia corpori non poteſt convenienter adaptari pœna, niſi ſit corporea. Unde Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxix. in fi.) ex hoc ipſo probat ignem inferni eſſe corporeum, quod reprobi poſt reſurrectionem in eum detrudentur. Auguſtinus etiam (Lib. XXI. de civ. Dei cap. x.) ut habetur in littera (IV. diſt. xliv.) manifeſte confitetur, ignem illum quo cruciabuntur corpora, eſſe corporeum. Et de hoc ad præſens eſt quæſtio. Qualiter autem animæ damnatorum ab igne iſto corporeo puniantur, alias dictum eſt (quæſt. lxx. art. 3.).

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus non negat ſimpliciter illum ignem materialem eſſe, ſed quod non eſt materialis talis, qualis apud nos eſt, eo quod quibuſdam proprietatibus ab hoc igne diſtinguitur.

Vel dicendum, quod quia ignis ille non materialiter alterat corpora, ſed quadam ſpirituali actione agit in ea ad punitionem; ideo dicitur non materialis eſſe, non quantum ad ſubſtantiam, ſed quantum ad punitionis effectum in corporibus, & multo amplius in animabus.

Ad ſecundum dicendum, quod dictum Auguſtini poteſt hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animæ deferuntur poſt mortem, non eſſe corporeus, quia anima in eo corporaliter non exiſtit, per modum ſcilicet quo corpora exiſtunt in loco; ſed alio modo ſpirituali, ſicut Angeli in loco ſunt.

Vel dicendum, quod Auguſtinus loquitur opinando, & non determinando, ſicut ſæpe facit in libris illis.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille erit inſtrumentum divinæ iuſtitiæ punientis. Inſtrumentum autem non ſolum agit in virtute propria, & per proprium modum, ſed etiam in virtute principalis agentis, & ſecundum quod eſt regulatum ab eo. Unde quamvis ignis ſecundum propriam virtutem non habeat quod aliquos cruciet ſecundum magis, vel minus, ſecundum modum peccati; habet tamen hoc, ſecundum quod eius actio modificatur ex ordine divinæ iuſtitiæ: ſicut etiam ignis fornacis modificatur ex induſtria fabri in ſua actione, ſecundum quod competit ad effectum artis.

ARTICULUS VI. 428

Utrum ignis inferni ſit eiuſdem ſpeciei cum igne noſtro.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod ignis ille non ſit eiuſdem ſpeciei cum igne iſto corporeo, quem videmus. Auguſtinus enim (Lib. XX. de civ. Dei cap. xvi. a princ.) dicit, & habetur in littera (IV. diſt. xliv.) *Ignis æternus cuiuſmodi ſit, hominem ſcire arbitror neminem, niſi forte cui Spiritus divinus oſtendit*. Sed naturam iſtius ignis omnes, vel fere omnes ſciunt. Ergo ignis ille non eſt eiuſdem ſpeciei, aut naturæ cum iſto.

2. Præterea. Gregorius XV. Moralium (cap. xvii.) exponens illud Iob xx. *Devorabit eum ignis, qui non ſuccenditur*, dicit: „ Ignis corporeus ut eſſe valeat, „ corporeis indiget fomentis; nec valet „ niſi ſuccenſus eſſe, & niſi refotus ſub„ ſiſtere. At contra gehennæ ignis, cum„ ſit

(*a*) *Al.* ad orbes ſtellarum.

Digitized by Google

„ ſit corporeus, & in ſe miſſos repro„ bos corporaliter exurat, nec ſtudio hu„ mano ſuccenditur, nec lignis nutri„ tur; ſed creatus ſemel durat inextin„ guibilis, & ſuccenſione non indiget, „ & ardore non caret. " Ergo non eſt eiuſdem naturæ cum eo quem videmus.

3. Præterea. Aeternum, & corruptibile non ſunt eiuſdem rationis; cum nec etiam in genere communicent, ſecundum Philoſophum in X. Metaph. (tex. ult.) Sed iſte ignis eſt corruptibilis, ille autem æternus: Matth. xxv. 41. *Diſcedite a me maledicti in ignem æternum*. Ergo non ſunt eiuſdem naturæ.

4. Præterea. De natura huius ignis noſtri eſt ut luceat. Sed ignis inferni non lucet: & Iob XVIII. 5. *Nonne lux impii extinguetur?* Ergo ut prius.

Sed contra. Secundum Philoſophum in I. Top. (cap. VI. parum a princ.) *Omnis aqua omni aquæ eſt eadem ſpecie*. Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni eſt idem ſpecie.

Præterea. Sap. XI. 17. dicitur: *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur*. Sed homines peccant per res ſenſibiles huius mundi. Ergo iuſtum eſt ut per eaſdem puniantur.

Reſpondeo dicendum, quod ignis propter hoc quod eſt maximæ virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur in IV. Meteor. (cap. I. cir. med.) Unde & ignis dupliciter invenitur; ſcilicet in materia propria, prout eſt in ſua ſphæra; & in materia aliena, ſive terreſtri, ut patet in carbone, ſive aerea, ut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, ſemper eſt idem in ſpecie, quantum ad naturam ignis pertinet; poteſt autem eſſe diverſitas in ſpecie, quantum ad corpora quæ ſunt materia ignis. Unde flamma, & carbo differunt ſpecie; & ſimiliter lignum igneum, & ferrum ignitum; nec differt, quantum ad hoc, ſive ignita ſint per violentiam, ut in ferro apparet; ſive ex principio intrinſeco naturali, ut accidit in ſulphure. Quod ergo ignis inferni, quantum ad hoc quod habet de natura ignis, ſit eiuſdem ſpeciei cum igne qui apud nos eſt, manifeſtum eſt. Utrum autem ille ignis ſit in propria materia exiſtens, aut ſi in aliena, in qua materia ſit, nobis ignotum eſt. Et ſecundum hoc poteſt ab igne qui apud nos eſt, ſpecie differre, materialiter conſideratus. Quaſdam tamen proprietates differentes habet ab igne iſto, ut quod ſuccenſione non indiget, nec lignis nutritur. Sed iſtæ differentiæ non oſtendunt diverſitatem in ſpecie, quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur quantum ad id quod eſt materiale in igne illo, non autem quantum ad ignis naturam.

Ad ſecundum dicendum, quod ignis iſte qui apud nos eſt, lignis nutritur, & ab homine ſuccenditur, quia eſt artificialiter, & per violentiam in alienam materiam introductus. Sed ignis ille lignis non indiget, quibus foveatur: quia vel in propria materia exiſtit, vel eſt in materia aliena non per violentiam, ſed per naturam a principio intrinſeco: unde non eſt ab homine ſuccenſus, ſed a Deo, qui naturam illam inſtituit: & hoc eſt quod dicitur Iſaiæ XXX. 33. *Flatus Domini, ſicut torrens ſulphuris ſuccendens eam*.

Ad tertium dicendum, quod ſicut corpora damnatorum erunt eiuſdem ſpeciei cuius modo ſunt, quamvis modo ſint corruptibilia, tunc autem erunt incorruptibilia ex ordine divinæ iuſtitiæ, & propter quietem motus cæli; ita eſt etiam de igne inferni, quo corpora illa punientur.

Ad quartum dicendum, quod lucere non convenit igni ſecundum quemlibet modum exiſtendi, quia in propria materia exiſtens non lucet: unde non lucet in propria ſphæra, ut Philoſophi dicunt: ſimiliter etiam in aliqua materia aliena ignis exiſtens non lucet; ſicut cum eſt in materia opaca terreſtri, ut in ſulphure: & ſimiliter eſt etiam, quando ex aliquo groſſo fumo eius claritas obfuſcatur. Unde quod ignis inferni non luceat, non eſt ſufficiens argumentum ad hoc quod non ſit eiuſdem ſpeciei.

ARTICULUS VII. 429

Utrum ignis inferni ſit ſub terra.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod ignis ille non ſit ſub terra. Quia Iob XVIII. 18. de homine damnato dicitur: *Et de orbe transferet eum Deus*. Ergo ignis ille quo damnati puniuntur, non eſt ſub terra, ſed eſt extra orbem.

2. Præterea. Nullum violentum, & per accidens poteſt eſſe ſempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, ſed natu-

Digitized by Google

naturaliter. Sed ſub terra non poteſt eſſe ignis niſi per violentiam. Ergo ignis inferni non eſt ſub terra.

3. Præterea. In igne inferni omnia corpora damnatorum poſt diem iudicii cruciabuntur. Sed illa corpora locum replebunt. Ergo cum futura ſit maxima multitudo damnatorum, quia *ſtultorum infinitus eſt numerus*, Eccle. I. 15. maximum oportet eſſe ſpatium in quo ignis ille continetur. Sed inconveniens videtur dicere, infra terram eſſe tantam concavitatem; cum partes terræ naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit ſub terra.

4. Præterea. Sap. XI. 17. *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur*. Sed mali ſuper terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non debet eſſe ſub terra.

Sed contra eſt quod dicitur Iſa. XIV. 9. *Infernus ſubtus conturbatus eſt in occurſum adventus tui*. Ergo ignis inferni ſub nobis eſt.

Præterea. Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. XLII. in fi.) *Quid obſtet non video, quod infernus eſſe ſub terra credatur.*

Præterea. Ionæ II. Super illud, *Proieciſti me in corde maris*, Gloſſa (interl.) „ ideſt in inferno: " pro quo dicitur in Evangelio Matth. XII. 40. *In corde terræ:* quia ſicut cor eſt in medio animalis; ita & infernus in medio terræ perhibetur eſſe.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit (Lib. XX. de civ. Dei cap. XVI. a princ.) & habetur in littera (IV. diſt. XLIV.) *in qua parte mundi infernus ſit, ſcire neminem arbitror, niſi cui divinus Spiritus revelavit*. Unde Gregorius in IV. Dialog. (cap. XLII.) ſuper hac quæſtione interrogatus reſpondit: *Hac de re temere definire nihil audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum eſſe putaverunt. Alii vero hunc ſub terra eſſe exiſtimant*. Et hanc opinionem probabiliorem eſſe oſtendit dupliciter. Primo ex ipſa nominis ratione, ſic dicens: *Si idcirco infernum dicimus, quia inferius iacet, quod terra ad cælum eſt, hoc eſſe infernus debet ad terram*. Secundo ex hoc quod dicitur Apoc. V. 3. *Nemo poterat neque in cælo, neque in terra, neque ſubtus terram aperire librum;* ut hoc quod dicitur *in cælo*, referatur ad Angelos; hoc quod dicitur *in terra*, referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur *ſubtus terram*, referatur ad animas exiſtentes in inferno. Auguſtinus etiam in Lib. XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. XXXIV. cir. med.) duas rationes tangere videtur, quare congruum ſit, infernum eſſe ſub terra. Una eſt ut *quoniam defunctorum animæ carnis amore peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipſi carni mortuæ ſolet exhiberi, ut ſcilicet ſub terra recondantur*. Alia eſt quod ſicut eſt gravitas in corporibus, ita triſtitia in ſpiritibus, & lætitia ſicut levitas. Unde *ſicut ſecundum corpus, ſi ponderis ſui ordinem teneant, inferiora ſunt omnia graviora: ita ſecundum ſpiritum inferiora ſunt omnia triſtiora*: & ſic ſicut conveniens locus gaudio electorum eſt cælum empyreum; ita conveniens locus triſtitiæ damnatorum eſt infimum terræ. Neque movere debet quod Auguſtinus ibidem (& cap. XXXIII. a princ.) dicit, quod *inferi ſub terris eſſe dicuntur, vel creduntur:* quia in Lib. II. Retractationum (cap. XXIX. in fi.) hoc retractans dicit: *Mihi videor dicere debuiſſe magis, quod ſub terris ſunt inferi, quam rationem reddere, cur ſub terris eſſe dicantur, ſive credantur*. Quidam tamen Philoſophi poſuerunt, quod locus inferni erat ſub orbe terreſtri, tamen ſupra terræ ſuperficiem ex parte nobis oppoſita. Et hoc videtur Iſidorus ſenſiſſe, cum dixit: (hab. in Gloſ. ord. ſuper illud Iſ. LX. *Non erit tibi amplius*) quod *Sol, & Luna in ordine quo creati ſunt, ſtabunt, ne impii in tormentis poſiti fruantur luce eorum*. Quæ ratio nulla eſſet, ſi infernus infra terram eſſe dicatur. Qualiter tamen hæc verba poſſint exponi, patuit ſupra (quæſt. XCI. art. 2.) Pythagoras vero poſuit locum pœnarum in ſphæra ignis, quam in medio totius orbis eſſe dixit; & regionem illam carcerem Iovis appellavit, ut patet per Ariſtotelem in II. de cælo & mundo (tex. 73.) Sed tamen convenientius his quæ in Scriptura dicuntur, eſt ut ſub terra eſſe dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Iob, *De orbe transferet eum Deus*, intelligendum eſt de orbe terrarum, ideſt de hoc mundo. Et hoc modo exponit Gregorius (Lib. XIV. Moral. cap. XI. inter princ. & med.) dicens: *De orbe quippe transfertur, cum ſuperno apparente iudice, de hoc mundo tollitur, in quo perverſe gloriatur*. Nec eſt intelligendum, quod orbis hic accipiatur pro univerſo, quaſi extra totum univerſum ſit locus pœnarum.

Ad ſecundum dicendum, quod in loco illo conſervatur ignis in æternum ex ordine

dine

Digitized by Google

ſine divinæ iuſtitiæ; quamvis ſecundum naturam ſuam non poſſit extra ſuum locum aliquod elementum in æternum durare, præcipue ſtatu generationis, & corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortiſſimæ caliditatis, quia calor eius erit undique congregatus, propter frigus terræ undique ipſum circumſtans.

Ad tertium dicendum, quod infernus numquam deficiet in amplitudine, quin ſufficiat ad damnatorum corpora capienda: infernus enim Proverb. xxx. inter tria inſatiabilia ponitur. Nec eſt inconveniens quod intra viſcera terræ tanta concàvitas conſervetur divina virtute, quæ damnatorum omnium corpora poſſit capere.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur, *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur*, non eſt neceſſarium niſi in principalibus inſtrumentis peccandi. Quia enim homo in anima peccat, & in corpore, in utroque punietur. Non autem oportet quod in quo loco quis peccavit, in eodem puniatur; cum alius ſit locus qui viatoribus, & damnatis debetur.

Vel dicendum, quod hoc intelligitur de pœnis quibus homo punitur in via; ſecundum quod quælibet culpa ſuam pœnam habet annexam, prout *omnis inordinatus animus ſibi eſt pœna*, ut dicit Auguſtinus (Lib. I. Confeſſ. cap. xii. in fin.)

QUAESTIO XCVIII.

De voluntate, & intellectu damnatorum, in novem articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de pertinentibus ad affectum, & intellectum damnatorum.

Circa quod quæruntur novem.

Primo, utrum omnis damnatorum voluntas ſit mala.

Secundo, utrum aliquando pœniteant de malis quæ fecerunt.

Tertio, utrum magis vellent non eſſe quam eſſe.

Quarto, utrum vellent alios eſſe damnatos.

Quinto, utrum impii habeant Deum odio.

Sexto, utrum ipſi demereri poſſint.

Septimo, utrum poſſint uti ſcientia hic acquiſita.

Octavo, utrum cogitent aliquando de Deo.

Nono, utrum ipſi videant gloriam beatorum.

ARTICULUS I. 430

Utrum omnis voluntas damnatorum ſit mala.

S. Thom. IV. diſt. l. *quæſt.* ii. *art.* i. *quæſt.* i. *& ſeq.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum ſit mala. Quia, ut dicit Dionyſius iv. cap. de div. Nom. (par. iv. lect. 19.) *dæmones bonum, & optimum concupiſcunt*, ſcilicet *eſſe, vivere, & intelligere*. Cum ergo damnati homines non ſint peioris conditionis quam dæmones, videtur quod & ipſi bonam voluntatem habere poſſint.

2. Præterea. *Malum*, ut dicit Dionyſius (ibid. lect. 22.) *eſt omnino involuntarium*. Ergo ſi damnati aliquid volunt, illud volunt, inquantum eſt bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quæ per ſe ordinatur ad bonum, eſt bona. Ergo damnati poſſunt habere voluntatem bonam.

3. Præterea. Aliqui erunt damnati, qui in hoc mundo exiſtentes aliquos virtutum habitus ſecum detulerunt, utpote Gentiles, qui habuerunt virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntas. Ergo in aliquibus damnatis poterit eſſe laudabilis voluntas.

Sed contra. Obſtinata voluntas numquam poteſt flecti niſi in malum. Sed damnati homines erunt obſtinati, ſicut & dæmones. Ergo voluntas eorum numquam poterit eſſe bona.

Præterea. Sicut ſe habet voluntas damnatorum ad malum, ita voluntas beatorum ad bonum. Sed beati numquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati aliquam habent voluntatem bonam.

Reſpondeo dicendum, quod in damnatis poteſt duplex voluntas conſiderari, ſcilicet voluntas deliberativa, & voluntas naturalis. Naturalis quidem non eſt eis ex ſeipſis, ſed ex auctore naturæ, qui in natura hanc inclinationem poſuit; quæ naturalis voluntas dicitur. Unde cum natura in eis remaneat, ſecundum hoc bona poterit in eis eſſe voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa eſt eis ex ſeipſis, ſecundum quod in poteſtate eſt eorum inclinari per affectum ad hoc

vel

Digitized by Google

vel illud: & talis voluntas eſt in eis ſolum mala: & hoc ideo, quia ſunt perfecte averſi a fine ultimo rectæ voluntatis: nec aliqua voluntas poteſt eſſe bona niſi per ordinem ad finem prædictum. Unde etiam etſi aliquod bonum velint, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici poſſit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionyſii intelligitur de voluntate naturali, quæ eſt inclinatio naturæ in aliquod bonum; ſed tamen iſta naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum quod naturaliter deſiderant, ſub quibuſdam malis circumſtantiis appetunt.

Ad ſecundum dicendum, quod malum, inquantum eſt malum, non movet voluntatem, ſed inquantum eſt æſtimatum bonum. Sed hoc ex eorum malitia procedit ut id quod eſt malum, æſtiment ut bonum. Et ideo voluntas eorum mala eſt.

Ad tertium dicendum, quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima ſeparata, eo quod virtutes illæ perficiunt ſolum in vita civili, quæ non erit poſt hanc vitam. Si tamen remanerent, numquam in actum exirent, quaſi ligatæ ex obſtinatione mentis.

ARTICULUS II. 431

Utrum damnati pœniteant de malo quod fecerunt.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod damnati numquam pœniteant de malis quæ fecerunt. Quia dicit Bernardus in Cantica (hab. implic. Lib. V. de Conſiderat. cap. XII. & Lib. de grat. & lib. arb. cap. IX. ad fi.) quod *damnatus ſemper vult iniquitatem ſuam, quam fecit*. Ergo numquam de peccato commiſſo pœnitent.

2. Præterea. Velle ſe non peccaſſe, eſt bona voluntas. Sed damnati numquam habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati numquam volent ſe non peccaſſe: & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Secundum Damaſcenum (Lib. II. orth. Fid. cap. IV. in fi.) *hoc eſt hominibus mors, quod angelis caſus*. Sed angeli voluntas poſt caſum eſt invertibilis hoc modo ut non poſſit recedere ab electione qua prius peccavit. Ergo & damnati non poſſunt pœnitere de peccatis a ſe commiſſis.

4. Præterea. Maior erit perverſitas damnatorum in inferno quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non pœnitent de peccatis commiſſis, vel propter excæcationem mentis, ſicut hæretici, vel propter obſtinationem, ſicut qui *lætantur, cum male fecerint, & exultant in rebus peſſimis*, ut dicitur Proverb. II. 14. Ergo &c.

Sed contra. Sap. V. 3. de damnatis dicitur: *Intra ſe pœnitentiam agentes*.

Præterea. Philoſophus IX. Ethic. (cap. IV. ad fin.) dicit, quod *pœnitudine replentur pravi: mox enim triſtantur de hoc in quo prius delectati ſunt*. Ergo damnati, cum ſint maxime pravi, magis pœnitent.

Reſpondeo dicendum, quod pœnitere de peccato contingit dupliciter: uno modo per ſe; alio modo per accidens. Per ſe quidem de peccato pœnitet qui peccatum, inquantum eſt peccatum, abominatur; per accidens vero, qui illud odit ratione alicuius adiuncti, utpote pœnæ, vel alicuius huiuſmodi. Mali igitur non pœnitebunt, per ſe loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet; pœnitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de pœna quam pro peccato ſuſtinent.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati iniquitatem volunt, ſed pœnam refugiunt; & ſic per accidens de iniquitate commiſſa pœnitent.

Ad ſecundum dicendum, quod velle ſe non peccaſſe propter turpitudinem iniquitatis eſt bona voluntas; ſed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum, quod ſine aliqua averſione voluntatis continget quod damnati de peccatis pœniteant: quia non hoc refugient in peccatis quod prius appetiverunt, ſed aliquid aliud, ſcilicet pœnam.

Ad quartum dicendum, quod homines in hoc mundo, quantumcumque obſtinati, per accidens de peccatis ſuis pœnitent, ſi pro eis puniantur: quia, ut dicit Auguſtinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæſt. XXXVI. aliquant. a princ.) *videmus etiam ferociſſimas beſtias dolore pœnarum a maximis voluptatibus abſtinere*.

AR

ARTICULUS III. 432

Utrum damnati recta, & deliberativa ratione vellent non eſſe.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod damnati recta ratione, & deliberativa non poſſint velle non eſſe. Auguſtinus enim dicit in Lib. III. de lib. arb. (cap. VII. a princ.) *Conſidera quantum bonum eſt eſſe, quod & beati, & miſeri volunt: maius enim eſt eſſe, & eſſe miſerum, quam omnino non eſſe.*

2. Præterea. Auguſtinus ſic ibidem arguit (cap. VIII.) Prælectio ſupponit electionem. Sed non eſſe non eſt eligibile, cum non habeat apparentiam boni, cum nihil ſit. Ergo non eſſe non poteſt eſſe magis appetibile damnatis quam eſſe.

3. Præterea. Maius malum magis eſt fugiendum. Sed non eſſe eſt maximum malum; cum tollat totaliter bonum, ita quod nihil relinquat. Ergo non eſſe eſt magis fugiendum quam miſerum eſſe: & ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod dicitur Apocal. IX. 6. *In diebus illis deſiderabunt homines mori, & fugiet mors ab eis.*

Præterea. Damnatorum miſeria omnem huius mundi miſeriam excedit. Sed ad vitandum miſeriam huius mundi appetibile eſt aliquibus mori: unde dicitur Eccli. XLI. 3. *O mors, quam bonum eſt iudicium tuum homini indigenti, & qui minoratur viribus, defecto ætate, & cui de omnibus cura eſt, & incredibili, qui perdit (a) ſapientiam.* Ergo multo fortius eſt damnatis appetibile non eſſe ſecundum rationem deliberativam.

Reſpondeo dicendum, quod non eſſe poteſt dupliciter conſiderari. Uno modo ſecundum ſe: & ſic nullo modo eſt appetibile; cum non habeat aliquam rationem boni, ſed ſit boni pura privatio. Alio modo poteſt conſiderari, inquantum eſt ablativum pœnalis vitæ, ſeu alicuius miſeriæ: & ſic non eſſe accipit rationem boni: *carere* enim *malo eſt quoddam bonum*, ut dicit Philoſophus in V. Ethicor. (cap. I. ad fi.) Et per hunc modum melius eſt damnatis non eſſe quam miſeros eſſe. Unde Matth. XXVI. 24. dicitur: *Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet homo ille*: & Hierem. XX. ſuper illud, *Maledicta dies, in qua natus ſum &c.* dicit Gloſſa Hieronymi: „ Melius „ eſt non eſſe quam male eſſe." Et ſecundum hoc damnati poſſunt præeligere non eſſe ſecundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Auguſtini eſt intelligendum, quod non eſſe non eſt per ſe eligibile, ſed per accidens, inquantum ſcilicet eſt miſeriæ terminativum. Quod enim dicitur, quod eſſe, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam quæ eſt in triſtitiis, ut dicit Philoſophus in IX. Ethic. (cap. IV. a med.) ſed abſolute.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſſe non eſt eligibile per ſe, ſed per accidens tantum, ut dictum eſt (in corp. & ad I.)

Ad tertium dicendum, quod licet non eſſe maxime ſit malum, inquantum privat eſſe; eſt tamen valde bonum, inquantum privat miſeriam, quæ eſt maximum malorum: & ſic non eſſe eligitur.

ARTICULUS IV. 433

Utrum damnati in inferno vellent alios eſſe damnatos qui non ſunt damnati.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod damnati in inferno non vellent alios eſſe damnatos qui non ſunt damnati. Quia Lucæ XVI. dicitur de divite, quod orabat pro fratribus ſuis, ne venirent *in locum tormentorum*. Ergo eadem ratione damnati alii non vellent ad minus carnales ſuos amicos in inferno damnari.

2. Præterea. Affectiones inordinatæ a damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum: quod eſt eſſe damnatos.

3. Præterea. Damnati non deſiderant augmentum ſuæ pœnæ. Sed ſi plures damnarentur, maior eſſet eorum pœna, ſicut etiam multiplicatio beatorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati nollent ſalvatos damnari.

Sed contra eſt quod Iſa. XIV. ſuper illud, *Surrexerunt de ſoliis*, dicit Gloſſa (ord. Hieron.) „Solatium eſt malorum, „ multos ſocios habere pœnarum."

Præterea. In damnatis maxime regnat invidia. Ergo dolent de felicitate bea-

(a) *Vulgata* patientiam.

Digitized by Google

beatorum, & eorum damnationem appetunt.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in beatis in patria erit perfectiſſima caritas; ita in damnatis erit perfectiſſimum odium. Unde ſicut ſancti gaudebunt de omnibus bonis; ita & impii de omnibus bonis dolebunt. Unde & felicitas ſanctorum ab eis conſiderata maxime eos affligit: unde dicitur Iſa. XXVI. 11. *Videant, & confundantur zelantes populi; & ignis hoſtes tuos devoret*. Unde vellent omnes bonos eſſe damnatos.

Ad primum ergo dicendum, quod tanta erit invidia in damnatis quod etiam propinquorum gloriæ invidebunt, cum ipſi ſint in ſumma miſeria; cum etiam in hac vita hoc accidat, creſcente invidia. Sed tamen minus invidebunt propinquis quam aliis: & maior eſſet eorum pœna, ſi omnes propinqui damnarentur, & alii ſalvarentur, quam ſi aliqui de ſuis propinquis ſalvarentur. Et exinde fuit quod dives petiit fratres ſuos a damnatione eripi. Sciebat enim, quod aliqui eriperentur; maluiſſet tamen fratres ſuos cum omnibus aliis damnari.

Ad ſecundum dicendum, quod dilectio quæ non fundatur ſuper honeſtum, facile reſcinditur, & præcipue in malis hominibus, ut Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. IV. a med.) Unde damnati non ſervabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt. Sed in hoc voluntas eorum remanebit perverſa quod cauſam inordinatæ dilectionis adhuc diligent.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ex damnatorum multitudine pœna ſingulorum augeatur; tamen tantum ſuperexcreſcent odium, & invidia, quod magis eligent torqueri magis cum multis quam minus ſoli.

ARTICULUS V. 434

Utrum damnati odio habeant Deum.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod damnati non habeant Deum odio. Quia, ut dicit Dionyſius IV. cap. de div. Nomin. (part. I. lect. 5.) *omnibus diligibile eſt pulchrum, & bonum, quod eſt omnis boni, & pulchritudinis cauſa*. Hoc autem eſt Deus. Ergo Deus a nullo odio haberi poteſt.

2. Præterea. Nullus poteſt ipſam bonitatem odio habere, ſicut nec ipſam malitiam velle: *malum* enim *eſt omnino involuntarium*, ut Dionyſius dicit IV. de div. Nom. (part. IV. lect. 12.) Deus autem eſt bonitas ipſa. Ergo nullus ipſum odio poteſt habere.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſal. LXXIII. 23. *Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper*.

Reſpondeo dicendum, quod affectus movetur ex bono, vel malo apprehenſo. Deus autem apprehenditur dupliciter; ſcilicet in ſe, ſicut a beatis, qui eum per eſſentiam vident; & per effectus, ſicut a nobis, & damnatis. Ipſe igitur in ſeipſo, cum ſit per eſſentiam bonitas, non poteſt alicui voluntati diſplicere: unde quicumque eum per eſſentiam videt, eum odio habere non poteſt. Sed effectuum eius aliqui ſunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui. Et ſecundum hoc aliquis non in ſeipſo, ſed ratione effectuum Deum odio habere poteſt. Damnati ergo Deum percipientes in effectu iuſtitiæ, qui eſt pœna, eum odio habent, ſicut & pœnas quas ſuſtinent.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionyſii eſt intelligendum de appetitu naturali; qui tamen in damnatis pervertitur per id quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.)

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procederet, ſi damnati Deum in ſeipſo concupiſcerent, inquantum eſt per eſſentiam bonus.

ARTICULUS VI. 435

Utrum damnati demereantur.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in littera (IV. diſt. ult.) Sed per malam voluntatem, quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo ſi ibi non demereantur, ex ſua damnatione commodum reportant.

2. Præterea. Damnati ſunt eiuſdem conditionis cum dæmonibus. Sed dæmones demerentur poſt ſuum caſum: unde ſerpenti, qui hominem ad peccandum induxit, eſt a Deo pœna inflicta, ut dicitur Geneſ. III. Ergo & damnati demerentur.

3. Præterea. Actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excuſatur quin ſit demeritorius, etiamſi aliqua neceſſitas adſit, cuius aliquis ſit ſibi cauſa: ebrius

ebrius enim *meretur duplicem mulctationem*, ſi ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v. ante med.) Sed ipſi damnati fuerunt ſibi cauſa propriæ obſtinationis, per quam neceſſitatem quamdam patiuntur peccandi. Ergo cum eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excuſantur a demerito.

Sed contra. Pœna contra culpam dividitur. Sed perverſa voluntas in damnatis ex obſtinatione procedit, quæ eſt eorum pœna. Ergo perverſa voluntas in damnatis non eſt culpa, per quam demereantur.

Præterea. Poſt ultimum terminum non relinquitur aliquis motus, ſive profectus in bonum, vel in malum. Sed damnati maxime poſt diem iudicii ad ultimum terminum ſuæ damnationis pervenient: quia *tunc finem habebunt duæ civitates*, ut Auguſtinus dicit (in Enchirid. cap. cxi.) Ergo damnati poſt diem iudicii perverſa voluntate non demerebuntur, quia ſic creſceret eorum damnatio.

Reſpondeo dicendum, quod de damnatis ante diem iudicii, & poſt diſtinguendum eſt. Omnes enim communiter confitentur, quod poſt diem iudicii non erit aliquod meritum, vel demeritum. Et hoc ideo eſt, quia meritum, vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum, vel malum ulterius conſequendum. Poſt diem autem iudicii erit ultima conſummatio bonorum, & malorum; ita quod nihil erit ulterius addendum de bono, vel de malo. Unde & bona voluntas in beatis non erit meritum, ſed præmium; & mala voluntas non erit in damnatis demeritum, ſed pœna tantum. Operationes enim virtutum ſunt præcipue in felicitate; & earum contrariæ ſunt præcipue in miſeria, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ix. & x.)

Sed ante diem iudicii quidam dicunt, & beatos mereri, & damnatos demereri. Sed hoc non poteſt eſſe reſpectu præmii eſſentialis, vel pœnæ principalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint; poteſt tamen hoc eſſe reſpectu præmii accidentalis, vel pœnæ ſecundariæ, quæ poſſunt augeri uſque ad diem iudicii: & hoc præcipue in dæmonibus vel Angelis bonis; quorum officio aliqui trahuntur ad ſalutem, ex quo beatorum Angelorum gaudium creſcit; vel ad damnationem, ex quo creſcit pœna dæmonum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc eſt ſummum incommodum ad ſummum malorum perveniſſe: ex quo contingit in damnatis quod demereri non poſſunt: unde patet quod ex peccato commodum non reportant.

Ad ſecundum dicendum, quod ad damnatorum hominum officium non pertinet ad damnationem alios pertrahere, ſicut pertinet ad officium dæmonum, ratione cuius demerentur quantum ad ſecundariam pœnam.

Ad tertium dicendum, quod propter hoc non excuſantur a demerito, quia neceſſitatem habeant peccandi, ſed quia ad ſummum malorum pervenerunt.

Tamen neceſſitas peccandi cuius cauſa ſumus, excuſat a culpa, inquantum eſt neceſſitas quædam, quia omne peccatum oportet eſſe voluntarium; ſed quod non excuſet, hoc eſt inquantum a voluntate præcedente proceſſit: & ſic totum demeritum ſequentis culpæ videtur ad primam culpam pertinere.

ARTICULUS VII. 436

Utrum damnati poſſint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt.

S. Thom. IV. diſt. l. *quæſt.* II. *art.* 2. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod damnati non poſſint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt. In conſideratione enim ſcientiæ eſt maxima delectatio. Sed in eis delectatio aliqua non eſt ponenda. Ergo non poſſunt uti ſcientia prius habita ſecundum aliquam conſiderationem.

2. Præterea. Damnati ſunt in maioribus pœnis quam ſint aliquæ pœnæ huius mundi. Sed in hoc mundo, dum aliquis eſt in maximis tormentis conſtitutus, non poteſt conſiderare aliquas intelligibiles concluſiones, abſtractus a pœnis quas patitur. Ergo multo minus in inferno.

3. Præterea. Damnati ſunt ſubiecti tempori. Sed *longitudo temporis eſt cauſa oblivionis*, ut dicitur IV. Phyſic. (tex. 128.) Ergo damnati oblivíſcentur eorum quæ hic ſciverunt.

Sed contra eſt quod Lucæ xvi. 25. dicitur diviti damnato: *Recordare quia recepiſti bona in vita tua &c.* Ergo conſiderabunt ea quæ hic ſciverunt.

Præterea. Species intelligibiles in ani-

Digitized by Google

nima ſeparata remanent (a), ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxx. art. 2. ad 3. & 1. P. quæſt. lxxxix. art. 5. & 6.) Si ergo eis uti non poſſent, fruſtra remanerent in eis.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut propter perfectam ſanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non ſit gaudii materia; ita nihil erit in damnatis quod non ſit eis materia, & cauſa triſtitiæ, nec aliquid quod ad triſtitiam poſſit pertinere, deerit, ut ſit eorum miſeria conſummata. Conſideratio autem aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium vel ex parte cognoſcibilium, inquantum diliguntur, vel ex parte ipſius cognitionis, inquantum eſt conveniens, & perfecta: poteſt etiam triſtitiæ eſſe ratio & ex parte cognoſcibilium, quæ nata ſunt contriſtare, & ex parte ipſius cognitionis, prout eius imperfectio conſideratur; utpote cum aliquis conſiderat ſe deficere in cognitione alicuius rei, cuius perfectam cognitionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis conſideratio eorum quæ prius ſciverunt, ut materia triſtitia, non autem ut delectationis cauſa. Conſiderabunt enim & mala quæ geſſerunt, ex quibus damnati ſunt, & bona delectabilia quæ amiſerunt; & ex utroque torquebuntur: ſimiliter etiam torquebuntur de hoc quod conſiderabunt, notitiam quam de rebus ſpeculabilibus habuerunt, imperfectam eſſe, & ſe amiſiſſe ſummam eius perfectionem, quam poterant adipiſci.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis conſideratio ſcientiæ ſit per ſe delectabilis; tamen ex aliquo accidente poteſt eſſe triſtitiæ cauſa, ut ex dictis patet (in corp. art.) & ſic erit in damnatis.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc mundo anima coniungitur corruptibili corpori: unde per hoc quod corpus affligitur, conſideratio animæ impeditur: ſed in futuro anima non ita trahetur a corpore; ſed quantumcumque corpus affligetur, tamen anima ſemper conſiderabit luculentiſſime illa quæ ei poterunt eſſe cauſa mœroris.

Ad tertium dicendum, quod tempus eſt cauſa oblivionis per accidens, inquantum motus, cuius eſt menſura, eſt cauſa tranſmutationis. Sed poſt diem iudicii non erit motus cæli: unde nec oblivio eſſe poterit ex quantacumque diuturnitate: ſed & ante diem iudicii anima ſeparata non mutatur a ſua diſpoſitione per motum cæli.

ARTICULUS VIII. 437

Utrum damnati aliquando cogitabunt de Deo.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod aliquando damnati cogitabunt de Deo. Quia non poteſt haberi odio actu, niſi id de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in littera dicitur (IV. diſt. ult.) Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Præterea. Damnati habebunt remorſum conſcientiæ. Sed conſcientia patitur remorſum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra. Perfectiſſima hominis cogitatio eſt quæ eſt de Deo. Sed damnati erunt in ſtatu imperfectiſſimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

Reſpondeo dicendum, quod Deus poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ſecundum ſe, & ſecundum id quod eſt ei proprium, ſcilicet eſſe totius bonitatis principium; & ſic nullo modo cogitari poteſt ſine delectatione: unde ſic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo ſecundum aliquid quod eſt ei quaſi accidentale in effectibus eius, utpote punire, vel aliquid huiuſmodi: & ſecundum hoc conſideratio de Deo poteſt triſtitiam inducere: & hoc modo damnati de Deo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati non habent Deum odio, niſi ratione punitionis, & prohibitionis eius quod malæ eorum voluntati conſonat: unde non conſiderabunt eum niſi ut punitorem, & prohibitorem.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum: quia conſcientia non remordet de peccato, niſi inquantum eſt divino præcepto contrarium.

ARTICULUS IX. 438

Utrum damnati gloriam beatorum videant.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim diſtat ab eis gloria beatorum quam ea quæ in hoc mundo aguntur. Sed ipſi non vident quæ circa nos aguntur: unde Gregorius

XII.

(a) *Al. hic additur in eis.*

XII. Moral. (cap. XIV. a princ.) ſuper illud Iob XIV. *Sive fuerint nobiles filii eius &c.* dicit: „ Sicut hi qui adhuc vivunt, mortuorum animæ quo loco habeantur, ignorant; ita mortui, qui corporaliter vixerunt, vita in carne poſitorum qualiter circa eos diſponatur, ignorant. “ Ergo multo minus poſſunt videre gloriam beatorum.

2. Præterea. Illud quod conceditur ſanctis in hac vita pro magno munere, numquam concedetur damnatis. Sed Paulo pro magno munere eſt conceſſum videre vitam illam in qua ſancti æternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur II. Cor. XII. in Gloſſa. Ergo damnati ſanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra eſt quod dicitur Luc. XVI. quod dives in tormentis poſitus vidit Abraham, & Lazarum in ſinu eius.

Reſpondeo dicendum, quod damnati ante diem iudicii videbunt beatos in gloria; non hoc modo quod gloriam eorum qualis ſit, cognoſcant; ſed ſolum cognoſcent eos eſſe in gloria quadam inæſtimabili: & ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam dolentes de felicitate eorum, tum propter hoc quod ipſi talem gloriam amiſerunt. Unde dicitur Sap. V. 2. de impiis *Videntes turbabuntur timore horribili*. Sed poſt diem iudicii omnino beatorum viſione privabuntur: nec tamen ex hoc eorum pœna minuetur, ſed augebitur, quia memoriam habebunt gloriæ beatorum, quam in iudicio viderunt, vel ante iudicium; & hoc erit eis in tormentum; ſed ulterius affligentur in hoc quod videbunt ſe indignos reputari etiam videre gloriam quam ſancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in hac vita aguntur, non ita affligerent damnatos in inferno, ſi viderentur, ſicut ſanctorum gloria inſpecta: unde non ita oſtenduntur damnatis ea quæ hic aguntur, ſicut ſanctorum gloria; quamvis etiam eorum quæ hic aguntur, oſtendantur eis ea ex quibus triſtitiam habere poſſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod Paulus inſpexit vitam illam in qua ſancti cum Deo vivunt, eam experiendo, & in futurum perfectius ſperando; quod non eſt de damnatis: & ideo non eſt ſimile.

QUAESTIO XCIX.

De miſericordia, & iuſtitia Dei reſpectu damnatorum,

in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de iuſtitia, & miſericordia Dei reſpectu damnatorum.

Circa quod quæruntur quinque.

Primo, utrum ex divina iuſtitia inferatur peccatoribus pœna æterna.

Secundo, utrum per divinam miſericordiam omnis pœna tam hominum, quam dæmonum terminetur.

Tertio, utrum ſaltem pœna hominum terminetur.

Quarto, utrum ſaltem pœna Chriſtianorum.

Quinto, utrum illorum qui opera miſericordiæ fecerunt.

ARTICULUS I. 439

Utrum ex divina iuſtitia inferatur pœna æterna peccatoribus.

S. Thom. IV. diſt. XLVI. *quæſt.* I. *art.* 3.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ex divina iuſtitia non inferatur peccatoribus pœna æterna. Pœna enim non debet excedere culpam: Deut. XXV. 2. (*a*) *Secundum menſuram delicti erit & plagarum modus*. Sed culpa eſt temporalis. Ergo pœna non debet eſſe æterna.

2. Præterea. Duorum peccatorum mortalium unum eſt altero maius. Ergo unum debet maiori quam alterum pœna puniri. Sed nulla pœna eſt maior quam æterna, cum ſit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur pœna æterna: & ſi uni non debetur, nulli debetur, cum eorum diſtantia non ſit infinita.

3. Præterea. A iuſto iudice non infertur pœna niſi ad correctionem: unde II. Ethic. (cap. III a princ.) dicitur, quod *pœnæ ſunt quædam medicinæ*. Sed quod impii in æternum puniantur, hoc non eſt ad correctionem eorum, nec aliquorum aliorum; cum tunc non ſint aliqui futuri qui per hoc corrigi poſſint. Ergo ſecundum divinam iuſtitiam non infertur pro peccatis æterna pœna.

 4. Præ-

(a) *Vulgata* pro menſura peccati.

4. Præterea. Omne quod non eſt per ſe volitum, nullus vult niſi propter aliquam utilitatem. Sed pœnæ a Deo non ſunt per ſe volitæ: non enim delectatur in pœnis. Cum ergo nulla utilitas accidere poſſit ex perpetuatione pœnæ, videtur quod talem pœnam pro peccato inferre non debeat.

5. Præterea. Nihil quod eſt per accidens, eſt perpetuum, ut dicitur in I. de cælo & mundo (tex. 15. & Lib. II. tex. 18.) Sed pœna eſt eorum quæ ſunt per accidens, cum ſit contra naturam. Ergo non poteſt eſſe perpetua.

6. Præterea. Iuſtitia Dei hoc requirere videtur ut peccatores ad nihilum redigantur: quia propter ingratitudinem meretur quis beneficia amittere. Inter cetera autem Dei beneficia eſt ipſum eſſe. Unde videtur iuſtum ut peccator qui ingratus Deo exiſtit, ipſum eſſe amittat. Sed ſi peccatores in nihilum redigantur, eorum pœna non poteſt eſſe perpetua. Ergo non videtur eſſe conſonum divinæ iuſtitiæ ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. xxv 46. *Ibunt hi*, ſcilicet peccatores, *in ſupplicium æternum*.

Præterea. Sicut ſe habet præmium ad meritum, ita pœna ad culpam. Sed ſecundum divinam iuſtitiam merito temporali debetur præmium æternum: Ioan. vi. 40. *Omnis qui videt Filium, & credit in eum, habet vitam æternam*. Ergo & culpæ temporali ſecundum divinam iuſtitiam debetur pœna æterna.

Præterea. Secundum Philoſophum *in* V. Ethic. (cap. v.) pœna taxatur ſecundum dignitatem eius in quem peccatur: unde maiori pœna punitur qui percutit alapa Principem, quam alium quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cuius præcepta tranſgreditur, & cuius honorem alii impartitur, dum in alio finem conſtituit: maieſtas autem Dei eſt infinita. Ergo quicumque peccat mortaliter, dignus eſt infinita pœna: & ita videtur quod iuſte pro peccato mortali quis perpetuo puniatur.

Reſpondeo dicendum, quod cum pœna duplicem habeat quantitatem, ſcilicet ſecundum intenſionem acerbitatis, & ſecundum durationem temporis; quantitas pœnæ reſpondet quantitati culpæ ſecundum intenſionem acerbitatis, ut ſecundum quod gravius quis peccavit, ſecundum hoc gravior pœna infligatur: unde Apocal. xviii. 7. *Quantum ſe glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date ei tormentum, & luctum*. Non autem reſpondet duratio pœnæ durationi culpæ, ut dicit Auguſtinus XXI. de civit. Dei (cap. xi.) non enim adulterium, quod in momento temporis perpetratur, momentanea pœna punitur, etiam ſecundum leges humanas. Sed duratio pœnæ reſpicit diſpoſitionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipſo peccato efficitur dignus ut totaliter a civium conſortio repellatur vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut totaliter a ſocietate civium excludatur: & ideo ut poſſit eſſe conveniens membrum civitatis, pœna ei prolongatur, vel breviatur, ſecundum quod expedit eius curationi, ut in civitate convenienter, & pacifice vivere poſſit. Et ita etiam ſecundum divinam iuſtitiam aliquis ex peccato redditur dignus penitus a civitatis Dei conſortio ſeparari; quod fit per omne peccatum quo contra caritatem peccat, quæ eſt vinculum civitatem prædictam uniens. Et ideo pro peccato mortali, quod eſt contrarium caritati, aliquis in æternum a ſocietate ſanctorum excluſus æternæ pœnæ addicitur: quia, ut Auguſtinus dicit in Lib. prædicto (ibid. a med.) *quod eſt de civitate iſta mortali, homines ſupplicio primæ mortis, hoc eſt de civitate illa immortali, homines ſupplicio ſecundæ mortis auferre*. Quod autem pœna quam civitas mundana infligit, perpetua non reputetur, hoc eſt per accidens, vel inquantum perpetuo homo non manet, vel inquantum etiam ipſa civitas deficit. Unde ſi homo in perpetuum viveret, pœna exilii, vel ſervitutis, quæ per legem humanam infertur, in eo perpetuo maneret. Qui vero hoc modo peccant, ut tamen inde non reddantur digni totaliter ſeparari a ſanctæ civitatis conſortio, ſicut peccantes venialiter, tanto eorum pœna erit brevior, vel diuturnior, quanto magis, vel minus purgabiles erunt, ſecundum quod ei peccata vel plus, vel minus inhæſerunt: quod in pœnis huius mundi, & purgatorii ſecundum divinam iuſtitiam ſervatur.

Inveniuntur etiam & aliæ rationes a Sanctis aſſignatæ, quare iuſte pro peccato temporali aliqui pœna perpetua puniantur. Una eſt, quia peccaverunt contra bonum æternum, dum contempſerunt æternam vitam: & hoc eſt etiam

quod

uod Auguſtinus in prædicto Lib. (cap. xii. a princ.) dicit: *Factus eſt malo dignus æterno qui hoc in ſe peremit bonum quod eſſe poſſet æternum*. Alia ratio eſt, quia homo in ſuo æterno peccavit: unde Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. xliv. ante med.) *Ad magnam iuſtitiam iudicantis pertinet ut numquam careant ſupplicio qui in hac vita numquam voluerunt carere peccato*. Et ſi obiiciatur, quod quidam peccantes mortaliter proponunt vitam ſuam in melius commutare, & ita ſecundum hoc non eſſent digni æterno ſupplicio, ut videtur; dicendum eſt ſecundum quoſdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quæ manifeſtatur per opus. Qui enim in peccatum mortale labitur propria voluntate, ſe ponit in ſtatu a quo erui non poteſt, niſi divinitus adiutus: unde ex hoc ipſo quod vult peccare, conſequenter vult in peccato manere perpetuo. Homo enim eſt *ſpiritus vadens*, ſcilicet in peccatum, *& non rediens* per ſeipſum: Pſal. lxxvii. 39. Sicut ſi aliquis ſe in foveam proiiceret, unde exire non poſſet niſi adiutus, poſſet dici quod in æternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel poteſt dici, & melius, quod ex hoc ipſo quod mortaliter peccat, finem ſuum in creatura conſtituit. Et quia ad finem vitæ tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipſo totam vitam ſuam ordinat ad illud peccatum; & vellet perpetuo in peccato manere, ſi hoc ſibi eſſet impune. Et hoc eſt quod Gregorius in XXXIV. Lib. Moral. (cap. xvi. cir. med.) ſuper illud Iob xli. *Aeſtimabit abyſſum quaſi ſeneſcentem*, dicit: „Iniqui ideo cum „fine deliquerunt, quia cum fine vixe„runt: voluiſſent quippe ſine fine vive„re, ut ſine fine potuiſſent in ſuis ini„quitatibus permanere: nam magis ap„petunt peccare quam vivere.“ Poteſt & alia ratio aſſignari, quare pœna culpæ mortalis ſit æterna: quia per eam contra Deum, qui eſt infinitus, peccatur. Unde cum non poſſit eſſe infinita pœna per intenſionem, quia creatura non eſt capax alicuius qualitatis infinitæ, requiritur quod ſit ſaltem duratione infinita. Eſt etiam quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in æternum, cum culpa non poſſit remitti ſine gratia, quam homo non poteſt poſt mortem acquirere; nec debet pœna ceſſare, quamdiu culpa manet.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna non debet æquari culpæ ſecundum quantitatem durationis, ut videtur etiam per leges humanas accidere.

Vel dicendum, ſicut Gregorius ſolvit (Lib. IV. Dialog. cap. xliv. ante med.) quod quamvis culpa ſit actu temporalis, voluntate tamen eſt æterna.

Ad ſecundum dicendum, quod quantitati peccati reſpondet quantitas pœnæ ſecundum intenſionem. Et ideo peccatorum mortalium inæqualium erunt pœnæ inæquales intenſione, æquales autem duratione.

Ad tertium dicendum, quod pœnæ quæ infliguntur his qui a civitatis ſocietate non penitus eiiciuntur, ſunt ad correctionem eorum ordinatæ. Sed illæ pœnæ per quas aliqui totaliter a civitatis ſocietate exterminantur, non ſunt ad correctionem eorum; poſſunt tamen eſſe ad correctionem, & tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent. Et ita damnatio æterna impiorum eſt ad correctionem eorum qui nunc ſunt in Eccleſia: non enim pœnæ ſunt ad correctionem ſolum quando infliguntur, ſed etiam quando determinantur.

Ad quartum dicendum, quod impiorum pœnæ in perpetuum duraturæ non erunt omnino inutiles. Sunt enim utiles ad duo. Primo ad hoc quod in eis divina iuſtitia conſervetur, quæ eſt Deo accepta propter ſeipſam: unde Gregorius IV. Dialog (cap. xliv. cir. med.) *Omnipotens Deus, quia pius eſt, miſerorum cruciatu non paſcitur; quia autem iuſtus eſt, ab iniquorum ultione in perpetuum non ſedatur*. Secundo ad hoc ſunt utiles ut de his electi gaudeant, cum in his Dei iuſtitiam contemplantur, & dum ſe evaſiſſe eas cognoſcunt. Unde Pſal. lvii. 11. *Lætabitur iuſtus, cum viderit vindictam &c.* & Iſaiæ lxvi. 24. *Erunt*, ſcilicet impii, *uſque ad ſatietatem viſionis*, ſcilicet ſanctis, ut Gloſſa (interl. & ord.) dicit. Et hoc eſt quod Gregorius dicit IV. Dialog. (loc. cit.) *Iniqui omnes æterno ſupplicio deputati ſua quidem iniquitate puniuntur, & tamen ad aliquid ardebunt, ſcilicet ut iuſti omnes & in Deo videant gaudia quæ perceperunt, & in illis perſpiciant ſupplicia quæ evaſerunt; quatenus tanto magis in æternum divinæ gratiæ debitores ſe eſſe cognoſcant, quanto in æternum mala puniri conſpiciunt, quæ eius adiutorio vicerunt*.

Ad quintum dicendum, quod quamvis pœna per accidens reſpondeat animæ, attamen per ſe reſpondet animæ culpa infectæ. Et quia culpa in perpetuum

in ea manebit, ideo & pœna perpetua erit.

Ad ſextum dicendum, quod pœna reſpondet culpæ (proprie loquendo) ſecundum inordinationem quæ invenitur in ipſa, & non ſecundum dignitatem eius in quem peccatur, quia ſic cuilibet peccato reſponderet pœna infinita intenſione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui eſt auctor eſſendi, mereatur ipſum eſſe amittere; conſiderata tamen ipſius actus inordinatione, non debetur ei amiſſio eſſe: quia eſſe præſupponitur ad meritum, & demeritum; nec per inordinationem peccati eſſe tollitur, vel corrumpitur: & ideo non poteſt eſſe debita pœna alicuius culpæ privatio ipſius eſſe.

ARTICULUS II. 440

Utrum per divinam miſericordiam omnis pœna damnatorum terminetur tam hominum, quam dæmonum.

S. Thom. IV. diſt. XLVI. *quæſt.* II. *art.* 3. *quæſt.* I. *& ſeq.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod per divinam miſecordiam omnis pœna terminetur tam hominum, quam etiam dæmonum. Sap. XI. 24. *Miſereris omnium*, Domine, *quoniam omnia potes*. Sed inter omnia etiam dæmones continentur, qui ſunt Dei creaturæ. Ergo & ipſorum dæmonum pœna finietur.

2. Præterea. Rom. XI. 32. *Concluſit Deus omnia (a) ſub peccato, ut omnium miſereretur*. Sed Deus dæmones ſub peccato concluſit, ideſt concludi permiſit. Ergo videtur quod etiam dæmonum aliquando miſereatur.

3. Præterea. Sicut dicit Anſelmus in Lib. II. *Cur Deus homo* (cap. IV.) *non eſt iuſtum ut Deus creaturam, quam fecit ad beatitudinem, omnino perire ſinat*. Ergo videtur, cum quælibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non eſſe iuſtum ut omnino perire permittatur.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. XXV. 41. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo, & angelis eius*. Ergo æternaliter punietur.

Præterea. Sicut boni Angeli effecti ſunt beati per converſionem ad Deum; ita mali angeli effecti ſunt miſeri per averſionem a Deo. Si ergo miſeria malorum angelorum finietur quandoque, & beatitudo bonorum finem habebit; quod eſt inconveniens.

Reſpondeo dicendum, quod *error Origenis fuit*, ut Auguſtinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. XVII. & XXIII.) *quod dæmones quandoque per Dei miſericordiam liberandi ſunt a pœnis*. Sed iſte error eſt ab Eccleſia reprobatus propter duo. Primo quia manifeſte auctoritati ſacræ Scripturæ repugnat, quæ habetur Apoc. XX. 9. *Diabolus, qui ſeducebat eos, miſſus eſt in ſtagnum ignis, & ſulphuris, ubi (b) & beſtiæ, & pſeudopropheta cruciabuntur die ac nocte in ſæcula ſæculorum*: per quod in Scriptura ſignificari æternitas conſuevit. Secundo quia ex una parte nimis Dei miſericordiam extendebat, & ex alia parte nimis eam coarctabat. Eiuſdem enim rationis eſſe videtur, bonos Angelos in æterna beatitudine permanere, & malos angelos in æternum puniri. Unde ſicut ponebat, dæmones, & animas damnatorum quandoque a pœna liberandas; ita ponebat, Angelos, & animas beatorum quandoque a beatitudine in huius vitæ miſerias devolvendas.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quantum in ipſo eſt, miſeretur omnibus. Sed quia eius miſericordia ſapientiæ ordine regulatur, inde eſt quod ad quoſdam non ſe extendit, qui ſe miſericordiæ fecerunt indignos, ſicut dæmones, & damnati, qui ſunt in malitia obſtinati. Tamen poteſt dici, quod etiam in eis miſericordia locum habet, inquantum citra condignum puniuntur, non quod a pœna totaliter abſolvantur.

Ad ſecundum dicendum, quod ibi intelligenda eſt diſtributio pro generibus ſingulorum, & non pro ſingulis generum; ut intelligatur auctoritas de hominibus ſecundum ſtatum viæ, quia ſcilicet & Iudæorum, & Gentilium miſertus eſt, ſed non omnium Gentilium, vel omnium Iudæorum.

Ad tertium dicendum, quod Anſelmus intelligit non eſſe iuſtum, quantum ad decentiam divinæ bonitatis; & loquitur de creatura ſecundum genus ſuum. Non enim eſt conveniens divinæ bonitati ut totum unum genus creaturæ deficiat a fine propter quem eſt factum. Unde nec omnes homines, nec omnes

An-

(a) *Vulgata* in incredulitate, ut omnium miſereatur. (b) *Vulgata* & beſtia, & pſeudopropheta.

Angelos damnari convenit. Sed nihil prohibet quin aliqui vel ex hominibus, vel ex Angelis in æternum pereant: quia divinæ voluntatis intentio impletur in aliis qui ſalvantur.

ARTICULUS III. 441

Utrum divina miſericordia patiatur ſaltem homines in æternum puniri.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod divina miſericordia non patiatur ſaltem homines in æternum puniri. Quia Gen. VI. 3. dicitur: *Non permanebit ſpiritus meus in homine in æternum, quia caro eſt*: & accipitur ibi ſpiritus pro indignatione, ut patet per Gloſſam (interl.) ibidem. Cum ergo indignatio Dei non ſit aliud quam eius pœna, non punietur æternaliter.

2. Præterea. Caritas ſanctorum in præſenti hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem caritatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum eſſe caſſæ non poterunt, cum ſint maxime Deo accepti. Ergo precibus ſanctorum divina miſericordia damnatos quandoque a pœna liberabit.

3. Præterea. Hoc quod Deus pœnam damnatorum æternam prædixit, ad prophetiam comminationis pertinet. Sed prophetia comminationis non ſemper impletur: quod patet per hoc quod dictum eſt (Ionæ III.) de ſubverſione Ninive, quæ non fuit ſubverſa, ſicut prædictum fuerat per Prophetam, qui ex hoc etiam contriſtatus fuit. Ergo videtur quod multo amplius per divinam miſericordiam comminatio pœnæ æternæ commutabitur in mitiorem ſententiam, quando in nullius triſtitiam, ſed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Præterea. Ad hoc facit quod in Pſal. LXXVI. 8. dicitur: *Numquid in æternum* (*a*) *iraſcetur Deus*? Sed ira Dei eſt eius punitio. Ergo &c.

5. Præterea. Iſaiæ XIV. ſuper illud, *Tu autem proiectus es &c.* dicit Gloſſa (interl.) „Et ſi omnes animæ aliquando habebunt requiem, tu numquam:" & loquitur de diabolo. Ergo videtur quod omnes animæ humanæ aliquando requiem habebunt a pœnis.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. XXV. 46. ſimul de electis, & reprobis: *Ibunt ibi in ſupplicium æternum, iuſti autem in vitam æternam*. Sed inconveniens eſt ponere, quod iuſtorum vita quandoque finiatur. Ergo inconveniens eſt ponere, quod reproborum ſupplicium terminetur.

Præterea. Sicut dicit Damaſcenus (Lib. II. orth. Fid. cap. IV. in fi.) *hoc eſt hominibus mors, quod eſt Angelis caſus*. Sed Angeli poſt caſum irreparabiles fuerunt. Ergo & homines poſt mortem: & ſic reproborum ſupplicium numquam terminabitur.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XXI. de civitate Dei (cap. XVII. & XVIII.) quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quod dæmones poſuerunt in perpetuum puniri, ſed omnes homines quandoque liberari a pœna, etiam infideles. Sed hæc poſitio omnino eſt irrationabilis. Sicut enim dæmones ſunt in malitia obſtinati, & ita perpetuo puniendi; ita & hominum animæ qui ſine caritate decedunt; cum hoc *hominibus ſit mors, quod eſt Angelis caſus*, ut Damaſcenus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud eſt intelligendum de homine ſecundum genus ſuum, quia ab humano genere quandoque Dei indignatio eſt remota per Chriſti adventum. Sed illi qui in hac reconciliatione quæ facta eſt per Chriſtum, noluerunt permanere, in ſeipſis divinam iram perpetuaverunt; cum non ſit nobis aliquis modus reconciliationis conceſſus niſi per Chriſtum.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. XXIV. parum a princ.) & Gregorius XXXIV. Moral. (cap. XVI. a med.) & IV. Dialog. (cap. XLIV. a med.) ſancti in hac vita ideo pro inimicis exorant, ut convertantur ad Deum, cum adhuc converti poſſunt. Si enim eſſet nobis notum quod eſſent præſciti ad mortem, non magis pro eis quam pro dæmonibus oraremus. Et quia poſt hanc vitam decedentibus ſine gratia tempus converſionis non erit, nulla pro eis fiet oratio nec ab Eccleſia militante, nec a triumphante. Hoc enim pro eis orandum eſt, ut Apoſtolus dicit II. Timoth. II. 25. *ut det illis Deus pœnitentiam, & reſipiſcant a diaboli laqueis*.

Ad tertium dicendum, quod prophetia comminatoria pœnæ tunc ſolum immutatur quando variantur merita eius in quem comminatio facta eſt: unde Hie-

(*a*) *Vulgata* proiiciet Deus.

Digitized by Google

rem. XVIII. 7 dicitur: *Repente loquar adverſus gentem, & adverſus regnum, ut eradicem, & deſtruam, & diſperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo ſuo, agam & ego pœnitentiam ſuper malo quod cogitavi ut facerem ei*. Unde cum damnatorum merita mutari non poſſint, comminatio pœnæ ſemper in eis implebitur.

Nihilominus tamen prophetia comminationis ſemper quantum ad aliquem intellectum impletur: quia, ut dicit Auguſtinus in prædicto Lib. (ibid. a med.) *everſa eſt Ninive, quæ mala erat, & bona ædificata eſt, quæ non erat: ſtantibus enim mœnibus, atque domibus, everſa eſt civitas in perditis moribus*.

Ad quartum dicendum, quod illud verbum Pſalmi pertinet ad vaſa miſericordiæ, quæ ſe indignos miſericordia non fecerunt: quia in hac vita (quæ quædam ira Dei eſt propter vitæ miſerias) vaſa miſericordiæ mutat in melius. Unde ſequitur in Pſal. *Hæc mutatio dexteræ excelſi*.

Vel dicendum, quod hoc intelligitur de miſericordia aliquid relaxante, non de miſericordia totaliter liberante, ſi extendatur etiam ad damnatos. Unde non dicit, *Continebit ab ira miſericordias ſuas*, ſed *in ira*: quia non totaliter pœna tolletur; ſed & ipſa pœna durante, miſericordia operabitur, eam diminuendo.

Ad quintum dicendum, quod Gloſſa illa non loquitur ſimpliciter, ſed ſub hypotheſi impoſſibili, ad exaggerandum peccati magnitudinem ipſius diaboli, vel Nabuchodonoſor.

ARTICULUS IV. 442

Utrum pœna Chriſtianorum damnatorum per divinam miſericordiam terminetur.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſaltem Chriſtianorum pœna per divinam miſericordiam terminetur. Quia Marci ult. 16. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſalvus erit*. Sed hoc eſt omnium Chriſtianorum. Ergo omnes Chriſtiani finaliter ſalvabuntur.

2. Præterea. Joan. VI. 55. dicitur: *Qui manducat meam carnem, & bibit meum ſanguinem, habet vitam æternam*. Sed hic eſt communis cibus, & potus Chriſtianorum. Ergo omnes Chriſtiani finaliter ſalvabuntur.

3. Præterea. I. Cor. III. 15. *Si cuius opus arſerit, detrimentum patietur, ipſe autem ſalvus erit, ſic tamen quaſi per ignem*: & loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei chriſtianæ. Ergo omnes finaliter ſalvabuntur.

Sed contra eſt quod dicitur I. Cor. VI. *Iniqui regnum Dei non poſſidebunt*. Sed quidam Chriſtiani ſunt iniqui. Ergo non omnes Chriſtiani ad regnum pervenient: & ita perpetuo punientur.

Præterea. II. Petri II. 21. dicitur: *Melius erat eis viam iuſtitiæ non cognoſcere, quam poſt agnitionem retroire ab eo quod traditum eſt illis, ſancto mandato*. Sed illi qui viam veritatis non cognoverunt, æternaliter punientur. Ergo & Chriſtiani qui ab agnita retroceſſerunt.

Reſpondeo dicendum, quod quidam fuerunt, ut dicit Auguſtinus in prædicto Lib. (XXI. de civ. Dei cap. XX. & XXI.) qui non omnibus hominibus promiſerunt abſolutionem a pœna æterna, ſed ſolis Chriſtianis: & in hoc diverſificati ſunt. Quidam enim dixerunt, quod quicumque ſacramenta fidei perceperunt, ab æterna pœna erunt immunes. Sed hoc eſt contrarium veritati: quia quidam ſacramenta fidei recipiunt, & fidem non habent, *ſine qua impoſſibile eſt placere Deo*, Hebr. XI. 6.

Et ideo alii dixerunt, quod ſolum illi ab æterna pœna erunt immunes qui ſacramenta fidei ſunt conſecuti, & fidem catholicam tenuerunt. Sed contra hoc eſſe videtur quod aliquando aliqui catholicam fidem tenent, & poſtea ab ea recedunt; qui non minori pœna ſunt digni, ſed maiori: quia II. Petri II. 21. *melius erat eis viam iuſtitiæ non cognoſcere, quam poſt agnitionem retroire*. Planum eſt etiam peccare plus hæreſiarchas, qui a fide catholica recedentes novas hæreſes fingunt, quam illos qui a principio aliquam hæreſim ſunt ſecuti.

Et ideo alii dixerunt, quod illi ſoli ſunt ab æterna pœna immunes qui in fide catholica finaliter perſeverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur. Sed hoc manifeſte contrariatur Scripturæ: quia Iacobi II. 20. dicitur: *Fides ſine operibus mortua eſt*: & Matth. VII. 21. *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cælorum; ſed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cælis eſt*: & in multis aliis locis Scriptura peccantibus æternas pœnas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide perſiſtentes a pœna æterna erunt immu-

munes, niſi & ab aliis criminibus inveniantur finaliter abſoluti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur de fide formata, quæ *per dilectionem operatur*, in qua quicumque deceſſerit, ſalvus erit. Sed huic non ſolum opponitur infidelitatis error, ſed quodlibet peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum Domini intelligitur non de illis qui tantum ſacramentaliter edunt, qui indigne quandoque ſumentes, *iudicium ſibi manducant, & bibunt*, ut dicitur I. Cor. XI. Sed loquitur de manducantibus ſpiritualiter, qui per caritatem ei incorporantur; quam incorporationem facit ſacramentalis comeſtio, ſi quis digne accedat. Unde, quantum eſt ex virtute ſacramenti, ad vitam æternam perducit; quamvis aliquis poſſit tali fructu privari per peccatum, etiam poſtquam digne ſumpſerit.

Ad tertium dicendum, quod fundamentum in verbis Apoſtoli intelligitur fides formata, ſupra quam qui peccata venialia ædificaverit, *detrimentum patietur*, quia pro eis punietur a Deo; ipſe tamen *ſalvus erit finaliter quaſi per ignem*, vel temporalis tribulationis, vel pœnæ purgatoriæ, quæ poſt mortem erit.

ARTICULUS V. 443

Utrum omnes illi qui operantur miſericordiæ opera, punientur æternaliter.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod illi omnes qui opera miſericordiæ faciunt, non punientur æternaliter, ſed ſolum illi qui opera miſericordiæ negligunt. Dicitur enim Iacobi II. 13. *Iudicium ſine miſericordia* fiet ei *qui non fecit miſericordiam*: & Matth. V. 7. *Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur*.

2. Præterea. Matth. XXV. ponitur diſceptatio Domini cum reprobis, & electis. Sed illa diſceptatio non eſt niſi de operibus miſericordiæ. Ergo ſolum pro operibus miſericordiæ omiſſis aliqui æternaliter punientur: & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Matth. VI. 12. dicitur: *Dimitte nobis debita noſtra, ſicut & nos dimittimus debitoribus noſtris*: & ſequitur: *Si enim dimiſeritis hominibus peccata eorum, dimittet & vobis Pater veſter cæleſtis delicta veſtra*. Ergo videtur quod miſericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipſi veniam peccatorum conſequentur; & ſic non æternaliter punientur.

4. Præterea. I. Timoth. IV. ſuper illud, *Pietas ad omnia utilis eſt*, dicit Gloſſa Ambroſii (alius Auctoris:) „ Omnis ſumma diſciplinæ chriſtianæ in „ miſericordia, & pietate eſt: quam aliquis ſequens ſi lubricum carnis patiatur, ſine dubio vapulabit, ſed non „ peribit; ſi quis autem ſolum exercitium corporis habuerit, perennes pœnas patietur. " Ergo illi qui inſiſtunt operibus miſericordiæ, & peccatis carnalibus detinentur, non in æternum punientur: & ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VI. 9. *Neque fornicarii, neque adulteri &c. regnum Dei poſſidebunt*. Sed multi qui ſe exercent in operibus miſericordiæ, ſunt tales. Ergo non omnes miſericordes ad regnum æternum pervenient; & ita aliqui eorum æternaliter punientur.

Præterea. Iacobi II. 10. dicitur: *Quicumque totam legem ſervaverit, offendat autem in uno, factus eſt omnium reus*. Ergo quicumque ſervat legem quoad opera miſericordiæ, & negligit alia opera, reatum de tranſgreſſione legis incurret; & ita æternaliter punietur.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. prædicto (ſc. XXI. de civit. Dei cap. XXII.) quidam poſuerunt, non omnes qui catholicam fidem tenent, a pœna æterna eſſe liberandos, ſed ſolum illos qui operibus miſericordiæ inſiſtunt, quamvis etiam aliis criminibus ſint ſubiecti. Sed iſtud non poteſt ſtare: quia ſine caritate non poteſt aliquid Deo eſſe acceptum, nec ſine ea prodeſt aliquid ad vitam æternam. Contingit autem aliquos operibus miſericordiæ inſiſtere qui caritatem non habent. Unde his nihil prodeſt ad vitam æternam promerendam, vel ad immunitatem æternæ pœnæ, ut patet I. Corinth. XIII. Et præcipue hoc apparet abſurdum in raptoribus, qui multa rapiunt, & tamen aliqua miſericorditer largiuntur. Et ideo dicendum, quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides, nec opera miſericordiæ eos liberabunt a pœna æterna, etiam poſt quantumcumque ſpatium temporis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi miſericordiam conſequentur qui miſericor-

cordiam ordinate impendunt. Non autem ordinate miſericordiam impendunt qui ſeipſos in miſerendo negligunt, ſed magis ſe impugnant male agendo. Et ideo tales miſericordiam penitus abſolventem non conſequentur, etſi conſequentur miſericordiam de pœnis debitis aliquid relaxantem.

Ad ſecundum dicendum, quod non propter hoc ponitur diſceptatio de operibus miſericordiæ ſolum, quia pro eorum negligentia tantummodo aliqui puniuntur æternaliter, ſed quia illi ab æterna pœna liberabuntur poſt peccata, qui per opera miſericordiæ ſibi veniam impetraverunt, *facientes amicos ſibi de mammona iniquitatis:* Lucæ ix.

Ad tertium dicendum, quod illud a Domino dicitur illis qui petunt ſibi debitum relaxari, non autem illis qui in peccato perſiſtunt. Et ideo ſoli pœnitentes per opera miſericordiæ conſequuntur veniam pœnitus liberantem.

Ad quartum dicendum, quod Gloſſa Ambroſii loquitur de lubrico venialis peccati, a quo aliquis poſt purgatorias pœnas, quas *vapulationem* dicit, per opera miſericordiæ abſolvetur.

Vel ſi loquatur de lubrieo mortalis peccati, eſt intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita iſta exiſtentes illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera miſericordiæ ad pœnitentiam diſponuntur. Unde talis non peribit, ideſt diſponetur per talia opera ad non pereundum, (a) gratia introducta a Domino, *qui eſt benedictus in ſecula ſeculorum. Amen.*

F I N I S.

M O N I T U M

in ſequentem Appendicem.

NE inolitam Supplementi quæſtionum ſeriem turbaremus, huc tranſtulimus quæſtiones duas, quas, a Supplementi auctore omiſſas, primus concinnavit Nicolaius, & poſt ſeptuageſimam collocavit, aucto deinceps numero inſequentium uſque ad finem quæſtionum. His addimus articulos duos, quos cum aliis ſex ſecundæ quæſtionis iunctos, & unica quæſtione comprehenſos dedit editio Patavina anni 1712. in calce Tomi II. Supplementi; ut nihil iam in hac editione deſiderandum superſit.

(a) *Hucuſque veteres edit. cetera poſt Nicolaium addunt quæ in textu ſequuntur.*

Digitized by Google

APPENDIX.

QUAESTIO I.

apud Nicolaium LXXI.

De qualitate animarum quæ cum originali peccato ſolo ex hac vita decedunt,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt in particulari de diverſis qualitatibus animarum a corporibus exutarum iuxta diverſum ſtatum earumdem: & primo quidem de animabus quæ cum ſola originali culpa ex hac vita decedunt.

Circa quod quæruntur duo.

Primo, utrum tales animæ a corporeo igne patiantur, vel affligantur pœna ignis.

Secundo, utrum tales animæ patiantur afflictionem ſpiritualem in ſeipſis.

ARTICULUS I.

Utrum animæ cum ſola originali culpa decedentes a corporeo igne patiantur, vel affligantur pœna ignis.

S. Thom. II. Sent. diſt. XXXIII. *quæſt.* II. *art.* I.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod animæ cum ſola originali culpa decedentes a corporeo igne patiantur, vel affligantur pœna ignis. Dicit enim Auguſtinus (Fulgentius) de fide ad Petrum (cap. XXVII.) *Firmiſſime tene, & nullatenus dubites, parvulos qui ſine ſacramento baptiſmatis de hoc ſæculo tranſierunt, æterno ſupplicio puniendos*. Sed ſupplicium pœnam ſenſibilem nominat. Ergo animæ cum ſola originali culpa decedentes a corporeo igne patiuntur, vel affliguntur pœna ignis.

2. Præterea. Maiori culpæ debetur maior pœna. Sed originale eſt maius peccatum quam veniale: quia plus habet de averſione, eo quod gratiam ſubtrahit, veniale autem ſecum gratiam compatitur: & iterum æterna pœna punitur originale, ſed veniale temporali. Cum ergo veniali peccato debeatur pœna ignis, multo amplius originali.

3. Præterea. Gravius puniuntur peccata poſt hanc vitam quam in vita iſta, ubi eſt miſericordiæ locus. Sed in hac vita reſpondet originali pœna ſenſibilis: pueri enim qui ſolum originale habent, multas pœnas ſenſibiles ſuſtinent, nec iniuſte. Ergo & poſt hanc vitam pœna ſenſibilis ei debetur.

4. Præterea. Sicut in peccato actuali eſt averſio, & converſio; ita & in peccato originali aliquid averſioni reſpondet, ſcilicet privatio originalis iuſtitiæ; & aliquid converſioni, ſcilicet concupiſcentia. Sed peccato actuali ratione converſionis debetur pœna ignis. Ergo & originali ratione concupiſcentiæ.

5. Præterea. Corpora puerorum poſt reſurrectionem aut erunt paſſibilia, aut impaſſibilia. Si impaſſibilia, & nullum corpus humanum poteſt eſſe impaſſibile niſi per dotem impaſſibilitatis (ſicut eſt in beatis) vel ratione originalis iuſtitiæ (ſicut in ſtatu innocentiæ) ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impaſſibilitatis; & ſic glorioſa erunt, & non erit differentia inter pueros baptizatos & non baptizatos, quod eſt hæreticum: vel originalem iuſtitiam habebunt; & ſic originali peccato carebunt, nec pro peccato originali punientur, quod eſt ſimiliter hæreticum. Si autem ſint paſſibilia, omne autem paſſibile de neceſſitate patitur activo præſente; ergo præſentibus corporibus ſenſibilibus activis ſenſibilem pœnam patientur.

Sed contra. Auguſtinus (Enchir. cap. XCIII.) dicit pœnam parvulorum qui originali tantum tenentur, omnium eſſe mitiſſimam. Sed hoc non eſſet, ſi ſenſibili pœna torquerentur, quia pœna ignis inferni eſt graviſſima. Ergo pœnam ſenſibilem non ſuſtinebunt.

Præterea. Acerbitas pœnæ ſenſibilis delectationi culpæ reſpondet: Apoc. XVIII. 7. *Quantum glorificavit ſe, & in delictis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*. Sed in peccato originali non eſt aliqua delectatio, ſicut nec operatio: delectatio enim operationem conſequitur, ut ex X. Ethic. (cap. IV. ſive VI) patet. Ergo peccato originali non debetur pœna ignis.

Præ-

Præterea . Gregorius Nazianzenus orat. xl. quæ in ſanctum baptiſma inſcribitur , tria genera non baptizatorum diſtinguens , qui vel baptiſmum contempſerunt , vel ex negligentia ſua uſque ad finem vitæ diſtulerunt , & improviſa morte obierunt , vel ſine culpa ſua eum non receperunt , ut infantes ; de primis quidem dicit , quod non aliorum dumtaxat peccatorum quæ commiſerint , ſed baptiſmi contempti pœnas luent ; & de ſecundis quod pro illo neglecto pœnas etiam patientur , ſed leviores primis ; at de poſtremis addit , quod ipſi *nec cæleſti gloria , nec æterno inferni ſupplicio a iuſto & æterno iudice afficientur :* quia *licet baptiſmo conſignati non fuerint , improbitate tamen & malitia carent , ac iacturam baptiſmi paſſi ſunt potius quam fecerunt* . Et rationem reddit cur etiamſi ad gloriam cæleſtem non pervenient , pœnas tamen æternas , quales damnati patiuntur , non propterea ſuſtineant : *quia medium quoddam inter utrumque reperitur ; nec ſtatim ſupplicio dignus eſt qui honorem ſive gloriam non meretur ; vel e converſo non ſtatim promeretur gloriam vel honorem qui ſupplicio dignus non eſt* .

Reſpondeo dicendum , quod pœna debet eſſe proportionata culpæ , ut dicitur Iſa. xxviii. 8. *In menſura contra menſuram , cum abiecta fuerit , iudicabis eam* . Defectus autem qui per originem traducitur , rationem culpæ habens , non eſt per ſubtractionem vel corruptionem alicuius boni quod naturam humanam conſequitur ex principiis ſuis , ſed per ſubtractionem vel corruptionem alicuius quod naturæ ſuperadditum erat . Nec iſta culpa ad hunc hominem pertinet , niſi ſecundum quod talem naturam habet , quæ hoc bono quod in eo natum erat eſſe , & poſſibile conſervari , deſtituta eſt . Et ideo nulla alia pœna ei debetur niſi privatio illius finis ad quem donum ſubtractum ordinabat , ad quod per ſe natura humana attingere non poteſt . Hoc autem eſt divina viſio : & ideo carentia huius viſionis eſt propria & ſola pœna originalis peccati poſt mortem : ſi enim alia pœna ſenſibilis pro peccato originali poſt mortem infligeretur , puniretur iſte non ſecundum hoc quod culpam habuit , quia pœna ſenſibilis pertinet ad id quod perſonæ proprium eſt , quia per paſſionem huius particularis , talis pœna eſt . Unde ſicut culpa non fuit per operationem eius , ita nec pœna per paſſionem ipſius eſſe debet ; ſed ſolum per defectum illius ad quod natura de ſe ſufficiens non erat . In aliis autem perfectionibus & bonitatibus quæ naturam humanam conſequuntur ex ſuis principiis , nullum detrimentum ſuſtinebunt pro peccato originali damnati .

Ad primum ergo dicendum , quod *ſupplicium* non nominat in auctoritate illa pœnam ſenſibilem , ſed ſolum pœnam damni , quæ eſt carentia divinæ viſionis , ſicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quælibet pœna figurari conſuevit .

Ad ſecundum dicendum , quod inter omnia peccata minimum eſt originale , eo quod minimum habet de voluntario , non enim eſt voluntarium voluntate iſtius perſonæ , ſed voluntate principii naturæ tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, eſt voluntarium voluntate eius in quo eſt : & ideo minor pœna debetur originali quam veniali . Nec obſtat quod originale non compatitur ſecum gratiam : privatio enim gratiæ non habet rationem culpæ , ſed pœnæ , niſi inquantum ex voluntate eſt : unde ubi minus eſt de voluntario , minus eſt de culpa . Similiter etiam non obſtat quod peccato actuali veniali temporalis pœna debetur : quia hoc eſt per accidens , inquantum decedens in veniali tantam gratiam habet , virtute cuius pœna purgata eſt . Si autem veniale peccatum ſine gratia in aliquo eſſet , perpetuam pœnam haberet .

Ad tertium dicendum , quod non eſt eadem ratio de pœna ſenſibili ante mortem , & poſt mortem : quia ante mortem pœna ſenſibilis conſequitur virtutem naturæ agentis ; ſive ſit pœna ſenſibilis interior , ut febris , vel aliquid huiuſmodi ; ſive etiam ſenſibilis pœna exterior , ut uſtio , ſive aliquid huiuſmodi : ſed poſt mortem nihil aget virtute naturæ , ſed ſecundum iuſtitiæ divinæ ordinem tantum ; ſive in animam ſeparatam , in quam conſtat quod ignis naturaliter agere non poteſt ; ſive etiam in corpus poſt reſurrectionem , quia tunc omnis actio naturalis ceſſabit , ceſſante motu primi mobilis , qui eſt cauſa omnis motus , & alterationis corporalis .

Ad quartum dicendum , quod dolor ſenſibilis reſpondet delectationi ſenſibili , quæ eſt in converſione actualis peccati : concupiſcentia autem habitualis , quæ eſt in originali peccato , delectationem non habet : ideo dolor ſenſibilis non reſpondet ei pro pœna .

Ad quintum dicendum , quod corpora pue-

Digitized by Google

puerorum non erunt impaſſibilia ex defectu potentiæ ad patiendum in ipſis, ſed ex defectu exterius agentis in ipſa : quia poſt reſurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, præcipue ad corruptionem inducendam per actionem naturæ ; ſed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinæ iuſtitiæ. Unde illa corpora pœnam non patientur quibus pœna ſenſibilis ex divina iuſtitia non debetur. Corpora autem ſanctorum erunt impaſſibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum : & ideo impaſſibilitas in eis erit dos, non autem in pueris.

ARTICULUS II.

Utrum eiuſmodi animæ patiantur afflictionem ſpiritualem propter ſtatum in quo ſunt.

loc. cit. art. 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod eiuſmodi animæ patiantur afflictionem ſpiritualem propter ſtatum in quo ſunt. Quia, ſicut dicit Chryſoſtomus (hom. XXIII. in Matth.) in damnatis gravior erit pœna quod viſione Dei carebunt, quam quod igne inferni cremabuntur. Sed eiuſmodi animæ viſione divina carebunt. Ergo afflictionem ſpiritualem ex hoc patientur.

2. Præterea. Carere illo quod quis vult habere, ſine afflictione eſſe non poteſt. Sed eiuſmodi animæ vellent viſionem divinam habere; alias voluntas eorum actualiter perverſa eſſet. Ergo cum ea careant, videtur quod & afflictionem patiantur.

3. Si dicatur, quod non affliguntur, quia ſciunt ſe non per culpam propriam ea eſſe privatos; contra. Immunitas a culpa dolorem pœnæ non minuit, ſed auget: non enim ſi aliquis non propria culpa exheredatur, vel mutilatur, propter hoc minus dolet. Ergo etiam quamvis eiuſmodi animæ non propria culpa tanto bono priventur, ex hoc earum dolor non tollitur.

4. Præterea. Sicut pueri baptizati ſe habent ad meritum Chriſti, ita non baptizati ad demeritum Adæ. Sed pueri baptizati ex merito Chriſti conſequuntur præmium vitæ æternæ. Ergo & non baptizati dolorem ſuſtinent ex hoc quod per demeritum Adæ æterna vita privantur.

5. Præterea. Abſentari a re amata non poteſt eſſe ſine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, & eadem ratione naturaliter eum diligent. Ergo cum ab eo ſint in perpetuum ſeparati, videtur quod hoc ſine dolore pati non poſſint.

Sed contra. Si pueri non baptizati poſt mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de pœna. Si de culpa, cum a culpa illa ulterius emundari non poſſint, dolor ille erit in deſperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis eſt vermis conſcientiæ. Ergo pueri vermem conſcientiæ habebunt; & ſic non eſſet eorum pœna mitiſſima, ut Auguſtinus dicit. Si autem de pœna dolerent, ergo cum pœna eorum iuſte a Deo ſit, voluntas eorum divinæ iuſtitiæ obviaret; & ſic actualiter deformis eſſet; quod non conceditur. Ergo nullum dolorem ſentient.

Præterea. Ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipſo non fuit ut vitaretur, propter quod Seneca probat (epiſt. lxxxv. & Lib. II. de ira cap. VI.) quod *perturbatio in ſapientem non cadit*. Sed in pueris eſt ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quod talem pœnam ſuſtinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod prædicti pueri nullum dolorem ſuſtinebunt: quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoſcant ſe amiſiſſe quod amiſerunt. Quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis abſoluta, ea non cognoſcat quæ ſaltem ratione inveſtigari poſſint, & etiam multo plura.

Et ideo alii dicunt, quod in eis eſt perfecta cognitio eorum quæ naturali rationi ſubiacent, & cognoſcunt Deum, & ſe eius viſione privatos eſſe; & ex hoc aliquem dolorem ſentient; tamen mitigabitur eorum dolor, inquantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati ſunt. Sed hoc etiam probabile non videtur: quia talis dolor parvus eſſe non poteſt de tanti boni amiſſione, & præcipue ſine ſpe recuperationis: unde pœna eorum non eſſet mitiſſima. Præterea omnino eadem ratione qua dolore ſenſibili ut exterius affligente non punientur, etiam interiorem dolorem non ſentient: quia dolor pœnæ delectationi culpæ reſpondet : unde dele-

cta-

Digitized by Google

ſtatione remota a culpa originali, omnis dolor ab eius pœna excluditur.

Et ideo alii dicunt, quod cognitionem perfectam habebunt eorum quæ naturali cognitioni ſubiacent, & vita æterna ſe privatos eſſe cognoſcent, & cauſam quare ab ea excluſi ſunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur: quod qualiter eſſe poſſit, videndum eſt.

Sciendum ergo, quod ex hoc quod caret aliquis eo quod ſuam proportionem excedit, non affligitur, ſi ſit rectæ rationis; ſed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit; ſicut nullus ſapiens homo affligitur de hoc quod non poteſt volare ſicut avis, vel quia non eſt Rex, vel Imperator, cum ei non ſit debitum; affligeretur autem, ſi privaretur eo ad quod aptitudinem aliquo modo habuit. Dico ergo, quod omnis homo uſum liberi arbitrii habens proportionatus eſt ad vitam æternam conſequendam, quia poteſt ſe ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur: & ideo ſi ab hoc deficiant, maximus dolor erit eis, quia amittunt illud quod ipſorum eſſe poſſibile fuit. Pueri autem numquam fuere proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent: quia nec eis debebatur ex principiis naturæ, cum omnem facultatem naturæ excedat; nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum conſequerentur. Et ideo nihil omnino dolebunt de carentia viſionis divinæ; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate, & perfectionibus naturalibus. Nec poteſt dici, quod fuerunt proportionati ad vitam æternam conſequendam, quamvis non per actionem ſuam, tamen per actionem eorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, ſicut & multi pueri eiuſdem conditionis baptizati vitam æternam conſecuti ſunt: hoc eſt enim ſuperexcedentis gratiæ ut aliquis ſine actu proprio præmietur. Unde defectus talis gratiæ non magis triſtitiam cauſat in pueris decedentibus non baptizatis quam in ſapientibus hoc quod eis multæ gratiæ non fiunt quæ aliis ſimilibus factæ ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in damnatis pro culpa actuali, qui uſum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam æternam conſequendam; non autem in pueris, ut dictum eſt: & ideo non eſt ſimilis ratio de utriſque.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis voluntas ſit poſſibilium, & impoſſibilium, ut in III. Ethic. (cap. IV. vel V.) dicitur; tamen voluntas ordinata & completa, non eſt niſi eorum ad quæ quis aliquo modo ordinatus eſt: & ſi in hac voluntate deficiant homines, dolent; non autem ſi deficiant ab illa voluntate quæ impoſſibilium eſt, quæ potius *velleitas* quam *voluntas* debet dici: non enim aliquis illud vult ſimpliciter; ſed vellet, ſi poſſibile foret.

Ad tertium dicendum, quod ad habendum proprium patrimonium, vel membra corporis ſui quilibet eſt ordinatus: & ideo non eſt mirum, ſi dolet aliquis de eorum amiſſione, ſive pro culpa ſua, ſive pro aliena eis privetur: unde patet quod ratio non procedit ex ſimili.

Ad quartum dicendum, quod donum Chriſti excedit peccatum Adæ, ut ad Rom. V. dicitur: unde non oportet quod pueri non baptizati tantum habeant de malo, quantum baptizati habent de bono.

Ad quintum dicendum, quod quamvis pueri non baptizati ſint ſeparati a Deo quantum ad illam coniunctionem quæ eſt per gloriam; non tamen ab eo penitus ſunt ſeparati, immo ei coniunguntur per participationem naturalium bonorum: & ita etiam de ipſo gaudere poterunt naturali cognitione, & dilectione. (*a*) * Non tamen eo modo gaudebunt quo perperam intelligebant Pelagiani, vitam illis beatam aſſignantes, quia nullum in eis detrimentum naturæ, nec peccatum originale agnoſcebant. Illorum enim ſenſus erat quod eiuſmodi parvuli, quamvis abſque baptiſmo decedentes, ab omni prorſus pœna immunes ita eſſent ac ſi Adamus non peccaſſet: quia peccatum eius nihil in ipſius poſteros, vel in ipſam naturam ex ipſius perſona propagatam, corruptionis intulerat. Et propterea tale gaudium parvulorum non diſtinguebant ab adultis, niſi quatenus iſti pro bonis operibus actualiter a ſe factis aliquod ſingulare præmium reportarent, quod ſub nomine regni cælorum, a quo Chriſtus non baptizatos excludebat, ſignificatum intelligebant. Gaudium autem naturale dumtaxat hic ponitur, quod pœnam damni, vel carentiam viſionis beatificæ non excludit. *

QUAE-

(a) *Quæ ſequuntur, ex proprio penu addidit Nicolaus.*

QUAESIO II.

Apud Nicolaium LXXII.

De qualitate animarum quæ in purgatorio propter peccatum actuale, vel eius pœnam expiantur,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de animabus quæ poſt hanc vitam propter actualium peccatorum pœnam igne purgatorio expiantur.

Circa quod quæruntur ſex.

Primo, utrum pœna purgatorii excedat omnem pœnam temporalem huius vitæ.

Secundo, utrum illa pœna ſit voluntaria.

Tertio, utrum animæ in purgatorio per dæmones puniantur.

Quarto, utrum per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam.

Quinto, utrum ignis purgatorii liberet a reatu pœnæ.

Sexto, utrum ab illa pœna unus alio citius liberetur.

ARTICULUS I.

Utrum pœna purgatorii excedat omnem pœnam temporalem huius vitæ.

S. Thom. IV. Sent. diſt. XXI. *quæſt.* I. *ar.* I. *quæſt.* I. *& ſeqq.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod pœna purgatorii non excedat omnem pœnam temporalem huius vitæ. Quanto enim aliquid eſt magis paſſivum, tanto magis affligitur, ſi ſenſum læſionis habeat. Sed corpus eſt magis paſſivum quam anima ſeparata, tum quia habet contrarietatem ad ignem agentem, tum quia habet materiam, quæ eſt ſuſceptiva qualitatis agentis: quod de anima dici non poteſt. Ergo maior eſt pœna quam corpus patitur in hoc mundo quam pœna qua anima purgatur poſt hanc vitam.

2. Præterea. Pœna purgatorii directe ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cum ſint leviſſima peccata, leviſſima pœna debetur, ſi ſecundum menſuram delicti ſit plagarum modus. Ergo pœna purgatorii eſt leviſſima.

3. Præterea. Reatus cum ſit effectus culpæ, non intenditur, niſi culpa intendatur. Sed in illo cui iam culpa dimiſſa eſt, non poteſt culpa intendi. Ergo in eo cui culpa mortalis dimiſſa eſt, pro qua non plene ſatisfecit, reatus non creſcit in morte. Sed in hac vita non erat ei reatus reſpectu graviſſimæ pœnæ. Ergo pœna quam patietur poſt hanc vitam, non erit ei gravior omni pœna iſtius vitæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in quodam ſermone ſcilicet IV. de defunctis, qui eſt XLI. de SS. cir. med. & ſup. Pſal. XXXVII. a princ.) *Ille ignis purgatorii durior erit quam quidquid in hoc ſæculo pœnarum aut ſentire, aut videre, aut cogitare quis poteſt.*

Præterea. Quanto pœna eſt univerſalior, tanto maior. Sed anima ſeparata tota punitur, cum ſit ſimplex; non autem ira eſt de corpore. Ergo illa pœna quæ eſt animæ ſeparatæ, eſt maior omni pœna quam corpus patitur.

Reſpondeo dicendum, quod in purgatorio erit duplex pœna: una damni, inquantum ſcilicet retardantur a divina viſione; alia ſenſus, ſecundum quod ab igne corporali punientur. Et quantum ad utrumque pœna purgatorii minima excedit maximam pœnam huius vitæ. Quanto enim aliquid magis deſideratur, tanto eius abſentia eſt moleſtior. Et quia affectus quo deſideratur ſummum bonum poſt hanc vitam, in animabus ſanctis eſt intenſiſſimus, quia non retardatur affectus mole corporis, & etiam quia terminus fruendi ſummo bono iam adveniſſet, niſi aliquid impediret; ideo de retardatione maxime dolent. Similiter etiam cum dolor non ſit læſio, ſed læſionis ſenſus, tanto aliquid magis dolet de aliquo læſivo, quanto magis eſt ſenſitivum. Unde læſiones quæ fiunt in locis maxime ſenſibilibus, ſunt maximum dolorem cauſantes. Et quia totus ſenſus corporis eſt ab anima, ideo ſi in ipſam animam aliquid læſivum agat, de neceſſitate oportet quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiatur, hoc ad præſens ſupponimus: quia de hoc infra dicetur (diſt. XLIV. quæſt. III. art. 3. quæſt. 3. Vide Suppl. quæſt. LXX. art. 3.) Et ideo oportet quod pœna purgatorii, quantum ad pœnam damni, & ſenſus, excedat omnem pœnam iſtius vitæ. Quidam autem aſſignant rationem ex hoc quod anima tota punitur, non autem corpus. Sed hoc

Digitized by Google

hoc nihil eſt: quia ſic pœna damnatorum eſſet mitior poſt reſurrectionem quam ante: quod falſum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima ſit minus paſſiva quam corpus; tamen eſt magis cognoſcitiva paſſionis: & ubi eſt maior paſſionis ſenſus, ibi eſt maior dolor, etiam ſi ſit minor paſſio.

Ad ſecundum dicendum, quod acerbitas illius pœnæ non eſt tantum ex quantitate peccati, quantum ex diſpoſitione puniti, quia idem peccatum gravius punitur ibi quam hic: ſicut ille qui eſt melioris complexionis, magis punitur eiſdem plagis impoſitis quam alius: & tamen iudex utrique eaſdem plagas pro eiſdem culpis inferens, iuſte facit.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum illa pœna ſit voluntaria.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod illa pœna ſit voluntaria. Quia illi qui ſunt in purgatorio, rectum habent cor. Sed hæc eſt rectitudo cordis ut quis voluntatem ſuam voluntati divinæ conformet, ut Auguſtinus dicit (conc. 1. in Pſal. xxxii. a princ.) Ergo cum Deus velit eos puniri, ipſi illam pœnam voluntarie ſuſtinent.

2. Præterea. Omnis ſapiens vult illud ſine quo non poteſt pervenire ad finem intentum. Sed illi qui ſunt in purgatorio, ſciunt ſe non poſſe pervenire ad gloriam, niſi prius puniantur. Ergo volunt puniri.

Sed contra. Nullus petit liberari a pœna quam voluntarie ſuſtinet. Sed illi qui ſunt in purgatorio, petunt liberari, ſicut patet per multa quæ in Dialogis (Greg. Lib. IV. cap. xl. & lxv.) narrantur. Ergo non ſuſtinent illam pœnam voluntarie.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo voluntate abſoluta; & ſic nulla pœna eſt voluntaria: quia ex hoc eſt ratio pœnæ quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata; ſicut uſtio eſt voluntaria propter ſanitatem conſequendam. Et ſic aliqua pœna poteſt eſſe voluntaria dupliciter. Uno modo quia per pœnam aliquod bonum acquirimus; & ſic ipſa voluntas aſſumit pœnam aliquam, ut patet in ſatisfactione: vel etiam quia ille libenter eam accipit, & non vellet eam non eſſe, ſicut accidit in martyrio. Alio modo quia quamvis per pœnam nullum bonum nobis accreſcat; tamen ſine pœna ad bonum pervenire non poſſumus, ſicut patet de morte naturali: & tunc voluntas non aſſumit pœnam, & vellet ab ea liberari; ſed eam ſupportat: & quantum ad hoc voluntaria dicitur. Et ſic pœna purgatorii eſt voluntaria.

Quidam autem dicunt, quod non eſt aliquo modo voluntaria: quia ſunt ita abſorpti pœnis quod neſciunt ſe per pœnam purgari, ſed putant ſe eſſe damnatos. Sed hoc eſt falſum: quia niſi ſcirent ſe liberandos, ſuffragia non peterent; quod frequenter faciunt.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS III.

Utrum animæ in purgatorio per dæmones puniantur.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod animæ in purgatorio per dæmones puniantur. Quia, ſicut infra dicit Magiſter (IV. diſt. xlvii. in fi.) *illos habebunt tortores in pœnis, quos habuerunt incentores in culpa*. Sed dæmones incitant ad culpam non ſolum mortalem, ſed etiam venialem, quando aliud non poſſunt. Ergo etiam in purgatorio ipſi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

2. Præterea. Purgatio a peccatis competit iuſtis & in hac vita, & poſt hanc vitam. Sed in hac vita purgantur per pœnas a diabolo inflictas, ſicut patet de Iob. Ergo etiam poſt hanc vitam puniuntur a dæmonibus purgandi.

Sed contra. Iniuſtum eſt ut qui de aliquo triumphavit, ei ſubiiciatur poſt triumphum. Sed illi qui ſunt in purgatorio, de dæmonibus triumphaverunt, ſine peccato mortali decedentes. Ergo non ſubiicientur eis puniendi per eos.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut poſt diem iudicii divina iuſtitia ſuccendet ignem quo damnati in perpetuum punientur; ita etiam nunc ſola iuſtitia divina electi poſt hanc vitam purgantur, non miniſterio dæmonum, quorum victores extiterunt, nec miniſterio Angelorum, qui cives ſuos non tam vehementer affligerent. Sed tamen poſſibile eſt quod eos ad loca pœnarum deducant: & etiam ipſi dæmones, qui de pœnis hominum

num

Digitized by Google

num lætantur, eos comitantur, & aſſiſtunt purgandis, tum ut eorum pœnis ſatientur, tum ut in eorum exitu a corpore aliquid ſuum ibi reperiant. In hoc autem ſæculo, quando adhuc locus pugnæ eſt, puniuntur homines & a malis angelis, ſicut ab hoſtibus, ut patet de Iob; & a bonis, ſicut patet de Iacob, cuius nervus femoris Angelo percutiente emarcuit. (Gen. xxxii.) Et hoc etiam expreſſe Dionyſius dicit iv. cap. de div. Nom. (par. iv. lect. 18.) quod boni Angeli interdum puniunt.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS IV.

Utrum per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod per pœnam purgatorii non expietur peccatum veniale quoad culpam. Quia ſuper illud I. Ioan. v. *Eſt peccatum ad mortem &c.* dicit Gloſſa (interl. Gregor. Lib. XVI. Moral. cap. xxviii.) „Quod in hac vita non corrigitur, fruſtra poſt mortem eius venia poſtulatur.“ Ergo nullum peccatum poſt hanc vitam quoad culpam dimittitur.

2. Præterea. Eiuſdem eſt labi in peccatum, & a peccato liberari. Sed anima poſt mortem non poteſt peccare venialiter. Ergo nec a peccato veniali abſolvi.

3. Præterea. Gregorius dicit (Lib. IV. Dialog. cap. xxxix. a princ.) quod talis in iudicio quiſque futurus eſt, qualis de corpore exivit quia *lignum ubi ceciderit, ibi erit*: Eccle. xi. 3. Si ergo aliquis ex hac vita cum veniali exit, in iudicio cum veniali erit: & ita per purgatorium non expiatur aliquis a culpa veniali.

4. Præterea. Supra dictum eſt (Suppl quæſt. ii. art. 3.) quod culpa actualis non deletur niſi per contritionem. Sed poſt hanc vitam non erit contritio, quæ eſt actus meritorius, quia tunc non erit meritum, neque demeritum; cum ſecundum Damaſcenum (Lib. II. orth. Fid. cap. iv. in fin.) *hoc ſit hominibus mors, quod angelis caſus*. Ergo poſt hanc vitam non dimittitur in purgatorio veniale quoad culpam.

5. Præterea. Veniale non eſt in nobis niſi ratione fomitis. Unde in primo ſtatu Adam venialiter non peccaſſet, ut in II. Libro dictum eſt (diſt. xxi. quæſt. ii. art. 3.) Sed poſt hanc vitam in purgatorio non erit ſenſualitas, fomite corrupto in anima ſeparata: quia fomes dicitur lex carnis, Rom. vii. Ergo non erit ibi venialis culpa: & ita non poteſt expiari per purgatorium ignem.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. xxxix.) & Auguſtinus (alius Auctor) de vera & falſa pœnitentia (cap. iv. a princ. & cap. xviii.) quod quædam culpæ leves in futuro remittuntur. Nec poteſt intelligi quoad pœnam: quia ſic omnes culpæ quantumcumque graves, quantum ad reatum pœnæ, per ignem purgatorium expiantur. Ergo venialia quantum ad culpam purgantur per ignem purgatorium.

Præterea. I. Corinth. iii. per lignum, fenum, & ſtipulam venialia intelliguntur, ut dictum eſt (IV. diſt. xxi. quæſt. i. art. 2. quæſt. 1. & 1. 2. quæſt. lxxxix. art. 2.) Sed lignum, fenum, & ſtipula per purgatorium conſumuntur. Ergo ipſæ veniales culpæ poſt hanc vitam remittuntur.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod poſt hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quoad culpam: & ſi cum mortali culpa quis decedat, damnatur, & remiſſionis non eſt capax: non autem poteſt eſſe quod cum veniali decedat ſine mortali, quia ipſa gratia finalis culpam purgat venialem: veniale enim peccatum contingit ex hoc quod aliquis Chriſtum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem exceſſus ex concupiſcentiæ corruptione contingit. Unde ſi gratia omnino concupiſcentiæ corruptionem vincat, ſicut in B. Virgine fuit, non manet aliquis locus veniali. Et ita cum in morte omnino diminuatur, & annihiletur illa concupiſcentia, potentiæ animæ totaliter gratiæ ſubiiciuntur, & veniale expellitur.

Sed hæc opinio frivola eſt & in ſe, & in cauſa ſua. In ſe quidem, quia dictis Sanctorum, & Evangelii adverſatur, quæ non poſſunt exponi de remiſſione venialium quantum ad pœnam, ut Magiſter in littera dicit (IV. diſt. xxi.) quia ſic tam levia, quam gravia in futuro dimittuntur. Gregorius autem (loc. cit.) leves culpas tantum poſt hanc vitam remitti perhibet. Nec ſufficit quod dicunt, quod hoc dicitur ſpecialiter de levibus, ne putetur nihil

hil grave pro eis nos paſſuros : quia remiſſio pœnæ magis aufert gravitatem pœnarum quam ponat. Quantum ad cauſam autem frivola apparet : quia defectus corporalis, qualis eſt in ultimo vitæ, non aufert concupiſcentiæ corruptionem, vel diminuit quantum ad radicem, ſed quantum ad actum, ſicut patet de illis qui graviter infirmantur : nec iterum tranquillat potentias animæ, ut eas gratiæ ſubiiciat : quia tranquillitas potentiarum, & ſubiectio earum ad gratiam eſt, quando inferiores vires obediunt ſuperioribus, quæ legi Dei condelectantur : quod in ſtatu illo eſſe non poteſt ; cum actus utrarumque impediatur : niſi tranquillitas dicatur privatio pugnæ, ſicut in dormientibus accidit : nec tamen propter hoc ſomnus dicitur concupiſcentiam diminuere, aut vires animæ tranquillare, aut eas gratiæ ſubdere. Et præterea dato quod concupiſcentiam radicaliter diminueret defectus ille, & vires animæ ſubderet gratiæ, adhuc hoc non ſufficeret ad purgationem culpæ venialis iam commiſſæ, quamvis ſufficeret ad vitationem futuræ : quia culpa actualis, etiam venialis, non dimittitur ſine actuali contritionis motu, ut ſupra dictum eſt (IV. diſt. XVII. quæſt. II. art. 2. quæſt. 3. & Suppl. quæſt. II. art. 3.) quantumcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque quod aliquis dormiens moritur, in gratia exiſtens, qui cum veniali obdormivit. Et talis non poteſt actum contritionis habere de veniali ante mortem. Nec poteſt dici, ut dicunt, quod ſi non pœnituit actu vel propoſito, in generali vel ſpeciali, ſit verſum in mortale, propter hoc quod *veniale ſit mortale, dum placet* : quia non qualibet placentia peccati venialis facit peccatum mortale (alias omne veniale eſſet mortale, quia omne veniale placet, cum ſit voluntarium ;) ſed talis placentia, quæ ad fruitionem ſpectat ; in qua omnis humana perverſitas conſiſtit, dum rebus utendis fruimur, ut Auguſtinus dicit (Lib. X. de Trinit. cap. X. a princ.) Et ſic placentia illa quæ facit peccatum mortale, eſt actualis placentia, quia omne peccatum mortale in actu conſiſtit. Poteſt autem contingere quod aliquis poſtquam veniale peccatum commiſit, nihil actualiter cogitet de peccato vel dimittendo, vel tenendo ; ſed cogitet forte, quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, & in hac cogitatione obdormiat, & moriatur.

Unde patet quod hæc opinio omnino irrationalis eſt. Et ideo cum aliis dicendum, quod culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, poſt hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium : quia pœna illa aliqualiter voluntaria, virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem, quæ ſimul cum gratia ſtare poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa loquitur de peccato mortali.

Vel dicendum, quod quamvis in hac vita non corrigatur in ſe, corrigitur tamen in merito, quia hic homo meruit ut ibi illa pœna ſit meritoria ſibi.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima ſeparata in purgatorio exiſtente non erit : & ideo non poterit peccare venialiter. Sed remiſſio culpæ venialis eſt ex voluntate gratia informata, quæ in purgatorio erit in anima ſeparata. Et ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod venialia non variant ſtatum hominis, quia neque tollunt, neque diminuunt caritatem, ſecundum quam menſuratur quantitas gratuitæ bonitatis animæ. Et ideo per hoc quod venialia dimittuntur, vel committuntur, talis manet anima, qualis prius.

Ad quartum dicendum, quod poſt hanc vitam non poteſt eſſe meritum reſpectu præmii eſſentialis, ſed reſpectu alicuius accidentalis poteſt eſſe, quamdiu manet homo in ſtatu viæ aliquo modo. Et ideo in purgatorio poteſt eſſe actus meritorius quantum ad remiſſionem culpæ venialis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente conſequitur : & ideo etiam deſtructo fomite, culpa adhuc manere poteſt.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS V.

Utrum ignis purgatorius liberet a reatu pœnæ.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ignis purgatorius non liberet a reatu pœnæ. Omnis enim purgatio reſpicit fœditatem. Sed pœna non importat aliquam fœditatem. Ergo ignis purgatorius non liberat a pœna.

2. Præterea. Contrarium non purgatur niſi per ſuum contrarium. Sed pœna non contrariatur pœnæ. Ergo per pœnam purgatorii non purgatur aliquis a reatu pœnæ.

3. Præterea. I. Corinth. III. ſuper illud, *Salvus erit, ſic tamen &c.* dicit Gloſſa: „ Ignis iſte eſt tentatio tribulatio„ nis, de qua ſcriptum eſt: *Vaſa figuli* „ *probat fornax &c.* " (Eccli. XXVII. 6.) Ergo homo expiatur ab omni pœna per pœnas huius mundi, ſaltem per mortem, quæ eſt maxima pœnarum, & non per purgatorium ignem.

Sed contra eſt quod pœna purgatorii eſt gravior quam pœna quælibet huius mundi, ut ſupra dictum eſt (art. 3 hu. quæſt.) Sed per pœnam ſatisfactoriam, quam aliquis in hac vita ſuſtinet, expiatur a debito pœnæ. Ergo multo fortius per pœnam purgatorii.

Reſpondeo dicendum, quod quicumque eſt debitor alicuius, per hoc a debito abſolvitur quod debitum ſolvit. Et quia reatus nihil eſt aliud quam debitum pœnæ, per hoc quod aliquis pœnam ſuſtinet quam debebat, a reatu abſolvitur: & ſecundum hoc pœna purgatorii a reatu purgat.

Ad primum ergo dicendum, quod reatus quamvis non importet fœditatem, quantum in ſe eſt; tamen habet ordinem ad fœditatem ex cauſa ſua.

Ad ſecundum dicendum, quod pœna quamvis non contrarietur pœnæ, tamen contrariatur reatui ad pœnam: quia ex hoc manet obligatio ad pœnam quod pœnam non ſuſtinuit quam debebat.

Ad tertium dicendum, quod in eiſdem verbis ſacræ Scripturæ latet multiplex intellectus: unde ignis ille poteſt intelligi & tribulatio præſens, & pœna ſequens: & per utramque venialia purgari poſſunt. Sed quod mors naturalis ad hoc non ſufficiat, ſupra dictum eſt (IV. diſt. XX. quæſt. 1. art. 1. quæſt. 3. ad 3.)

ARTICULUS VI.

Utrum ab illa pœna unus liberetur alio citius. *

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod ab illa pœna unus non liberetur alio citius. Quanto enim gravior eſt culpa, & maior reatus, tanto acerbior pœna imponitur in purgatorio. Sed quæ eſt proportio pœnæ acerbioris ad culpam graviorem, eadem eſt proportio pœnæ levioris ad culpam leviorem. Ergo ita cito liberatur unus a pœna illa, ſicut alius.

2. Præterea. Inæqualibus meritis redduntur æquales retributiones & in cælo, & in inferno quantum ad durationem. Ergo videtur ſimiliter eſſe in purgatorio.

Sed contra eſt ſimilitudo Apoſtoli, qui differentias venialium per lignum, fenum, & ſtipulam ſignificavit (I. Cor. III.) Sed conſtat quod lignum diutius manet in igne quam fenum, & ſtipula. Ergo unum peccatum veniale diutius punitur in purgatorio quam aliud.

Reſpondeo dicendum, quod venialia ſunt maioris adhærentiæ quam alia, ſecundum quod affectus magis ad ea inclinatur, & fortius in eis figitur. Et quia ea quæ ſunt maioris adhærentiæ, tardius purgantur; ideo quidam in purgatorio diutius quam alii torquentur, ſecundum quod affectus eorum ad venialia fuit magis immerſus.

Ad primum ergo dicendum, quod acerbitas pœnæ proprie reſpondet quantitati culpæ; ſed diuturnitas reſpondet radicationi culpæ in ſubiecto: unde poteſt contingere quod aliquis diutius moretur qui minus affligitur, & e converſo.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum mortale, cui debetur ſupplicium inferni, & caritas, cui debetur præmium paradiſi, poſt hanc vitam radicantur immobiliter in ſubiecto: & ideo quantum ad omnes eſt eadem diuturnitas utrobique. Secus autem eſt de de peccato veniali, quod in purgatorio pu-

nitur, ut ex dictis patet (art. 6. hu. quæſt.)

* Ceterum (*a*) quod ſit ignis proprie dictus vera purgatorii pœna, ut ſupponitur ex prædictis, patet aperte ſatis ex Latinorum, & Græcorum locutione uniformi, priuſquam in dubium ac diſceptationem eius veritas vocaretur. Inter Latinos enim Auguſtinus in Pſal. XXXVII. *In hac vita me purges, & talem reddas cui emendatorio igne non ſit opus*: & Lib. I. homiliarum hom. XVI. *Qui temporalibus pœnis digna geſſerunt, per ignem quemdam purgatorium tranſibunt*: ut & Lib. II. de Geneſi contr. Manich. cap. XX. *Qui agrum ſuum non coluerit, & ſpinis eum opprimi permiſerit, vel ignem purgationis, vel pœnam æternam poſt hanc vitam habebit*. Ambroſius in Pſal. CXVIII. conc. 3. *Hic* (ſeu in præſenti vita) *purgatus neceſſe habet illic purificari* (ſcilicet poſt hanc vitam) *ut unuſquiſque noſtrum uſtus romphæa illa flammea, non exuſtus, introgreſſus in illam paradiſi amœnitatem gratias agat Deo &c.* Nec refert quod poſt conſummationem ſæculi hoc futurum indicat: quia ſi qui reperiantur eo tempore purgatione indigentes, per ignem purgabuntur, quem ſymbolice per flammeam romphæam, ſeu flammeum gladium in veſtibulo paradiſi terreſtis collocatum deſignat; idem de illis quadam proportione ſubintelligi debet qui poſt conſummationem vitæ ſuæ purgatione opus habent, ut ad æternam vitam & gloriam ſubinde admittantur, quam ante iudicium univerſale, vel conſummationem ſæculi percipiunt ex Ambroſii mente, qui ea digni ſunt habiti; cum de Anacholio dicat Lib. III. epiſtolarum epiſt. XXII. (vel, ut alii citant, Lib. VII. epiſt. XXXIX.) quod *iam æternæ Hieruſalem poſſeſſor videt facie ad faciem*: unde purgantem ignem ſtatim poſt conſummationem vitæ in purgandis agnoſcit. Hieronymus etiam peccatorum chriſtianorum opera *igne probanda, & purganda*, in Iſaiam ſignificat, purgatorium inſinuans, quod in æternum cruciandis opponit. Similiter & Gregorius Lib. IV. Dialogorum cap. XXXIX. *De levibus quibuſdam culpis eſſe ante iudicium purgatorius ignis credendus eſt*. Bernardus quoque inter hæreticorum ſui temporis qui ſe *Apoſtolicos* iactitabant (quamvis *Apoſtatici* dici verius poſſent) ſacrilegos errores ponit ſerm. LXVI. in Cant. quod *non crederent ignem purgatorium reſtare poſt mortem &c.* Sed inter Græcos Baſilius in Iſa. cap. IX. peccatum quod in confeſſione detectum eſt, areſacto comparat feno, & tale ait eſſe *quod facile devoret purgatorius ignis*. Gregorius Nyſſenus eius frater in orat. pro mortuis, quod *poſt egreſſum a corpore nemo particeps Divinitatis fieri poteſt, niſi maculas eius, purgatorius ignis abſtulerit*. Gregorius Nazianzenus orat. de baptiſmo (ſeu in ſancta lumina) quod inter plura quæ animam purgare poſſunt baptiſmata *baptiſmus ignis* eſt ultimus, per quem animæ recedentes a corporibus in alio ſæculo purgabuntur. Theodoretus in Scholiis græcis ad Corinth. I. cap. III. (ex quo refert S. Thomas in opuſc. contra Græcos, & Gagnæus ibi; ſed in Theodoreti commentariis nunc non habetur) *Ignem purgatorium credimus, in quo animæ defunctorum probantur, & ſicut aurum in conflatorio purgantur &c.* Euſebius etiam Emyſſenus (ut vult Bellarminus, iuxta Perronium Eucherius) hom. III. Epiphaniæ ait, quod *qui temporalibus pœnis digna geſſerunt, per fluvium igneum poſt hanc vitam tranſibunt &c.* Hinc & iidem fere omnes (Auguſt. in Pſal. XXXVII. Hier. in Amos IV. & Matth. III. Baſilius Lib. de Spirit. ſanct. cap. XV. & Gregor. IV. Dialog. cap. XXXIX.) nunc locum illum Luc. III. *Baptizabit vos in Spiritu ſancto & igni*; nunc illum I. Corinth. III. *Salvus erit quaſi per ignem*, ſic explicant ut præter quaſdam quas adiiciunt, interpretationes *ignem purgatorii* utrobique ſignificari velint. Cum ergo verba Patrum, & potiſſimum verba Scripturæ, quantum fieri poteſt, proprio ſenſu intelligi debeant, quando nihil metaphorice ſumi cogit; & alioquin proprium ſit maxime ignis ut purgativus eſſe poſſit; hinc verus ignis purgatorius, & non metaphoricus tantum putandus eſt, ſicut & de igne inferni ſuo loco dicetur. *

(*a*) *Quæ ſequuntur addit Nicolaius.*

ARTICULI DUO

de purgatorio

ex Editione Patavina an. 1712.

ARTICULUS I.

Utrum purgatorium ſit poſt hanc vitam.

S. Thom. IV. diſt. XXI. quæſt. I. art. I. quæſt. I. & ſeq.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod purgatorium non ſit poſt hanc vitam. Apoc. enim XIV. 13. dicitur: *Beati mortui qui in Domino moriuntur. Amodo iam dicit ſpiritus ut requieſcant a laboribus ſuis*. Ergo his qui in Domino moriuntur, non manet aliquis purgatorius labor poſt hac vitam; nec illis qui non in Domino moriuntur, quia illi purgari non poſſunt. Ergo purgatorium poſt hanc vitam non eſt.

2. Præterea. Sicut ſe habet caritas ad præmium æternum, ita peccatum mortale ad ſupplicium æternum. Sed decedentes in peccato mortali ſtatim ad ſupplicium æternum deportantur. Ergo decedentes in caritate ſtatim ad præmium vadunt: & ita non manet cis aliquod purgatorium poſt hanc vitam.

3. Præterea. Deus qui eſt ſumme miſericors, pronior eſt ad præmiandum bona quam ad puniendum mala. Sed ſicut illi qui ſunt in ſtatu caritatis, faciunt aliqua mala quæ non ſunt digna ſupplicio æterno; ita illi qui ſunt in peccato mortali, interdum faciunt aliqua bona ex genere, quæ non ſunt digna præmio æterno. Ergo cum illa bona non præmientur in damnandis poſt hanc vitam, nec illa mala debent poſt hanc vitam puniri: & ſic idem quod prius.

Sed contra. II. Machab. XII. 46. dicitur: *Sancta & ſalubris eſt cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis ſolvantur*. Sed pro defunctis qui ſunt in paradiſo, non eſt orandum, quia illi nullo indigent; nec iterum pro illis qui ſunt in inferno, quia illi a peccatis ſolvi non poſſunt. Ergo poſt hanc vitam ſunt aliqui a peccatis nondum abſoluti, qui ſolvi poſſunt: & tales caritatem habent, ſine qua non fit peccatorum remiſſio: quia *univerſa delicta operit caritas* (Proverb. X. 12.) unde ad mortem æternam non devenient: quia *qui vivit, & credit in me, non morietur in æternum*: (Ioan. XI. 26.) nec ad gloriam inducentur, niſi purgati: quia nihil immundum ad illam perveniet, ut patet Apocal. ult. Ergo aliqua purgatio reſtat poſt hanc vitam.

Præterea. Gregorius Nyſſenus dicit (æquivalenter in orat. de iis qui in fide dorm. a med.) *Si aliquis Chriſto amico conſentiens, in hac vita purgare peccata minus potuerit, poſt tranſitum hunc per purgatorii ignis conflationem expeditur*. Ergo poſt hanc vitam reſtat aliqua purgatio.

Reſpondeo dicendum, quod ex illis quæ ſupra determinata ſunt (IV. diſt. XIV. quæſt. II. art. I. quæſt. 2. & 3. & III. P. quæſt. LXXXVI. art. 4. & 5. & Suppl. quæſt. XII. art. I.) ſatis poteſt conſtare, purgatorium eſſe poſt hanc vitam. Si enim per contritionem deleta culpa, non tollitur ex toto reatus pœnæ; nec etiam ſemper venialia, dimiſſis mortalibus, tolluntur; & iuſtitia hoc exigit ut peccatum per pœnam debitam ordinetur; oportet quod ille qui poſt contritionem de peccato, & abſolutionem decedit ante ſatisfactionem debitam, poſt hanc vitam puniatur. Et ideo illi qui purgatorium negant, contra divinam iuſtitiam loquuntur. Et propter hoc erroneum eſt, & a fide alienum. Unde Gregorius Nyſſenus poſt prædicta verba ſubiungit: *Hoc prædicamus, dogma veritatis ſervantes; & ita credimus: hoc etiam univerſalis Eccleſia tenet, pro defunctis exorans, ut a peccatis ſolvantur*. Quod non poteſt niſi de illis qui ſunt in purgatorio, intelligi. Eccleſiæ autem auctoritati quicumque reſiſtit, hæreſim incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum, & non de labore paſſionis ad purgandum.

Ad ſecundum dicendum, quod malum non habet cauſam perfectam, ſed ex ſingularibus defectibus contingit; ſed bo-

Digitized by Google

bonum ex una cauſa perfecta conſurgit, ut Dionyſius dicit (cap. IV. de div. Nom. part. IV. lect. 22.) Et ideo quilibet defectus impedit a perfectione boni ; ſed non quodlibet bonum impedit conſummationem aliquam mali : quia numquam eſt malum ſine aliquo bono. Et ideo peccatum veniale impedit habentem caritatem ne ad perfectum bonum deveniat , ſcilicet vitam æternam , quamdiu purgatur ; ſed peccatum mortale non poteſt impediri per aliquod bonum adiunctum , quominus ſtatim ad ultimum malorum perducat .

Ad tertium dicendum , quod ille qui in peccatum mortale incidit , omnia bona anteacta mortificat ; & quæ in peccato mortali exiſtens facit , mortua ſunt : quia ipſe Deum offendens omnia bona meretur amittere , quæ a Deo habet . Unde ei qui in peccato mortali decedit , non manet aliquod præmium poſt hanc vitam ; ſicut manet aliquando pœna ei qui in caritate decedit , quæ non ſemper delet omne malum quod invenit , ſed ſolum hoc quod eſt ſibi contrarium .

ARTICULUS II.

Utrum ſit idem locus quo animæ purgantur , & quo damnati puniuntur .

AD ſecundum ſic proceditur . Videtur quod non ſit idem locus quo animæ purgantur , & quod damnati puniuntur . Quia pœna damnatorum eſt æterna , ut dicitur Matth. xxv. 46. *Ibunt hi in ignem æternum* . Sed purgatorius ignis eſt temporalis , ut ſupra Magiſter dicit (IV. diſt. xxi.) Ergo non ſimul puniuntur hi & illi eodem igne : & ſic oportet loca eſſe diſtincta .

2. Præterea . Pœna inferni nominatur pluribus nominibus , ut in Pſal. x. *ignis , ſulphur , & ſpiritus procellarum &c.* Sed pœna purgatorii non niſi uno nomine nominatur , ſcilicet ignis . Ergo non eodem igne , & eodem loco puniuntur .

3. Præterea . Hugo de S. Victore dicit (Lib. II. de ſacram. part. XVI. cap. IV. in med.) *Probabile eſt quod in his locis puniuntur in quibus commiſerunt culpam* . Gregorius etiam in Dialogis narrat (Lib. IV. cap. xl.) quod Germanus Epiſcopus Capuanus Paſchaſium qui in balneis purgabatur , invenit . Ergo in loco inferni non purgantur , ſed in hoc mundo .

Sed contra eſt quod Gregorius dicit (id hab. Auguſt. Lib. I. de civit. Dei cap. VIII. ad fi.) quod *ſicut ſub eodem igne aurum rutilat , & palea fumat ; ita ſub eodem igne peccator crematur , & electus purgatur* . Ergo idem eſt ignis purgatorii , & inferni : & ſic in eodem loco ſunt .

Præterea . Sancti patres ante adventum Chriſti fuerunt in loco digniori quam ſit locus in quo nunc purgantur animæ poſt mortem , quia non erat ibi aliqua pœna ſenſibilis . Sed locus ille erat coniunctus inferno , vel idem quod infernus : alias Chriſtus ad limbum deſcendens non diceretur ad inferos deſcendiſſe . Ergo & purgatorium eſt in eodem loco , vel iuxta infernum .

Reſpondeo dicendum , quod de loco purgatorii non invenitur aliquid expreſſe determinatum in Scriptura ; nec rationes poſſunt ad hoc efficaces induci . Tamen probabiliter , & ſecundum quod conſonat magis Sanctorum dictis , & revelationi factæ multis , locus purgatorii eſt duplex. Unus ſecundum legem communem : & ſic locus purgatorii eſt locus inferior , inferno coniunctus ; ita quod idem ſit ignis qui damnatos cruciat in inferno , & qui iuſtos in purgatorio purgat : quamvis damnati , ſecundum quod ſunt inferiores merito , & loco inferiores ordinandi ſint . Alius eſt locus purgatorii ſecundum diſpenſationem : & ſic quandoque in diverſis locis aliqui puniti leguntur , vel ad vivorum inſtructionem , vel ad mortuorum ſubventionem , ut viventibus eorum pœna innoteſcens per ſuffragia Eccleſiæ mitigaretur . Quidam tamen dicunt , quod ſecundum legem communem locus purgatori eſt ubi homo peccat . Quod non videtur probabile : quia ſimul poteſt homo puniri pro peccatis quæ in diverſis locis commiſit . Quidam vero dicunt , quod puniuntur ſupra nos , ſecundum legem communem : quia ſunt medii inter nos & Deum , quantum ad ſtatum . Sed hoc nihil eſt : quia non puniuntur pro eo quod ſupra nos ſunt ,

ſed

Digitized by Google

ſed pro eo quod eſt infimum in eis, ſcilicet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgatorius eſt æternus quantum ad ſubſtantiam, ſed temporalis quantum ad effectum purgationis.

Ad ſecundum dicendum, quod pœna inferni eſt ad affligendum: & ideo nominatur ab omnibus illis quæ hic nos affligere conſueverunt. Sed pœna purgatorii eſt principaliter ad purgandum reliquias peccati: & ideo ſola pœna ignis purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare, & conſummere.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ſecundum diſpenſationem ſpecialem, & non ſecundum legem communem.

FINIS

TOMI XXV.

Digitized by Google

Digitized by Google

005659079

Digitized by Google

MC